

**Blaise Pascal :
OEuvres
complètes**

Blaise Pascal

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Blaise PASCAL



Œuvres Complètes

Arvensa Editions

ARVENSA ÉDITIONS

La référence des éditions numériques des oeuvres classiques en langue française



Retrouvez toutes nos publications, actualités et offres privilégiées sur notre site Internet

www.arvensa.com

Blaise Pascal : Œuvres complètes

Mise en français moderne : Arvensa éditions

ISBN : 9782368419175

©Tous droits réservés Arvensa® Éditions

NOTE DE L'ÉDITEUR

Notre objectif est de vous faire connaître les œuvres des grands auteurs de la littérature classique à un prix abordable, en vous fournissant la meilleure expérience de lecture numérique. Tous les titres sont produits avec le plus grand soin et bénéficient d'un système de navigation amélioré.

Cependant, si malgré tout le soin que nous avons apporté à cette édition, vous notiez quelques erreurs, nous vous serions très reconnaissants de nous les signaler en écrivant à notre *service Qualité* :

servicequalite@arvensa.com

Pour toutes autres demandes, contactez :

editions@arvensa.com

Nos publications sont régulièrement enrichies et mises à jour. Si vous souhaitez être informé de nos actualités et des mises à jour de cette édition, nous vous invitons à vous inscrire sur le site :

[www. arvensa. com](http://www.arvensa.com)

Nous remercions aussi tous nos lecteurs qui manifestent leur enthousiasme en l'exprimant à travers leurs commentaires.

Nous vous souhaitons une bonne lecture.

ARVENSA ÉDITIONS

LISTE DES ŒUVRES



ARVENSA ÉDITIONS
NOTE DE L'ÉDITEUR

— ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES —

- LES PROVINCIALES
- PENSÉES
- DISCOURS SUR LES PASSIONS DE L'AMOUR
- ABRÉGÉ DE LA VIE DE JÉSUS-CHRIST
- LES ÉCRITS DES CURÉS DE PARIS

— ŒUVRES DE PHYSIQUE —

- NOUVELLES EXPÉRIENCES TOUCHANT LE VIDE
- TRAITÉ DE L'ÉQUILIBRE DES LIQUEURS
- TRAITÉ DE LA PESANTEUR DE LA MASSE DE L'AIR
- NOUVELLES EXPÉRIENCES FAITES EN ANGLETERRE

— ŒUVRES DE MATHÉMATIQUES —

- ESSAIS POUR LES CONIQUES
- LA MACHINE ARITHMÉTIQUE
- TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE
- TRAITÉ DES ORDRES NUMÉRIQUES
- RÉFLEXIONS SUR LES CONDITIONS DES PRIX
- HISTOIRE DE LA ROULETTE
- TRAITÉ DES TRILIGNES RECTANGLES, ET DE LEURS ONGLETS
- TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE
- TRAITÉ DES ARCS DE CERCLE
- PETIT TRAITÉ DES SOLIDES CIRCULAIRES

— ANNEXES —

- BIOGRAPHIE DE PASCAL par Émile Boutroux

— ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET
THÉOLOGIQUES—

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



LES PROVINCIALES

Lettres écrites à un provincial par un de ses amis



ÉCRIT PAR B. PASCAL en 1656-1657
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Des Provinciales et du style de Pascal.

Première lettre. Des disputes de Sorbonne

Seconde lettre. De la grâce suffisante.

Réponse du Provincial aux deux premières lettres de son ami.

Troisième Lettre Injustice, absurdité et nullité de la censure de M. Arnauld.

Quatrième Lettre De la grâce actuelle toujours présente et des péchés d'ignorance.

Cinquième lettre Dessein des jésuites en établissant une nouvelle morale.

Sixième lettre Différents artifices des Jésuites

Septième lettre De la méthode de diriger l'intention, selon les casuistes.

Huitième lettre. Maximes corrompues des casuistes

Neuvième lettre De la fausse dévotion à la sainte Vierge

Dixième lettre Adoucissements que les jésuites ont apportés

Onzième lettre Écrite aux révérends pères jésuites.

Douzième lettre Réfutation des chicanes des Jésuites sur l'aumône et sur la simonie.

Réfutation de la réponse des jésuites à la douzième lettre.

Treizième lettre Que la doctrine de Lessius sur l'homicide est la même que celle de Victoria.

Quatorzième lettre On réfute par les saints pères les maximes des jésuites sur l'homicide.

Quinzième lettre Que les jésuites ôtent la calomnie

Seizième lettre Calomnies horribles des jésuites contre de pieux ecclésiastiques et de saintes religieuses.

Dix-septième lettre Écrite au R. P. Annat, jésuite.

Lettre au R. P. Annat, confesseur du roi ,

Dix-huitième lettre Écrite au R. P. Annat, jésuite.

Fragment d'une dix-neuvième lettre provinciale adressée au père Annat.

Des Provinciales et du style de Pascal.

Des *Lettres Provinciales*, et des sources de la perfection du style de Pascal. [1]

Le titre de *Lettres Provinciales* est consacré par le temps ; mais il ne signifie rien, et n'a aucun rapport avec l'objet de l'ouvrage. Nicole, qui a traduit ces lettres en latin, les a mieux caractérisées en les intitulant : *Litteræ de morali et politicâ Jesuitarum disciplinâ*. Les jésuites voulaient arriver à une sorte de domination universelle. Leurs constitutions les y portaient ; mais c'était encore un secret : ces constitutions n'étaient pas connues alors, et ne l'ont été que beaucoup plus tard. Leur conduite et leurs écrits révélaient seuls le mystère de leur ambition ; et ce mystère a été dévoilé d'une manière éclatante dans les *Lettres Provinciales*.

Ainsi la morale et la politique des jésuites sont le vrai sujet de ces Lettres. La censure prononcée par une partie de la Sorbonne contre le docteur Arnauld n'en a été que le prétexte. Le père Gabriel Daniel, jésuite, qui a voulu réfuter les *Provinciales* quarante ans après leur publication, convient que « ce livre seul a fait plus de jansénistes que l'Augustin de Jansénius, et que tous les ouvrages de M. Arnauld ensemble » ; il prévoit, en outre, « que les jésuites se sentiront longtemps de ce coup que le jansénisme leur a porté. » Ici, Daniel a été prophète ; mais notre objet à nous n'est pas d'entrer dans le détail des controverses théologiques sur la prédestination et sur la grâce. Nous avons promis d'examiner ce bel ouvrage sous ses rapports purement littéraires ; nous devons donc chercher comment l'auteur parvint à se former un style si net et si pur, et comment il s'était préparé d'avance la supériorité incontestable qu'il acquit, par la publication de ses Lettres, sur tous nos écrivains en prose. Il avait reçu de la nature un génie précoce et peu commun ;

mais ce génie, abandonné à lui-même, aurait pu être étouffé. Toutes les circonstances le favorisèrent ; l'aisance de sa famille en conserva le germe, la philosophie en régla la culture, et sa manière de travailler en améliora les fruits.

On sait assez communément que Pascal, né en 1623, avait en quelque sorte deviné, dès son enfance, les premières propositions d'Euclide ; mais on devrait savoir aussi que cette aptitude prématurée pour les sciences mathématiques avait jeté le jeune Pascal dans une carrière où il eut bien des moyens de se perfectionner, et surtout de se former un esprit vraiment philosophique.

Il est très présumable que ce jeune homme si étonnant assista aux premières représentations du *Cid* en 1636, et qu'il dut être frappé de la prodigieuse impression que fit cette belle tragédie. Il avait une sœur qui déclamait et récitait des vers avec force et avec grâce ; elle fut admise, ainsi que sa famille, aux spectacles du cardinal de Richelieu, passionné pour les représentations théâtrales. Le goût du premier ministre pour l'art dramatique influa sur le goût public, et ne contribua pas peu à polir la nation : il faut en revenir à l'expression d'Olivier Duvair, ce fut la poésie qui *nous dénoua la langue*, comme Horace a dit qu'elle forme et qu'elle façonne l'organe encore tendre et mal assuré des enfants :

Os tenerum pueri balbumque poëta figurat.
De An. poët., v. 126.

Mais l'esprit du jeune Pascal, naturellement sérieux, eut bientôt besoin d'un autre aliment. Il le trouva dans une circonstance dont on a trop peu tenu compte. Le goût de la littérature avait porté les écrivains à se réunir chez Valentin Conrart, dès 1629, et leurs assemblées avaient reçu la sanction de l'autorité en 1635. L'Académie Française était illustre dès sa naissance ; mais elle paraissait ne s'occuper que des mots. Les savants, qui s'occupaient des choses, furent en quelque sorte électrisés par cet exemple. Dès 1640, il se forma dans Paris une société de physique et de mathématiques, composée d'hommes instruits dans les sciences, qui se donnèrent d'abord rendez-vous chez le père Mersenne, minime. De ce nombre étaient nos célèbres philosophes, René Descartes, Pierre Gassendi, Gilles Personne de Roberval, Pierre Fermat, Claude Gaspard. Bachet, et Gérard Desargues, excellent géomètre. Thomas Hobbes, anglais ; Henri Oldenbourg, allemand ; Robert Boyle, anglais ; Nicolas Stenon, danois, et divers autres illustres étrangers, s'y trouvèrent dans leurs voyages, et portèrent le goût de ces assemblées savantes dans leurs pays. Telle fut la première origine de la Société royale de Londres, de notre

Académie royale des Sciences, etc. Formée d'abord dans la cellule du père Mersenne, la réunion des savants de Paris passa dans l'hôtel du maître des requêtes Montmor, ensuite chez Melchisedech Thévenot, fameux voyageur, garde de la Bibliothèque du roi, etc. Enfin, lorsque ces premières conférences scientifiques eurent lieu, en 1640, MM. Pascal père et fils eurent l'honneur d'y être admis, et le fils n'avait alors que dix-sept ans.

Ses premiers travaux furent consacrés aux sciences exactes, et contribuèrent à leurs progrès. Ce n'est pas ici le lieu de nous en occuper, ni de parler de la cycloïde, de l'expérience du Puy-de-Dôme, de la presse hydraulique, etc. ; mais en cultivant les fruits il ne négligeait pas les fleurs. Tous ses ouvrages sont bien écrits en français, et dès 1650, âgé de vingt-sept ans, Pascal adressa une lettre éloquente à la reine Christine de Suède. Cette lettre est digne d'être lue et nous la consignons ici, en regrettant de n'avoir pas la réponse de la reine.

Lettre de Pascal à la reine Christine (de Suède), en lui envoyant la machine arithmétique [2], en 1650.

Madame, si j'avais autant de santé que de zèle, j'irais moi-même présenter à Votre Majesté un ouvrage de plusieurs années, que j'ose lui offrir de si loin ; et je ne souffrirais pas que d'autres mains que les miennes eussent l'honneur de le porter aux pieds de la plus grande princesse du monde. Cet ouvrage, madame, est une machine pour faire les règles d'arithmétique sans plume et sans jetons. Votre Majesté n'ignore pas la peine et le temps que coûtent les productions nouvelles, surtout lorsque les inventeurs veulent les porter eux-mêmes à la dernière perfection ; c'est pourquoi il serait inutile de dire combien il y a que je travaille à celle-ci ; et je ne pourrais mieux l'exprimer qu'en disant que je m'y suis attaché avec autant d'ardeur que si j'eusse prévu qu'elle devait paraître un jour devant une personne si auguste. Mais, madame, si cet honneur n'a pas été le véritable motif de mon travail, il en sera du moins la récompense ; et je m'estimerai trop heureux, si à la suite de tant de veilles, il peut donner à Votre Majesté une satisfaction de quelques moments. Je n'importunerai pas non plus Votre Majesté du particulier de ce qui compose cette machine : si elle en a quelque curiosité, elle pourra se contenter dans Un discours que j'ai adressé à M. de Bourdelot [3]. J'y ai touché en peu de mots toute l'histoire de cet ouvrage, l'objet de son invention, l'occasion de sa recherche, les difficultés de son exécution, les degrés de son progrès, le succès de son accomplissement, et les régies de son usage. Je

dirai donc seulement ici le sujet qui me porte à l'offrir à Votre Majesté, ce que je considère comme le couronnement et le dernier bonheur de son aventure. Je sais, madame, que je pourrai être suspect d'avoir recherché de la gloire en le présentant à Votre Majesté, puisqu'il ne saurait passer que pour extraordinaire, quand on verra qu'il s'adresse à elle ; et qu'au lieu qu'il ne devrait lui être offert que par la considération de son excellence, on jugera qu'il est excellent par cette seule raison qu'il lui est offert. Ce n'est pas néanmoins cette espérance qui m'a inspiré un tel dessein. Il est trop grand, madame, pour avoir d'autre objet que Votre Majesté même. Ce qui m'y a véritablement porté est l'union qui se trouve en sa personne sacrée de deux choses qui me comblent également d'admiration et de respect, qui sont l'autorité souveraine et la science solide. Car j'ai une vénération toute particulière pour ceux qui sont élevés au suprême degré, ou de puissance, ou de connaissance. Les derniers peuvent, si je ne me trompe, aussi bien que les premiers, passer pour des souverains. Les mêmes degrés se rencontrent entre les génies qu'entre les conditions ; et le pouvoir des rois sur leurs sujets n'est, ce me semble, qu'une image du pouvoir des esprits sur les esprits qui leur sont inférieurs, sur lesquels ils exercent le droit de persuader, ce qui est, parmi eux, ce que le droit de commander est dans le gouvernement politique. Ce second empire me paraît même d'un ordre d'autant plus élevé, que les esprits sont d'un ordre plus élevé que les corps ; et d'autant plus équitable qu'il ne peut être départi et conservé que par le mérite, au lieu que l'autre peut l'être par la naissance ou la fortune. Il faut donc avouer que chacun de ces empires est grand en soi ; mais, madame, que Votre Majesté me permette de le dire, elle n'y est pas blessée ; l'un sans l'autre me paraît défectueux. Quelque puissant que soit un monarque, il manque quelque chose à sa gloire, s'il n'a la prééminence de l'esprit ; et, quelque éclatant que soit un sujet, sa condition est toujours rabaisée par sa dépendance. Les hommes qui désirent naturellement ce qui est le plus parfait, avaient jusqu'ici continuellement aspiré à rencontrer ce souverain par excellence. Tous les rois et tous les savants en étaient autant d'ébauches, qui ne remplissaient qu'à demi leur attente ; ce chef-d'œuvre était réservé à notre siècle. Et afin que cette grande merveille parût accompagnée de tous les sujets possibles d'étonnement, le degré où les hommes n'avaient pu atteindre est rempli par une jeune Reine, dans laquelle se rencontrent ensemble l'avantage de l'expérience avec la tendresse de l'âge [4], le loisir de l'étude avec l'occupation d'une royale naissance, et l'éminence de la science avec la faiblesse du sexe. C'est Votre Majesté, madame, qui fournit à l'univers cet exemple unique qui lui manquait ; c'est elle en qui la

puissance est dispensée par les lumières de la science, et la science relevée par l'éclat de l'autorité. C'est cette union si merveilleuse qui fait que, comme Votre Majesté ne voit rien qui soit au-dessus de sa puissance, elle ne voit qui rien aussi qui soit au-dessus de son esprit, et qu'elle sera l'admiration de tous les siècles. Régné donc, incomparable princesse, d'une manière toute nouvelle ; que votre génie vous assujettisse tout ce qui n'est pas soumis à vos armes ; régné par le droit de la naissance, pendant une longue suite d'années, sur tant de triomphantes provinces ; mais régné toujours par la force de votre mérite sur toute l'étendue de la terre. Pour moi, n'étant pas né sous le premier de vos empires, je veux que tout le monde sache que je fais gloire de vivre sous le second ; et c'est pour le témoigner que j'ose lever les yeux jusqu'à ma Reine, en lui donnant cette première preuve de ma dépendance. Voilà, madame, ce qui me porte à faire à Votre Majesté ce présent, quoique indigne d'elle. Ma faiblesse n'a pas arrêté mon ambition. Je me suis figuré qu'encore que le seul nom de Votre Majesté semble éloigner d'elle tout ce qui lui est disproportionné, elle ne rejette pas néanmoins tout ce qui lui est inférieur ; autrement sa grandeur serait sans hommages, et sa gloire sans éloges. Elle se contente de recevoir un grand effort d'esprit, sans exiger qu'il soit l'effort d'un esprit grand comme le sien. C'est par cette condescendance qu'elle daigne entrer en communication avec le reste des hommes ; et toutes ces considérations jointes me font lui protester, avec toute la soumission dont l'un des plus grands admirateurs de ses héroïques qualités est capable, que je ne souhaite rien avec tant d'ardeur, que de pouvoir être adopté, madame, de Votre Majesté, pour son très humble, très obéissant et très fidèle serviteur.

BLAISE PASCAL.

Peu de temps après cette lettre, lorsque Pascal atteignait l'âge de trente ans, il se fit dans sa vie un très grand changement. La cruelle maladie dont il est mort si jeune, commençait à le tourmenter. Il avait une sœur religieuse à Port-Royal des Champs. A la persuasion de cette pieuse fille, il renonça aux sciences humaines, pour ne s'occuper que de son salut. Il se lia spécialement avec les deux coryphées de Port-Royal, Antoine Arnauld et Pierre Nicole. Lorsque la Sorbonne fut soulevée contre Arnauld par l'influence du parti jésuitique, Pascal fut naturellement appelé à la défense de cet illustre docteur, son ami intime. Ce fut l'occasion de ces dix-huit Lettres, composées par Pascal, mais revues avec soin par Arnauld et par Nicole, qui lui en avaient aussi fourni les

matériaux.

La perfection de ce chef-d'œuvre de notre langue s'explique aisément par le concours des efforts de ces trois grands collaborateurs ; mais la perfection particulière du style de Pascal tient à la manière dont il travaillait. Nicole nous a mis dans la confiance de ce rare génie, par quelques mots de l'éloge latin qu'il lui a consacré. On y voit qu'il s'était fait un art et des règles au-dessus de l'art commun et des règles vulgaires qu'on trouve dans les livres ; qu'il en avait trouvé les principes secrets dans la nature ; qu'il se servait heureusement de cette doctrine exquise pour juger ses ouvrages et ceux des autres : aussi, quand il voulait examiner à fond et à la rigueur certains écrits qui passaient alors pour avoir beaucoup d'élégance, il y montrait au doigt et à l'œil tant de taches, que ceux à qui ces mêmes écrits avaient paru si agréables se repentaient de leur indulgence, et rétractaient volontiers leur première approbation. Mais cette sévérité qu'il déployait rarement à l'égard des ouvrages des autres, il ne manquait jamais de l'exercer sur les siens ; de manière que la même rédaction que tout le monde avait jugée parfaite au premier coup d'œil, Pascal, plus difficile pour lui-même, n'hésitait pas de la retravailler et de la recommencer entièrement jusqu'à six ou dix reprises ; tant il sortait à l'envi, du sein de cette âme si féconde, des pensées nouvelles qui se présentaient en foule, et qui étaient toutes plus fleuries et plus ornées les unes que les autres ! [5]

Nous ne nous flattons pas d'avoir rendu toute la force du latin de Nicole ; mais en voilà le sens. Nicole dit aussi, en parlant des *Provinciales* : « Il était souvent vingt jours entiers sur une seule lettre. Il en recommençait même quelques-unes jusqu'à sept ou huit fois, afin de les mettre au degré de perfection que nous les voyons. » (*Histoire des Provinciales*, dans la préface de Wendrock.)

De tout ce que nous venons de dire, on doit conclure que le style de Pascal était surtout le résultat d'une raison très cultivée ; c'est une nouvelle preuve de la vérité du vers d'Horace, qu'on ne saurait trop méditer,

Scribendi recte sapere est et principium et fons ;

et de la sagesse du conseil que Boileau donne à tous les auteurs, dans cet autre vers, qu'on oublie trop souvent,

Avant donc que d'écrire, apprenez à penser.

Ces Lettres, ainsi travaillées, méritèrent leur grand succès. Elles parurent d'abord séparément, et furent appelées les Petites Lettres, parce que chacune ne contenait qu'une feuille d'impression de huit pages *in-4°*., excepté les trois dernières qui sont un peu plus

étendues. Les Elzeviers les réunirent et en donnèrent une jolie édition, sous le titre de *Cologne*, 1657, in-12. On leur fit les honneurs de la polyglotte ; car il y en eut une belle édition en quatre langues, 1684, in-8°. Elles furent lues dans ces quatre langues, au Conclave de 1689.

La publication de ces Lettres fit tomber dans le mépris les ouvrages des casuistes relâchés. La *Théologie morale d'Escobar*, qui avait été imprimée trente-neuf fois, comme bonne, avant les *Provinciales*, fut imprimée une quarantième fois après, comme mauvaise. La Fontaine dit alors, dans une *Ballade* qui fut fort courue :

Veut-on monter sur les célestes tours ?
Escobar fait un chemin de velours ;

et le nom de ce jésuite fournit même à notre langue un verbe familier (escobarde), qui n'est pas plus honorable pour l'auteur qui l'a fait naître, que le mot de machiavélisme n'est flatteur pour la mémoire de Machiavel.

On peut voir ce que Boileau, Racine, Voltaire, et tous nos critiques ont dit de la perfection du style des *Provinciales*. C'est un concert d'éloges si unanime, qu'il est impossible d'y rien ajouter. Les jésuites, atterrés du succès de ce livre, furent quarante ans sans oser y répondre en forme ; car eux-mêmes comptaient pour rien la mauvaise réplique publiée par le père Annat, sous ce titre : *La bonne-foi des Jansénistes*. Depuis, on prétend qu'ils avaient eu recours à la plume de Bussi-Rabutin, qui, après avoir essayé cette entreprise, jugea qu'il était impossible d'y réussir. En 1694, le père Daniel, aidé, à ce qu'on dit, de Bouhours et d'un autre, hasarda ses *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les lettres au Provincial* : le père Jouvenci les traduisit en latin ; mais les jésuites se hâtèrent de supprimer ce livre qui venait, après coup, rallumer des querelles non encore assoupies. Daniel avait voulu réfuter Perrault, qui, dans son *Parallèle des anciens et des modernes*, avait donné de grands éloges aux *Lettres Provinciales*. D'autres voulurent réfuter Daniel ; et, dès 1696, il parut une apologie victorieuse des *Provinciales*, par Matthieu Petit-Didier, bénédictin de Lorraine ; ainsi, tout le fruit de l'ouvrage du jésuite Daniel fut de réveiller l'attention en faveur de celui de Pascal, de faire réimprimer les lettres qu'on voulait combattre, et de leur procurer, en quelque sorte, un nouveau succès et une seconde existence.

Ce n'est pas que l'on n'eût cherché, du vivant de Pascal même, à lui inspirer quelques alarmes, ou du moins quelques scrupules sur la nature satirique et hardie de cette immortelle production. Il manquerait quelque chose à l'histoire de ces lettres, si nous ne

rapportions ici les réponses que Pascal fit lui-même à ces objections, dans une conversation qu'il eut un an avant sa mort, et dont on nous a conservé le récit.

On m'a demandé, dit-il, si je ne me repens pas d'avoir fait les *Provinciales*. J'ai répondu que, bien loin de m'en repentir, si j'étais à les faire, je les ferais encore plus fortes.

On m'a demandé pourquoi j'ai mis le nom des auteurs où j'ai pris toutes ces propositions abominables que j'y ai citées. J'ai répondu que, si j'étais dans une ville où il y eût douze fontaines, et que je susse certainement qu'il y en eût une d'empoisonnée, je serais obligé d'avertir tout le monde de n'aller point puiser de l'eau à cette fontaine ; et, comme on pourrait croire que c'est une pure imagination de ma part, je serais obligé de nommer celui qui l'a empoisonnée, plutôt que d'exposer toute une ville à s'empoisonner.

On m'a demandé pourquoi j'ai employé un style agréable, railleur, et divertissant. J'ai répondu que, si j'avais écrit d'un style dogmatique, il n'y aurait eu que les savants qui auraient lu ces Lettres, et ceux-là n'en avaient pas besoin, en sachant pour le moins autant que moi là-dessus ; ainsi j'ai cru qu'il fallait écrire d'une manière propre à faire lire mes Lettres par les femmes et les gens du monde, afin qu'ils connussent le danger de toutes ces maximes et de toutes ces propositions qui se répandaient alors, et dont on se laissait facilement persuader.

On m'a demandé si j'ai lu moi-même tous les livres que j'ai cités. J'ai répondu que non. Certainement il aurait fallu que j'eusse passé une grande partie de ma vie à lire de très mauvais livres. J'ai lu deux fois Escobar tout entier ; et, pour les autres, je les ai fait lire par quelques-uns de mes amis ; mais je n'en ai pas employé un passage sans l'avoir lu moi-même dans le livre cité, examiné la matière sur laquelle il est avancé, et lu ce qui précède et ce qui suit, pour ne point hasarder une objection pour une réponse, ce qui aurait été reprochable et injuste.

Ici notre tâche serait finie, si nous ne devions porter encore notre examen sur les critiques littéraires dont le style des *Provinciales* a paru susceptible.

Des reproches qu'on a faits,

1°. au style des *Provinciales* ; 2°, à la réforme qui s'est opérée dans la langue, et dont ce livre passe pour être le premier modèle.

Il faut que la difficulté d'écrire purement en français soit bien grande, puisqu'en y regardant de près on peut trouver à reprendre, même dans le chef-d'œuvre de Pascal.

Il n'a pas tenu au père Daniel de détruire, à cet égard, la réputation de ces Lettres ; il a employé près de trente pages à faire l'anatomie de la première, et il prétend que l'auteur manque tout à la fois à la pureté du langage et à l'art du dialogue ; mais il ne le prouve pas, et ne fait guère que des chicanes minutieuses sur des *qui* et des *que* trop près les uns des autres, comme dans cette phrase de la première Lettre :

« Si je ne craignais d'être aussi téméraire, je crois *que* je suivrais l'avis de la plupart des gens *que* je vois, *qui*, ayant cru jusqu'ici sur la foi publique, *que* ces propositions sont dans Jansénius, commencent à se défier du contraire, par le refus bizarre qu'on fait de les montrer, *qui* est tel *que* je n'ai encore vu personne *qui* m'ait dit les y avoir vues. » ([6])

Condorcet a fait un *Éloge de Pascal*, où il propose en ces mots ses doutes sur le même sujet :

Si l'on osait trouver des défauts au style des *Provinciales*, on lui reprocherait de manquer quelquefois d'élégance et d'harmonie ; on pourrait se plaindre de trouver dans le dialogue un trop grand nombre d'expressions familières et proverbiales qui maintenant paraissent manquer de noblesse.

Condorcet justifie son assertion par la note suivante :

Ce jugement, dit-il, paraîtra peut-être trop sévère. Voici cependant quelques passages qui pourraient le justifier.

« Je les viens de quitter sur cette dernière raison pour vous écrire ce récit, *par ou* vous voyez qu'il ne s'agit *d'aucun* des points suivants, et *qu'ils ne sont* condamnés de part ni d'autre.

« De sorte qu'il n'y a plus que le mot de *prochain*, dans aucun sens, qui *court risque*.

« Mais je vois qu'elle ne fera point d'autre mal que de rendre la Sorbonne moins considérable par ce procédé, *qui lui* ôtera l'autorité *qui lui* est nécessaire en d'autres rencontres.

« Le bon père, se trouvant aussi empêché de soutenir son opinion *au regard* des justes qu'*au regard* des méchants, ne perdit pas courage.

« Comme je fermais la lettre que je vous ai écrite, *je fus visité* par M. N***, notre ancien ami, le plus heureusement du monde pour ma curiosité, car il est très informé des questions du temps ; il sait parfaitement le secret des jésuites, *chez qui* il est à toute heure, et

avec les principaux. »

Condorcet ajoute que « quand Pascal, après avoir cité un passage des casuistes jésuites, demande sérieusement si ce sont *des Chrétiens* ou *des Turcs qui parlent* ; si *leurs textes sont des inspirations de l'Agneau*, ou *des abominations suggérées par le Dragon* ; quand, après avoir rapporté je ne sais quelles sottises du père Le Moyne, il s'écrie : *Cette comparaison vous paraît-elle fort chrétienne dans une bouche qui consacre le corps adorable de Jésus-Christ* ; quand il fait un long parallèle de *Jésus* et du *Diable* ; quand, pour s'excuser d'avoir plaisanté les jésuites, il rapporte que *Dieu le père s'est moqué d'Adam* dans le paradis terrestre, et *qu'au jour du jugement il plaisantera les damnés*, etc. ; on est obligé de convenir que ces traits ne sont ni d'assez bon goût, ni d'assez bon sens. Il ne faut pas accuser notre auteur de manquer de respect à Pascal, en remarquant quelques défauts, etc. »

Le marquis d'Argens s'était déjà récrié avec force contre l'apologie que Pascal a faite de son style railleur et satirique. « Est-il possible, dit-il, qu'un homme qui avait autant de génie, de science et d'érudition, ait voulu justifier les excès les plus criminels par les choses les plus respectables ? Non content de rendre les prophètes et les saints des plaisants antiques, il n'a pas tenu à lui qu'on n'ait cru que Dieu même avait donné des exemples qui autorisaient les plaisanteries les plus piquantes. C'est là une preuve bien évidente qu'il n'est rien qu'un auteur qui suit sa passion ne croie pouvoir justifier. » [7]

Ces reproches, plus ou moins fondés, n'empêchent pas que les *Lettres Provinciales* ne soient encore le meilleur ouvrage en prose du siècle de Louis XIV, comme Boileau l'a décidé et proclamé hautement ; mais, par cette raison-là même, il serait bien à désirer que l'Académie Française réalisât l'idée qu'elle a eue si souvent de faire des remarques de grammaire et de goût sur nos auteurs classiques, et qu'elle commençât, pour la prose, par l'examen des *Lettres Provinciales*. Quel service elle rendrait à la littérature !

Mais en convenant du mérite et de la prééminence de cet ouvrage, que faut-il penser des plaintes de plusieurs écrivains célèbres contre l'excès de la réforme opérée dans la langue après l'établissement de l'Académie Française, réforme dont Vaugelas avait proposé les règles, et dont les *Provinciales* de Pascal furent la plus solennelle et la première exécution ? Chapelle, dans une lettre en vers à mademoiselle de Saint-Christophe, se plaint de l'épuration de la langue par l'Académie Française :

Tant excelliez en ce patois,
(Comme en tout autre êtes habile !
On dit ce qu'on veut dans ce style,
Et non dans notre beau français
Que messieurs de l'Académie
Ont tant décharné, que leurs lois
L'ont fait du français la momie, etc.

Racine, La Bruyère, Fénelon, Bayle et Rollin regrettent tous la naïveté et l'énergie de la langue d'Amyot. Et la même opinion a été fortement exprimée par un savant anonyme, du temps même de Louis XIV, dans ces réflexions sur l'usage de la langue française, qui méritent d'être plus connues.

Examen de cette question :

Si l'on a corrompu la langue française depuis le temps d'Amyot.
(Extrait de la Bibliothèque universelle et historique de l'année 1687.)

Vaugelas a eu sans doute raison de dire que l'usage de la cour et des bons auteurs était l'arbitre souverain de la langue française. C'est un principe incontestable ; mais il est cause que le français que l'on parle aujourd'hui est, au goût de bien des gens, inférieur à celui que l'on parlait du temps d'Amyot. Cela paraîtra peut-être un paradoxe à ceux qui n'ont pas fait assez de réflexion sur le changement qui est arrivé à notre langue depuis ce temps-là ; mais voici les raisons sur lesquelles on se fonde.

Pendant que la langue grecque et la langue latine étaient florissantes, l'usage des personnes de qualité en était l'arbitre aussi-bien qu'aujourd'hui. Mais, dans ces heureux temps, les gens de qualité se faisaient honneur d'étudier leurs langues avec plus de soin que nous ne le faisons présentement qu'elles sont mortes. Ils lisaient soigneusement les poètes et les livres de ceux qui avaient écrit en prose, avec l'approbation de leur siècle. Ils tâchaient d'imiter ce qu'ils avaient de bon, et d'éviter les fautes qu'ils pouvaient avoir commises. Ils étudiaient outre cela toutes sortes de sciences, et s'entretenaient souvent de sujets sérieux. Enfin ils passaient leur vie également dans l'étude des choses et dans celle des mots. C'est ce qui a rendu ces deux langues, et particulièrement la grecque, si douces, si fortes, et si étendues en même temps. Pour parler de tout avec facilité, il fallait nécessairement avoir une infinité de mots ; et il fallait parler et écrire correctement et avec quelque politesse, si l'on voulait passer pour une personne bien élevée. Ceux qui ont quelque connaissance de l'ancienne Grèce et du siècle de Cicéron et d'Auguste, savent qu'il n'y a point d'exagération dans ce que l'on vient de dire. On sait aussi que, dans les siècles suivants où l'on négligea l'étude des sciences et des belles-lettres parmi les gens de qualité, la langue latine perdit et sa politesse et son abondance, ce

qui arriva aussi à la langue grecque, quoiqu'elle se soit conservée dans sa pureté plus longtemps que la latine. Mais au moins, et dans l'une et dans l'autre, il était permis d'imiter dans les livres, autant qu'on le pouvait, les auteurs qui avaient écrit dans les siècles de pureté, et de prendre leurs mots et leurs phrases, sans se mettre en peine si le langage présent des personnes ignorantes s'y accommodait, ou non. Les écrits des auteurs des bons siècles avaient si bien fixé l'usage, pour ce qui regarde les livres, qu'il ne changeait point, quoique le langage commun fût changé. Du temps de Lactance, par exemple, et de Sulpice Sévère, on ne parlait ni on n'écrivait communément comme ils ont écrit ; cependant on admirait leur style, parce qu'ils l'avaient formé sur les auteurs de la pure latinité.

Voilà en peu de mots l'histoire de l'usage des langues grecque et latine. Tout le contraire est arrivé à l'égard de l'usage de la langue française : quand on a commencé à la cultiver, c'a été véritablement à l'occasion de la renaissance des belles-lettres, sous le règne de François 1^{er}. Mais les princes et les personnes de la première qualité n'ont guère plus étudié, depuis ce temps-là, qu'auparavant. La noblesse a employé tout son temps à jouer, ou à s'entretenir avec des femmes. Elle a regardé l'étude sérieuse des sciences et des belles-lettres plutôt comme une pédanterie, que comme une occupation digne des gentilshommes ; et si quelques personnes de qualité s'y sont appliquées, ce n'a été pour l'ordinaire que pour en acquérir une connaissance très superficielle. Ces lumières confuses et générales n'ont pas laissé de les remplir d'une sottise vanité qui leur a fait mépriser les connaissances exactes, comme s'ils en avaient effectivement découvert le néant, après les avoir pénétrées à fond. Ils ont cru que c'était parler avec esprit que de parler de tout d'une manière vague et superficielle sans venir jamais à rien de distinct et de solide. Enfin, on a vu les personnes du premier ordre passer leur vie dans les plaisirs et les divertissements, et faire consister ce qu'on appelle le bel esprit à entretenir agréablement une femme dont les lumières bornées se trouvaient à peu près de la même étendue que les leurs. Cependant l'usage de ces gens-là n'a pas moins été la règle de la langue française que s'ils avaient été très savants, et qu'ils se fussent appliqués avec soin à l'étudier. Les auteurs les plus estimés ont cru les devoir imiter, particulièrement en notre siècle, où l'on s'est fait une règle d'écrire comme on parle, et de ne parler presque jamais que de bagatelles, à l'imitation des personnes de qualité.

Cette conduite de la nation française a ôté à notre langue l'abondance des mots et des phrases, la force de l'expression et la cadence majestueuse des périodes que l'on remarque dans les

langues grecque et latine.

1. Pour reconnaître que la langue française est fort appauvrie, il ne faut que lire Amyot, ou quelques autres livres comme les siens, où l'on trouvera une infinité de mots qui ne sont plus en usage, sans qu'on leur en ait substitué d'autres. Il est vrai que pour l'ordinaire nous avons d'autres mots pour exprimer la même chose ; mais nos pères les avaient aussi, et, outre cela, ceux que nous avons retranchés.

Ceux qui écrivent s'aperçoivent souvent qu'ils auraient besoin de ces mots qui ont vieilli ou qui vieillissent, quoique dans la conversation on ne s'en aperçoive point, parce qu'on ne fait pas difficulté de redire plusieurs fois le même mot. Les dames surtout se mettent peu en peine de varier leurs expressions ; et les cavaliers, qui sont aussi savants qu'elles, ne s'en soucient guère plus.

Il en est des phrases de même que des mots. Il était autrefois permis d'en transposer un peu l'ordre, de mettre le verbe à la fin, et de retrancher les articles, sans qu'il fût défendu de ranger les mots comme nous le faisons présentement, et de mettre aussi les articles. Mais nous n'avons plus la même liberté, ni par conséquent le moyen de varier nos expressions autant qu'on le pouvait faire autrefois. Outre cela, nous n'osons pas prendre la même hardiesse à l'égard des métaphores que l'on remarque dans nos bons auteurs du siècle passé (Montaigne, etc.), et du commencement de celui-ci (Balzac, etc.). Notre langue est devenue à cet égard non-seulement chaste, mais même précieuse, si j'ose m'exprimer ainsi.

2. Ce qu'on appelle l'ordre naturel de la phrase, c'est-à-dire celui de la construction, selon lequel on place le nominatif le premier, et ensuite le verbe, et enfin le cas (régime ou complément), ce qui est presque perpétuel en français ; cet ordre, dis-je, rend souvent notre langue plate et languissante, comme on peut le voir en la comparant à la latine, ainsi que M. l'abbé Danet l'a montré dans la judicieuse préface de son *Dictionnaire latin*.

3. Dans la conversation, on ne s'attache point à faire des périodes justes. Les personnes du grand monde ne savent même ordinairement ce que c'est ; de sorte que leurs discours ne sont que de petites phrases coupées, où chaque période, si l'on peut lui donner ce nom, est une seule expression qui ne contient qu'un, seul verbe et qu'un seul régime. Il est arrivé de là que ceux qui ont voulu écrire comme parlent les gens du bel air, n'ont fait qu'entasser phrases sur phrases, sans y mettre aucune liaison et sans se soucier de la cadence. Dans les histoires mêmes et dans les narrations, on se sert d'un style si coupé, qu'on ne peut plus raconter une chose avec la même grâce et la même force que nos anciens historiens l'ont racontée. C'est ce qui a fait avouer à l'illustre

M. Racine qu'un événement qui est dans le *Plutarque* d'Amyot a une grâce dans le style de ce vieux traducteur que l'on ne saurait égaler dans notre langue moderne. On peut lire cet endroit dans la préface de son *Mithridate*, et essayer si l'on pourra venir à bout de ce que M. Racine a déclaré lui être impossible.

C'est ainsi que le bel usage de la langue française l'a enrichie depuis cent ans. Ce n'est pas qu'on veuille nier qu'elle ne se soit embellie à quelques égards, ou blâmer ceux qui suivent l'usage moderne ; mais on soutient qu'à tout compter elle a plus perdu qu'elle n'a gagné, et — que si l'on parle comme font les autres, ce ne doit pas être dans la pensée que nous parlions mieux que nos pères, mais que c'est un mal nécessaire, et auquel on ne saurait remédier. Peut-être que notre postérité, plus heureuse que nous, réunira dans son style toutes les richesses et toutes les beautés que notre langue a possédées et perdues depuis qu'on a commencé à la polir. C'est ainsi que font les Italiens, qui, en suivant le style d'aujourd'hui, ne laissent pas de regarder comme des mots et des tours de leur langue ceux dont Pétrarque et Boccace se sont servis, quoiqu'ils ne soient plus dans la bouche des dames et des cavaliers. Ils ne font pas difficulté de les employer, au moins dans leur poésie, et d'en conserver ainsi l'usage parmi les savants, malgré l'ignorance de ceux qui ne lisent pas les ouvrages de leurs anciens auteurs.

Il ne laisse pas d'y avoir du vrai dans ces réflexions, quoique tout n'en soit pas également incontestable.

A peu près dans le même temps, Danet avait décrié notre langue, dans la préface d'un dictionnaire où il la mettait fort au-dessous de la langue latine. Il comparait du français très plat à du latin plus choisi. Cette manière d'argumenter a été renouvelée par Pluche et par quelques autres. Voltaire y a répondu victorieusement dans ses *Questions sur l'Encyclopédie* [8] ; mais, sous Louis XIV même, un célèbre avocat au parlement de Paris [9], indigné contre ceux qui affectaient encore de rabaisser notre langue, publia un *Discours sur le génie de la langue française* ; et nous devons aussi en donner une idée.

« L'auteur s'en prend surtout aux traducteurs, qui ont cherché à s'excuser aux dépens de leur langue, et qui ont demandé grâce pour elle, comme si elle n'était pas assez riche, ni assez féconde, pour exprimer les beautés de l'original. Il les blâme d'accuser la langue française de la faiblesse et de la stérilité qui est dans leur génie, et de rejeter sur elle les fautes dont ils devraient se charger eux-mêmes. Il croit que cette langue peut soutenir noblement les traits les plus hardis de la plus sublime éloquence ; car elle est simple sans bassesse, libre sans indécence, élégante et fleurie sans fard, majestueuse sans faste, harmonieuse sans enflure, délicate

sans mollesse, abondante sans barbarie, et énergique sans rudesse. Elle ne souffre ni les synonymes inutiles, ni les épithètes superflues ; elle bannit les périphrases trop longues, les hyperboles trop hardies, et les métaphores outrées, et toutes ces fougues d'imagination, et ces transports déréglés qui donnent dans le galimatias. Elle ne prend point pour des ornements de froides antithèses, de ridicules allusions, des équivoques, des pointes ou des jeux de mots ; bien loin d'approuver ce badinage, elle ne pardonne pas même un style trop fleuri, des locutions trop ornées ou trop figurées, des phrases trop brillantes, des périodes trop étudiées et trop compassées. En un mot, son caractère principal, c'est la netteté et la clarté dans le discours ; c'est en quoi elle excelle par-dessus toutes les langues. Elle évite avec soin tout ce qui peut laisser quelque doute et quelque ambiguïté. Elle ne veut point devoir sa cadence et l'arrondissement de ses périodes à des transpositions, ni à un arrangement bizarre, ni à ces inversions qui causent tant d'embarras et tant d'obscurité dans la langue latine. Elle épargne à l'esprit jusqu'aux moindres efforts ; le nominatif précède toujours le verbe, et le verbe marche toujours devant les cas obliques qu'il régit [10]. Elle expose les pensées dans le même ordre que l'imagination les a conçues, et cette construction naturelle ne fatigue point le lecteur. Il n'y a point de langue dont le tour soit plus simple, plus facile et plus naïf ; il n'y en a point qui réussisse plus heureusement à copier les pensées, à lier les expressions aux choses avec une juste proportion, et à observer exactement toutes les bienséances.

« Après cela, il est évident que les traducteurs ne doivent point faire leur apologie, en ravalant la langue française au-dessous de la latine. On a beau dire qu'ils font des paraphrases ou des commentaires plutôt que des versions, et qu'ils ne sauraient garder la brièveté du latin, qui dit en un mot ce que le français ne peut exprimer que par circonlocution ; le français n'a-t-il pas aussi ses expressions courtes et significatives, que le latin ne peut abrégé ? De plus, cette brièveté tant vantée n'est pas toujours une perfection : on n'est point trop long, quand on ne dit rien de superflu, et qu'en retranchant exactement les paroles perdues, toutes celles qui composent la phrase sont nécessaires, pour mettre la pensée dans tout son jour. Bien loin que cette abondance qu'on nous reproche soit un défaut, c'est un avantage de la langue française, qui, préférant la clarté à tout le reste, veut qu'on développe nettement tout ce qu'on pense, et qu'on le présente à l'esprit sans embarras. Comme elle ne souffre rien d'obscur, ni de confus, elle ne s'accommode ni de ces fréquentes parenthèses qui interrompent le discours, ni de ces phrases tronquées dont il faut deviner le sens, et

qu'on n'entend qu'après y avoir longtemps rêvé. Tout ce qui a besoin de réflexion pour être compris, tout ce qui demande de l'application pour être entendu, ne convient point au génie vif et prompt de la nation française.

« Il est vrai encore qu'il est nécessaire de tempérer en français les figures et les métaphores trop poussées en latin ; mais il ne faut point regarder comme un défaut de notre langue ce qui est l'effet de ce goût raisonnable qui lui est propre, et qui ne s'éloigne jamais de la nature et de la vérité.

« Si les défenseurs de la latinité voulaient juger équitablement, et rabattre un peu de la vénération qu'on leur a imprimée pour les anciens, ils reconnaîtraient de bonne foi que si le latin traduit perd quelques-unes de ses beautés, il en est quelquefois dédommagé par des expressions françaises très élégantes et très heureuses. On pourrait défier les latins à leur tour de traduire tel de nos bons ouvrages français : il leur échapperait peut-être bien des grâces et bien des finesses que la langue latine ne saurait exprimer. »

Soyons donc justes pour nous-mêmes ! ne calomnions pas les ressources de notre langue, faute de les connaître ! Sachons jouir de ce que nous avons, sans nous plaindre au hasard de ce qui pourrait nous manquer ! On ne saurait tout réunir. Les langues sont des méthodes analytiques, plus ou moins parfaites. La nôtre est éminemment douée de ce privilège ; elle semble être calculée exprès pour la lucidité de l'élocution. Or cette clarté qu'elle possède par excellence, est peut-être incompatible avec les autres qualités dont on peut regretter qu'elle soit privée. Nous pouvons convenir des obstacles qu'elle oppose à l'enthousiasme du poète et à la véhémence de l'orateur, quoiqu'elle leur permette les longues périodes qui lui conviennent mal dans le discours ordinaire. Les articles l'embarrassent, les inversions la troublent, les ellipses lui répugnent, la moindre impropiété dans les termes l'effarouche ; enfin, sa syntaxe, asservie à l'ordre naturel, ne peut presque rien déranger dans la marche des mots, sans s'exposer à rompre la liaison des idées ; chargée de tant de chaînes, elle doit procéder avec plus de lenteur que les langues transpositives ; mais ce qu'elle perd sur la célérité du mouvement, elle le regagne par l'éclat de la lumière. Elle rend la raison et la vérité comme transparentes ; elle en est le miroir le plus exact ; car son génie ne se prête ni aux pensées louches, ni aux phrases équivoques, ni aux arguments captieux. Elle n'admet rien d'embrouillé, avantage inappréciable qui la rend plus propre qu'aucun autre idiome connu à être, dans la société et la conversation, l'écho familier de la confiance ; dans les affaires publiques et privées, l'interprète fidèle de la justice ; dans les sciences, les lettres et les arts, l'organe méthodique de la

philosophie.

Notre langue, à ce titre, était l'instrument le plus propre à être manié par un homme tel que Pascal. Ce grand homme avait fait un *Traité de l'esprit géométrique*, dont Arnauld a tiré plusieurs règles de l'Art de penser [11]. Ces règles, destinées à former le jugement, étaient surtout à l'usage de celui qui les avait établies ; mais on peut dire que son génie était bien secondé ici par le génie particulier de notre langue. Pascal ne voulait rien admettre qui ne fût démontré jusqu'à l'évidence ; et notre langue aussi ne tolère dans les paroles rien qui puisse obscurcir la pensée : on ne peut tergiverser avec elle ; elle veut qu'on soit clair, à quelque prix que ce puisse être, dût-on même, pour atteindre à ce but unique, suivre à la lettre le grand précepte de Boileau :

Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage ;
Polissez-le sans cesse, et le repolissez.

Ce fut aussi par ce moyen, ce fut avec cette arme victorieuse que Pascal sortit triomphant de la lutte qu'il soutint contre les sophismes et les paralogismes derrière lesquels se retranchaient les opinions probables, les restrictions mentales et tous les autres subterfuges de la morale relâchée. Ces ténébreuses doctrines avaient pu passer longtemps à la faveur du vague et de l'obscurité dont les enveloppait le latin de l'école ; mais elles ne purent soutenir le jour que répandit sur elles la rectitude lumineuse de la langue française.

Attachons-nous donc à l'étude de cette langue de la raison, dans laquelle nous avons tant d'ouvrages classiques, tous venus à la suite des *Provinciales* ; mais ces chefs-d'œuvre ne doivent pas nous faire oublier les autres bons ouvrages français, qui étaient venus précédemment à la suite du *Plutarque* d'Amyot.

Ces réflexions doivent servir du moins à nous justifier du soin que nous avons pris d'esquisser, quoique d'une manière rapide et imparfaite, le tableau des bons ouvrages en prose qui parurent dans notre langue à l'époque de François I^{er}. La poésie française employé quelquefois le dialecte de Marot. Nous ne demandons pas que la prose reprenne aussi le langage d'Amyot ; ce serait pousser trop loin la passion de cet archaïsme que notre goût moderne ne supporte qu'à peine dans les vers même d'Hamilton et de J.-B. Rousseau, quoiqu'il ait tant de grâce dans ceux de La Fontaine ; mais nous désirons que l'on recherche, que l'on étudie, que l'on relise enfin les auteurs du seizième siècle ; que l'on tienne note de celles de leurs expressions qu'on a eu tort de laisser perdre, et que l'on s'attache à les faire revivre, sans s'écarter néanmoins de la forme sage et précise que Pascal a imprimée à notre prose dans cet

admirable livre des *Provinciales*, dont Bossuet a pu envier la composition, et qui a eu la gloire de fixer la langue.

François de NEUFCHATEAU^[12].

Première lettre. Des disputes de Sorbonne

*et de l'invention du Pouvoir prochain, dont les molinistes se servirent
pour faire conclure la censure de M. Arnauld.*

De Paris, ce 23 janvier 1656.

MONSIEUR,

Nous étions bien abusés. Je ne suis détrompé que d'hier ; jusque-là j'ai pensé que le sujet des disputes de Sorbonne était bien important, et d'une extrême Conséquence pour la religion. Tant d'assemblées d'une compagnie aussi célèbre qu'est la Faculté de Théologie de Paris, et où il s'est passé tant de choses si extraordinaires et si hors d'exemple, en font concevoir une si haute idée, qu'on ne peut croire qu'il n'y en ait un sujet bien extraordinaire. Cependant vous serez bien surpris, quand vous apprendrez, par ce récit, à quoi se termine un si grand éclat ; et c'est ce que je vous dirai en peu de mots, après m'en être parfaitement instruit.

On examine deux questions ; l'une de fait, et l'autre de droit.

Celle de fait consiste à savoir si M. Arnauld est téméraire, pour avoir dit dans sa seconde lettre : « Qu'il a lu exactement le livre de Jansénius, et qu'il n'y a point trouvé les propositions condamnées par le feu pape, et néanmoins que, comme il condamne ces propositions en quelque lieu qu'elles se rencontrent, il les condamne dans Jansénius, si elles y sont. »

La question sur cela est de savoir s'il a pu, sans témérité, témoigner par là qu'il doute que ces propositions soient de Jansénius, après que messieurs les évêques ont déclaré qu'elles sont de lui.

On propose l'affaire en Sorbonne. Soixante et onze docteurs entreprennent sa défense, et soutiennent qu'il n'a pu répondre autre chose à ceux qui, par tant d'écrits, lui demandaient s'il tenait que

ces propositions fussent dans ce livre, sinon qu'il ne les y a pas vues, et que néanmoins il les y condamne, si elles y sont.

Quelques-uns même, passant plus avant, ont déclaré que, quelque recherche qu'ils en aient faite, ils ne les y ont jamais trouvées, et que même ils y en ont trouvé de toutes contraires. Ils ont demandé ensuite avec instance que, s'il y avait quelque docteur qui les y eût vues, il voulût les montrer ; que c'était une chose si facile, qu'elle ne pouvait être refusée, puisque c'était un moyen sûr de les réduire tous, et M. Arnauld même : mais on le leur a toujours refusé. Voilà ce qui s'est passé de ce côté-là.

De l'autre part se sont trouvés quatre-vingts docteurs séculiers, et quelque quarante religieux mendiants, qui ont condamné la proposition de M. Arnauld, sans vouloir examiner si ce qu'il avait dit était vrai ou faux ; et ayant même déclaré qu'il ne s'agissait pas de la vérité, mais seulement de la témérité de sa proposition.

Il s'en est de plus trouvé quinze qui n'ont point été pour la censure, et qu'on appelle indifférents.

Voilà comment s'est terminée la question de fait, dont je ne me mets guère en peine : car, que M. Arnauld soit téméraire, ou non, ma conscience n'y est pas intéressée. Et si la curiosité me prenait de savoir si ces propositions sont dans Jansénius, son livre n'est pas si rare, ni si gros, que je ne le puisse lire tout entier pour m'en éclaircir, sans en consulter la Sorbonne.

Mais, si je craignais aussi d'être téméraire, je crois que je suivrais l'avis de la plupart des gens que je vois, qui, ayant cru jusqu'ici sur la foi publique que ces propositions sont dans Jansénius, commencent à se défier du contraire, par le refus bizarre qu'on fait de les montrer, qui est tel, que je n'ai encore vu personne qui m'ait dit les y avoir vues. De sorte que je crains que cette censure ne fasse plus de mal que de bien, et qu'elle ne donne à ceux qui en sauront l'histoire une impression tout opposée à la conclusion ; car, en vérité, le monde devient méfiant, et ne croit les choses que quand il les voit. Mais, comme j'ai déjà dit, ce point-là est peu important, puisqu'il ne s'y agit point de la foi.

Pour la question de droit, elle semble bien plus considérable, en ce qu'elle touche la foi. Aussi j'ai pris un soin particulier de m'en informer. Mais vous serez bien satisfait de voir que c'est une chose aussi peu importante que la première.

Il s'agit d'examiner ce que M. Arnauld a dit dans la même lettre : « Que la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué à saint Pierre dans sa chute. » Sur quoi nous pensions, vous et moi, qu'il était question d'examiner les plus grands principes de la grâce, comme, si elle n'est pas donnée à tous les hommes, ou bien si elle est efficace ; mais nous étions bien trompés. Je suis devenu grand

théologien en peu de temps, et vous en allez voir des marques.

Pour savoir la chose au vrai, je vis monsieur N., docteur de Navarre, qui demeure près de chez moi, qui est, comme vous le savez, des plus zélés contre les jansénistes : et comme ma curiosité me rendait presque aussi ardent que lui, je lui demandai s'ils ne décideraient pas formellement « que la grâce est donnée à tous, » afin qu'on n'agitât plus ce doute. Mais il me rebuta rudement, et me dit que ce n'était pas là le point ; qu'il y en avait de ceux de son côté qui tenaient que la grâce n'est pas donnée à tous ; que les examinateurs mêmes avaient dit en pleine Sorbonne que cette opinion est *problématique* ; et qu'il était lui-même dans ce sentiment ; ce qu'il me confirma par ce passage, qu'il dit être célèbre, de saint Augustin : « Nous savons que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes. »

Je lui fis excuse d'avoir mal pris son sentiment, et le priai de me dire s'ils ne condamneraient donc pas au moins cette autre opinion des jansénistes qui fait tant de bruit, « que la grâce est efficace, et qu'elle détermine notre volonté à faire le bien. » Mais je ne fus pas plus heureux en cette seconde question. Vous n'y entendez rien, me dit-il ; ce n'est pas là une hérésie : c'est une opinion orthodoxe : tous les thomistes la tiennent ; et moi-même je l'ai soutenue dans ma Sorbonique.

Je n'osai lui proposer mes doutes ; et même je ne savais plus où était la difficulté, quand, pour m'en éclaircir, je le suppliai de me dire en quoi consistait donc l'hérésie de la proposition de M. Arnauld. C'est, me dit-il, en ce qu'il ne reconnaît pas que les justes aient le pouvoir d'accomplir les commandements de Dieu en la manière que nous l'entendons.

Je le quittai après cette instruction ; et, bien glorieux de savoir le nœud de l'affaire, je fus trouver monsieur N., qui se portait de mieux en mieux, et qui eut assez de santé pour me conduire chez son beau-frère, qui est janséniste, s'il y en eut jamais, et pourtant fort bon homme. Pour en être mieux reçu, je feignis d'être fort des siens, et lui dis : Serait-il bien possible que la Sorbonne introduisît dans l'Église cette erreur, « que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements ? » Comment parlez-vous ? me dit mon docteur. Appelez-vous erreur un sentiment si catholique, et que les seuls luthériens et calvinistes combattent ? Et quoi ! lui dis-je, n'est-ce pas votre opinion ? Non, me dit-il, nous l'anathématisons comme hérétique et impie. Surpris de cette réponse, je connus bien que j'avais trop fait le janséniste, comme j'avais l'autre fois été trop moliniste ; mais, ne pouvant m'assurer de sa réponse, je le priai de me dire confidemment s'il tenait « que les justes eussent toujours un pouvoir véritable d'observer les préceptes. » Mon homme s'échauffa

là-dessus, mais d'un zèle dévot, et dit qu'il ne déguiserait jamais ses sentiments pour quoi que ce fût ; que c'était sa créance ; et que lui et tous les siens la défendraient jusqu'à la mort, comme étant la pure doctrine de saint Thomas et de saint Augustin, leur maître.

Il m'en parla si sérieusement, que je n'en pus douter ; et, sur cette assurance, je retournai chez mon premier docteur, et lui dis, bien satisfait, que j'étais sûr que la paix serait bientôt en Sorbonne : que les jansénistes étaient d'accord du pouvoir qu'ont les justes d'accomplir les préceptes ; que j'en étais garant, et que je leur ferais signer de leur sang. Tout beau ! me dit-il ; il faut être théologien pour en voir la fin. La différence qui est entre nous est si subtile, qu'à peine pouvons-nous la marquer nous-mêmes ; vous auriez trop de difficulté à l'entendre. Contentez-vous donc de savoir que les jansénistes vous diront bien que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements : ce n'est pas de quoi nous disputons ; mais ils ne vous diront pas que ce pouvoir soit *prochain* : c'est là le point.

Ce mot me fut nouveau et inconnu. Jusque-là j'avais entendu les affaires ; mais ce terme me jeta dans l'obscurité, et je crois qu'il n'avait été inventé que pour brouiller. Je lui en demandai donc l'explication ; mais il m'en fit un mystère, et me renvoya, sans autre satisfaction, pour demander aux jansénistes s'ils admettaient ce pouvoir *prochain*. Je chargeai ma mémoire de ce terme ; car mon intelligence n'y avait aucune part. Et de peur de l'oublier, je fus promptement retrouver mon janséniste, à qui je dis incontinent, après les premières civilités : Dites-moi, je vous prie, si vous admettez *le pouvoir prochain* ? Il se mit à rire, et me dit froidement : Dites-moi vous-même en quel sens vous l'entendez ; et alors je vous dirai ce que j'en crois. Comme ma connaissance ; n'allait pas jusque-là, je me vis en terme de ne lui pouvoir répondre ; et néanmoins, pour ne pas rendre ma visite inutile, je lui dis au hasard : Je l'entends au sens des molinistes. A quoi mon homme, sans s'émouvoir : Auxquels des molinistes, me dit-il, me renvoyez-vous ? Je les lui offris tous ensemble, comme ne faisant qu'un même corps, et n'agissant que par un même esprit.

Mais il me dit : Vous êtes bien peu instruit. Ils sont si peu dans les mêmes sentiments, qu'ils en ont de tout contraires. Étant tous unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, ils se sont avisés de s'accorder de ce terme de *prochain*, que les uns et les autres diraient ensemble, quoiqu'ils l'entendissent diversement ; afin de parler un même langage, et que, par cette conformité apparente, ils pussent former un corps considérable, et composer un plus grand nombre, pour l'opprimer avec assurance.

Cette réponse m'étonna ; mais, sans recevoir ces impressions

des méchants desseins des molinistes, que je ne veux pas croire sur sa parole, et où je n'ai point d'intérêt, je m'attachai seulement à savoir les divers sens qu'ils donnent à ce mot mystérieux de *prochain*. Il me dit : Je vous en éclaircirais de bon cœur ; mais vous y verriez une répugnance et une contradiction si grossière, que vous auriez peine à me croire. Je vous serais suspect. Vous en serez plus sûr en l'apprenant d'eux-mêmes, et je vous en donnerai les adresses. Vous n'avez qu'à voir séparément un nommé M. Le Moine et le père Nicolaï. Je ne connais ni l'un ni l'autre, lui dis-je. Voyez donc, me dit-il, si vous ne connaissez point quelqu'un de ceux que je vous vais nommer ; car ils suivent les sentiments de M. Le Moine. J'en connus en effet quelques-uns. Et ensuite il me dit : Voyez si vous ne connaissez point des dominicains, qu'on appelle nouveaux thomistes ; car ils sont tous comme le père Nicolaï. J'en connus aussi entre ceux qu'il me nomma ; et, résolu de profiter de cet avis, et de sortir d'affaire, je le quittai, et allai d'abord chez un des disciples de M. Le Moine.

Je le suppliai de me dire ce que c'était qu'*avoir le pouvoir prochain de faire quelque chose*. Cela est aisé, me dit-il ; c'est avoir tout ce qui est nécessaire pour la faire, de telle sorte qu'il ne manque rien pour agir. Et ainsi, lui dis-je, avoir *le pouvoir prochain* de passer une rivière, c'est avoir un bateau, des bateliers, des rames, et le reste, en sorte que rien ne manque. Fort bien, me dit-il. Et avoir le pouvoir prochain *de voir*, lui dis-je, c'est avoir bonne vue, et être en plein jour ; car qui aurait bonne vue dans l'obscurité, n'aurait pas le pouvoir prochain de voir, selon vous, puisque la lumière lui manquerait, sans quoi on ne voit point. Doctement, me dit-il. Et par conséquent, continuai-je, quand vous dites que tous les justes ont toujours le pouvoir prochain d'observer les commandements, vous entendez qu'ils ont toujours toute la grâce nécessaire pour les accomplir ; en sorte qu'il ne leur manque rien de la part de Dieu. Attendez, me dit-il ; ils ont toujours tout ce qui est nécessaire pour les observer, ou du moins pour le demander à Dieu. J'entends bien, lui dis-je ; ils ont tout ce qui est nécessaire pour prier Dieu de les assister, sans qu'il soit nécessaire qu'ils aient aucune nouvelle grâce de Dieu pour prier. Vous l'entendez, me dit-il ; mais il n'est donc pas nécessaire qu'ils aient une grâce efficace pour prier Dieu ? Non, me dit-il, suivant M. Le Moine.

Pour ne point perdre de temps, j'allai aux Jacobins, et demandai ceux que je savais être des nouveaux thomistes. Je les priai de me dire ce que c'est que *pouvoir prochain*. N'est-ce pas celui, leur dis-je, auquel il ne manque rien pour agir ? Non, me dirent-ils. Mais quoi ! mon père, s'il manque quelque chose à ce pouvoir, l'appellez-vous *prochain* ? et direz-vous, par exemple, qu'un homme ait, la

nuît, et sans aucune lumière, *le pouvoir prochain devoir* ? Oui-dà, il l'aurait selon nous, s'il n'est pas aveugle. Je le veux bien, leur dis-je ; mais M. Le Moine l'entend d'une manière contraire. Il est vrai, me dirent-ils ; mais nous l'entendons ainsi. J'y consens, leur dis-je ; car je ne dispute jamais du nom, pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on lui donne. Mais je vois par là que, quand vous dites que les justes ont toujours *le pouvoir prochain* pour prier Dieu, vous entendez qu'ils ont besoin d'un autre secours pour prier, sans quoi ils ne prieront jamais. Voilà qui va bien, me répondirent mes pères en m'embrassant, voilà qui va bien : car il leur faut de plus une grâce efficace qui n'est pas donnée à tous, et qui détermine leur volonté à prier ; et c'est une hérésie de nier la nécessité de cette grâce efficace pour prier.

Voilà qui va bien, leur dis-je à mon tour ; mais, selon vous, les jansénistes sont catholiques, et M. Le Moine hérétique ; car les jansénistes disent que les justes ont le pouvoir de prier, mais qu'il faut pourtant une grâce efficace ; et c'est ce que vous approuvez. Et M. Le Moine dit que les justes prient sans grâce efficace ; et c'est ce que vous condamnez. Oui, dirent-ils ; mais M. Le Moine appelle ce pouvoir, *pouvoir prochain*.

Quoi ! mes pères, leur dis-je, c'est se jouer des paroles, de dire que vous êtes d'accord à cause des termes communs dont vous usez, quand vous êtes contraires dans le sens. Mes pères ne répondirent rien ; et sur cela, mon disciple de M. Le Moine arriva par un bonheur que je croyais extraordinaire ; mais j'ai su depuis que leur rencontre n'est pas rare, qu'ils sont continuellement mêlés les uns avec les autres.

Je dis donc à mon disciple de M. Le Moine : Je connais un homme qui dit que tous les justes ont toujours le pouvoir de prier Dieu ; mais que néanmoins ils ne prieront jamais sans une grâce efficace qui les détermine, et laquelle Dieu ne donne pas toujours à tous les justes. Est-il hérétique ? Attendez, me dit mon docteur ; vous me pourriez surprendre. Allons doucement, *distinguo* : s'il appelle ce pouvoir, *pouvoir prochain*, il sera thomiste, et partant catholique ; sinon, il sera janséniste, et partant hérétique. Il ne l'appelle, lui dis-je, ni prochain, ni non prochain. Il est donc hérétique, me dit-il : demandez-le à ces bons pères. Je ne les pris pas pour juges ; car ils consentaient déjà d'un mouvement de tête ; mais je leur dis : Il refuse d'admettre ce mot de *prochain*, parce qu'on ne le veut pas expliquer. A cela, un de ces pères voulut en apporter sa définition ; mais il fut interrompu par le disciple de M. Le Moine, qui lui dit : Voulez-vous donc recommencer nos brouilleries ? Ne sommes-nous pas demeurés d'accord de ne point expliquer ce mot de *prochain*, et de le dire de part et d'autre sans dire ce qu'il

signifie ? A quoi le jacobin consentit.

Je pénétrai par là dans leur dessein, et leur dis en me levant pour les quitter : En vérité, mes pères, j'ai grand'peur que tout ceci ne soit une pure chicanerie ; et quoi qu'il arrive de vos assemblées, j'ose vous prédire que, quand la censure serait faite, la paix ne serait pas établie. Car, quand on aurait décidé qu'il faut prononcer les syllabes *prochain*, qui ne voit que, n'ayant point été expliquées, chacun de vous voudra jouir de la victoire ? Les jacobins diront que ce mot s'entend en leur sens. M. Le Moine dira que c'est au sien ; et ainsi il y aura bien plus de disputes pour l'expliquer que pour l'introduire : car, après tout, il n'y aurait pas grand péril à le recevoir sans aucun sens, puisqu'il ne peut nuire que par le sens. Mais ce serait une chose indigne de la Sorbonne et de la théologie, d'user de mots équivoques et captieux sans les expliquer. Enfin, mes pères, dites-moi, je vous prie, pour la dernière fois, ce qu'il faut que je croie pour être catholique. Il faut, me dirent-ils tous ensemble, dire que tous les justes ont *pouvoir prochain*, en faisant abstraction de tout sens : *abstrahendo a sensu thomistarum, et a sensu aliorum theologorum*.

C'est-à-dire, leur dis-je en les quittant, qu'il faut prononcer ce mot des lèvres, de peur d'être hérétique de nom. Car est-ce que le mot est de l'Écriture ? Non, me dirent-ils. Est-il donc des pères, ou des conciles, ou des papes ? Non. Est-il donc de saint Thomas ? Non. Quelle nécessité y a-t-il donc de le dire, puisqu'il n'a ni autorité, ni aucun sens de lui-même ? Vous êtes opiniâtre, me dirent-ils : vous le direz, ou vous serez hérétique, et M. Arnauld aussi ; car nous sommes le plus grand nombre : et, s'il est besoin, nous ferons venir tant de cordeliers, que nous l'emporterons.

Je les viens de quitter sur cette dernière raison, pour vous écrire ce récit, par où vous voyez qu'il ne s'agit d'aucun des points suivants, et qu'ils ne sont condamnés de part ni d'autre. « 1. Que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes. 2. Que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements de Dieu. 3. Qu'ils ont néanmoins besoin pour les accomplir, et même pour prier, d'une grâce efficace qui détermine invinciblement leur volonté. 4. Que cette grâce efficace n'est pas toujours donnée à tous les justes, et qu'elle dépend de la pure miséricorde de Dieu. » De sorte qu'il n'y a plus que le mot de *prochain* sans aucun sens qui court risque.

Heureux les peuples qui l'ignorent ! heureux ceux qui ont précédé sa naissance ! car je n'y vois plus de remède, si messieurs de l'Académie par un coup d'autorité, ne bannissent de la Sorbonne ce mot barbare qui cause tant de divisions. Sans cela, la censure paraît assurée : mais je vois qu'elle ne fera point d'autre mal que de rendre la Sorbonne moins [13] considérable par ce procédé, qui lui

ôtera l'autorité qui lui est si nécessaire en d'autres rencontres.

Je vous laisse cependant dans la liberté de tenir pour le mot *prochain*, ou non ; car je vous aime trop pour vous persécuter sous ce prétexte. Si ce récit ne vous déplaît pas, je continuerai de vous avertir de tout ce qui se passera.

Je suis, etc.

Seconde lettre. De la grâce suffisante.

De Paris, ce 19 janvier 1656.

MONSIEUR,

Comme je fermais la lettre que je vous ai écrite, je fus visité par monsieur N., notre ancien ami, le plus heureusement du monde pour ma curiosité ; car il est très informé des questions du temps, et il sait parfaitement le secret des jésuites, chez qui il est à toute heure, et avec les principaux. Après avoir parlé de ce qui l'amenait chez moi, je le priai de me dire, en un mot, quels sont les points débattus entre les deux partis.

Il me satisfît sur l'heure, et me dit qu'il y en avait deux principaux : le premier, touchant *le pouvoir prochain* ; le second, touchant *la grâce suffisante*. Je vous ai éclairci du premier par la précédente : je vous parlerai du second dans celle-ci.

Je sus donc, en un mot, que leur différend, touchant *la grâce suffisante*, est en ce que les jésuites prétendent qu'il y a une grâce donnée généralement à tous les hommes, soumise de telle sorte au libre arbitre, qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu, et sans qu'il manque rien de sa part pour agir effectivement : ce qui fait qu'ils l'appellent *suffisante*, parce qu'elle seule suffit pour agir. Et que les jansénistes, au contraire, veulent qu'il n'y ait aucune grâce actuellement suffisante, qui ne soit aussi efficace, c'est-à-dire que toutes celles qui ne déterminent point la volonté à agir effectivement, sont insuffisantes pour agir, parce qu'ils disent qu'on n'agit jamais sans *grâce efficace*. Voilà leur différend.

Et m'informant après de la doctrine des nouveaux thomistes : Elle est bizarre, me dit-il ; ils sont d'accord avec les jésuites d'admettre *une grâce suffisante* donnée à tous les hommes ; mais ils veulent néanmoins que les hommes n'agissent jamais avec cette seule grâce, et qu'il faille, pour les faire agir, que Dieu leur donne

une grâce efficace qui détermine réellement leur volonté à l'action, et laquelle Dieu ne donne pas à tous. De sorte que, suivant cette doctrine, lui dis-je, cette grâce est *suffisante* sans l'être. Justement, me dit-il ; car, si elle suffit, il n'en faut pas davantage pour agir ; et si elle ne suffit pas, elle n'est pas *suffisante*.

Mais, lui dis-je, quelle différence y a-t-il donc entre eux et les jansénistes ? Ils diffèrent, me dit-il, en ce qu'au moins les dominicains ont cela de bon, qu'ils ne laissent pas de dire que tous les hommes ont *la grâce suffisante*. J'entends bien, répondis-je ; mais ils le disent sans le penser, puisqu'ils ajoutent qu'il faut nécessairement, pour agir, avoir *une grâce efficace, qui n'est pas donnée à tous* : ainsi, s'ils sont conformes aux jésuites par un terme qui n'a pas de sens, ils leur sont contraires, et conformes aux jansénistes dans la substance de la chose. Cela est vrai, dit-il. Comment donc ! lui dis-je, les jésuites sont-ils unis avec eux ? et que ne les combattent-ils aussi bien que les jansénistes, puisqu'ils auront toujours en eux de puissants adversaires, lesquels, soutenant la nécessité de la grâce efficace qui détermine, les empêcheront d'établir celle qu'ils veulent être seule suffisante ?

Les dominicains sont trop puissants, me dit-il, et la société des jésuites est trop politique pour les choquer ouvertement. Elle se contente d'avoir gagné sur eux qu'ils admettent au moins le nom de *grâce suffisante*, quoiqu'ils l'entendent en un autre sens. Par là elle a cet avantage, qu'elle fera passer leur opinion pour insoutenable, quand elle le jugera à propos, et cela lui sera aisé ; car, supposé que tous les hommes aient des grâces suffisantes, il n'y a rien de plus naturel que d'en conclure que la grâce efficace n'est donc pas nécessaire pour agir, puisque la suffisance de ces grâces générales exclurait la nécessité de toutes les autres. Qui dit *suffisant*, marque tout ce qui est nécessaire pour agir ; et il servirait de peu aux dominicains de s'écrier qu'ils donnent un autre sens au mot de *suffisant* : le peuple, accoutumé à l'intelligence commune de ce terme, n'écouterait pas seulement leur explication. Ainsi la société profite assez de cette expression que les dominicains reçoivent, sans les pousser davantage ; et si vous aviez la connaissance des choses qui se sont passées sous les papes Clément VIII et Paul V, et combien la société fut traversée dans l'établissement de la grâce suffisante, par les dominicains, vous ne vous étonneriez pas de voir qu'elle ne se brouille pas avec eux, et qu'elle consent qu'ils gardent leur opinion, pourvu que la sienne soit libre, et principalement quand les dominicains la favorisent par le nom de *grâce suffisante*, dont ils ont consenti de se servir, publiquement.

Elle est bien satisfaite de leur complaisance. Elle n'exige pas qu'ils nient la nécessité de la grâce efficace ; ce serait trop les

presser : il ne faut pas tyranniser ses amis ; les jésuites ont assez gagné. Car le monde se paye de paroles : peu approfondissent les choses ; et ainsi, le nom de *grâce suffisante* étant reçu des deux côtés, quoique avec divers sens, il n'y a personne, hors les plus fins théologiens, qui ne pense que la chose que ce mot signifie soit tenue aussi-bien par les jacobins que par les jésuites, et la suite fera voir que ces derniers ne sont pas les plus dupes.

Je lui avouai que c'étaient d'habiles gens ; et, pour profiter de son avis, je m'en allai droit aux Jacobins, où je trouvai à la porte un de mes bons amis, grand janséniste, car j'en ai de tous les partis, qui demandait quelque autre père que celui que je cherchais. Mais, à force de prières, je l'engageai à m'accompagner, et demandai un de mes nouveaux thomistes. Il fut ravi de me revoir : Eh bien ! mon père, lui dis-je, ce n'est pas assez que tous les hommes aient un *pouvoir prochain*, par lequel pourtant ils n'agissent en effet jamais, il faut qu'ils aient encore une *grâce suffisante*, avec laquelle ils agissent aussi peu. N'est-ce pas là l'opinion de votre école ? Oui, dit le bon père ; et je l'ai bien dit ce matin en Sorbonne. J'y ai parlé toute ma demi-heure, et sans le *sable* j'eusse bien fait changer ce malheureux proverbe qui court déjà dans Paris : « Il opine du bonnet comme un moine en Sorbonne. » Et que voulez-vous dire par votre demi-heure et par votre sable ? lui répondis-je ; taille-t-on vos avis à une certaine mesure ? Oui, me dit-il, depuis quelques jours. Et vous oblige-t-on de parler demi-heure ? Non. On parle aussi peu qu'on veut. Mais non pas tant que l'on veut, lui dis-je. O la bonne règle pour les ignorants ! O l'honnête prétexte pour ceux qui n'ont rien de bon à dire ! Mais enfin, mon père, cette grâce donnée à tous les hommes est *suffisante* ? Oui, dit-il. Et néanmoins elle n'a nul effet *sans grâce efficace* ? Cela est vrai, dit-il. Et tous les hommes ont la *suffisante*, continuai-je, et tous n'ont pas l'*efficace* ? Il est vrai, dit-il. C'est-à-dire, lui dis-je, que tous ont assez de grâce, et que tous n'en ont pas assez ; c'est-à-dire que cette grâce suffit, quoiqu'elle ne suffise pas ; c'est à-dire qu'elle est suffisante de nom, et insuffisante en effet. En bonne foi, mon père, cette doctrine est bien subtile. Avez-vous oublié, en quittant le monde, ce que le mot de *suffisant* y signifie ? ne vous souvient-il pas qu'il enferme tout ce qui est nécessaire pour agir ? Mais vous n'en avez pas perdu la mémoire ; car, pour me servir d'une comparaison qui vous sera plus sensible, si l'on ne vous servait à table que deux onces de pain et un verre d'eau par jour, seriez-vous content de votre prieur qui vous dirait que cela serait suffisant pour vous nourrir, sous prétexte qu'avec autre chose qu'il ne vous donnerait pas, vous auriez tout ce qui vous serait nécessaire pour vous nourrir ? Comment donc vous laissez-vous aller à dire que tous les hommes ont la *grâce suffisante* pour

agir, puisque vous confessez qu'il y en a une autre absolument nécessaire pour agir, que tous n'ont pas ? Est-ce que cette créance est peu importante, et que vous abandonnez à la liberté des hommes de croire que la grâce efficace est nécessaire ou non ? Est-ce une chose indifférente de dire qu'avec la grâce suffisante on agit en effet ? Comment, dit ce bon homme, indifférente ! C'est *une hérésie*, c'est *une hérésie* formelle. La nécessité de *la grâce efficace* pour agir effectivement est *de foi* ; il y a *hérésie* à la nier.

Où en sommes-nous donc ? m'écriai-je ; et quel parti dois-je ici prendre ? Si je nie la grâce suffisante, je suis janséniste : Si je l'admets comme les jésuites, en sorte que la grâce efficace ne soit pas nécessaire, je serai *hérétique*, dites-vous. Et si je l'admets comme vous, en sorte que la grâce efficace soit nécessaire, je pêche contre le sens commun, et je suis *extravagant*, disent les jésuites. Que dois-je donc faire dans cette nécessité inévitable, d'être ou extravagant, ou hérétique, ou janséniste ? Et en quels termes sommes-nous réduits, s'il n'y a que les jansénistes qui ne se brouillent ni avec la foi, ni avec la raison, et qui se sauvent tout ensemble de la folie et de l'erreur ?

Mon ami janséniste prenait ce discours à bon présage, et me croyait déjà gagné. Il ne me dit rien néanmoins ; mais en s'adressant à ce père : Dites-moi, je vous prie, mon père, en quoi vous êtes conformes aux jésuites ? C'est, dit-il, en ce que les jésuites et nous reconnaissons les *grâces suffisantes* données à tous. Mais, lui dit-il, il y a deux choses dans ce mot de *grâce suffisante* : il y a le son, qui n'est que du vent, et la chose qu'il signifie, qui est réelle et effective. Et ainsi, quand vous êtes d'accord avec les jésuites touchant le mot de *suffisante*, et que vous leur êtes contraires dans le sens, il est visible que vous êtes contraires touchant la substance de ce terme, et que vous n'êtes d'accord que du son. Est-ce là agir sincèrement et cordialement ? Mais quoi ! dit le bonhomme, de quoi vous plaignez-vous, puisque nous ne trahissons personne par cette manière de parler ? Car, dans nos écoles, nous disons ouvertement que nous l'entendons d'une manière contraire aux jésuites. Je me plains, lui dit mon ami, de ce que vous ne publiez pas de toutes parts que vous entendez par grâce suffisante la grâce qui n'est pas suffisante. Vous êtes obligés en conscience, en changeant ainsi le sens des termes ordinaires de la religion, de dire que, quand vous admettez une *grâce suffisante* dans tous les hommes, vous entendez qu'ils n'ont pas de grâces suffisantes en effet. Tout ce qu'il y a de personnes au monde entendent le mot de *suffisant* en un même sens : les seuls nouveaux thomistes l'entendent en un autre. Toutes les femmes, qui font la moitié du monde, tous les gens de la cour, tous les gens de

guerre, tous les magistrats, tous les gens de palais, les marchands, les artisans, tout le peuple ; enfin toutes sortes d'hommes, excepté les dominicains, entendent par le mot de *suffisant* ce qui enferme tout le nécessaire. Presque personne n'est averti de cette singularité. On dit seulement par toute la terre que les jacobins tiennent que tous les hommes ont des *grâces suffisantes*. Que peut-on conclure de là, sinon qu'ils tiennent que tous les hommes ont toutes les grâces qui sont nécessaires pour agir, et principalement en les voyant joints d'intérêt et d'intrigue avec les jésuites, qui l'entendent de cette sorte ? L'uniformité de vos expressions, jointe à cette union de parti, n'est-elle pas une interprétation manifeste et une confirmation de l'uniformité de vos sentiments ?

Tous les fidèles demandent aux théologiens quel est le véritable état de la nature depuis sa corruption ? Saint Augustin et ses disciples répondent qu'elle n'a plus de grâce suffisante qu'autant qu'il plaît à Dieu de lui en donner. Les jésuites sont venus ensuite, et disent que tous ont des grâces effectivement suffisantes. On consulte les dominicains sur cette contrariété. Que font-ils là-dessus ? ils s'unissent aux jésuites ; ils font par cette union le plus grand nombre ; ils se séparent de ceux qui nient ces grâces suffisantes ; ils déclarent que tous les hommes en ont. Que peut-on penser de là, sinon qu'ils autorisent les jésuites ? Et puis ils ajoutent que néanmoins ces grâces suffisantes sont inutiles sans les efficaces, qui ne sont pas données à tous.

Voulez-vous voir une peinture de l'Église dans ces différents avis ? Je la considère comme un homme qui, partant de son pays pour faire un voyage, est rencontré par des voleurs qui le blessent de plusieurs coups, et le laissent à demi mort. Il envoie quérir trois médecins dans les villes voisines. Le premier, ayant sondé les plaies, les juge mortelles, et lui déclare qu'il n'y a que Dieu qui lui puisse rendre ses forces perdues. Le second, arrivant ensuite, voulut le flatter, et lui dit qu'il avait encore des forces suffisantes pour arriver en sa maison, et, insultant contre le premier qui s'opposait à son avis, forma le dessein de le perdre. Le malade, en cet état douteux, apercevant de loin le troisième, lui tend les mains, comme à celui qui le devait déterminer. Celui-ci, ayant considéré ses blessures, et sur l'avis des deux premiers, embrasse le second, s'unit à lui, et tous deux ensemble se liguent contre le premier, et le chassent honteusement, car ils étaient plus forts en nombre. Le malade juge à ce procédé qu'il est de l'avis du second ; et le lui demandant en effet, il lui déclare affirmativement que ses forces sont suffisantes pour faire son voyage. Le blessé néanmoins, ressentant sa faiblesse, lui demande à quoi il les jugeait telles. C'est, lui dit-il, parce que vous avez encore vos jambes ; or, les

jambes sont les organes qui suffisent naturellement pour marcher. Mais, lui dit le malade, ai-je toute la force nécessaire pour m'en servir ? car il me semble qu'elles sont inutiles dans ma langueur. Non certainement, dit le médecin, et vous ne marcherez jamais effectivement, si Dieu ne vous envoie un secours extraordinaire pour vous soutenir et vous conduire. Eh quoi ! dit le malade, je n'ai donc pas en moi les forces suffisantes, et auxquelles il ne manque rien pour marcher effectivement ? Vous en êtes bien éloigné, lui dit-il. Vous êtes donc, dit le blessé, d'avis contraire à votre compagnon touchant mon véritable état ? Je vous l'avoue, lui répondit-il.

Que pensez-vous que dit le malade ? Il se plaignit du procédé bizarre et des termes ambigus de ce troisième médecin. Il le blâma de s'être uni au second, à qui il était contraire de sentiment, et avec lequel il n'avait qu'une conformité apparente ; et d'avoir chassé le premier, auquel il était conforme, en effet. Et après avoir fait essai de ses forces, et reconnu par expérience la vérité de sa faiblesse, il les renvoya tous deux ; et, rappelant le premier, se mit entre ses mains ; et, suivant son conseil, il demanda à Dieu les forces qu'il confessait n'avoir pas ; il en reçut miséricorde, et, par son secours, arriva heureusement dans sa maison.

Le bon père, étonné d'une telle parabole, ne répondait rien. Et je lui dis doucement pour le rassurer : Mais, après tout, mon père, à quoi avez-vous pensé de donner le nom de *suffisante* à une grâce que vous dites qu'il est de foi de croire qu'elle est insuffisante en effet ? Vous en parlez, dit-il, bien à votre aise. Vous êtes libre et particulier ; je suis religieux et en communauté. N'en savez-vous pas peser la différence ? Nous dépendons des supérieurs ; ils dépendent d'ailleurs. Ils ont promis nos suffrages : que voulez-vous que je devienne ? Nous l'entendîmes à demi-mot, et cela nous fit souvenir de son confrère, qui a été relégué à Abbeville pour un sujet semblable.

Mais, lui dis-je, pourquoi votre communauté s'est-elle engagée à admettre cette grâce ? C'est un autre discours, me dit-il. Tout ce que je vous puis dire, en un mot, est que notre ordre a soutenu autant qu'il a pu la doctrine de saint Thomas touchant la grâce efficace. Combien s'est-il opposé ardemment à la naissance de la doctrine de Molina ! Combien a-t-il travaillé pour l'établissement de la nécessité de la grâce efficace de Jésus-Christ ! Ignorez-vous ce qui se fit sous Clément VIII et Paul V, et que, la mort prévenant l'un, et quelques affaires d'Italie empêchant l'autre de publier sa bulle, nos armes sont demeurées au Vatican ? Mais les jésuites, qui, dès le commencement de l'hérésie de Luther et de Calvin, s'étaient prévalus du peu de lumière qu'a le peuple pour en discerner l'erreur d'avec la vérité de la doctrine de saint Thomas, avaient en peu de

temps répandu partout leur doctrine avec un tel progrès, qu'on les vit bientôt maîtres de la créance des peuples ; et nous en état d'être décriés comme des calvinistes et traités comme les jansénistes le sont aujourd'hui, si nous ne tempérons la vérité de la grâce efficace par l'aveu, au moins apparent, d'une *suffisante*. Dans cette extrémité, que pouvions-nous mieux faire pour sauver la vérité sans perdre notre crédit, sinon d'admettre le nom de grâce suffisante, en niant qu'elle soit telle en effet ? Voilà comment la chose est arrivée.

Il nous dit cela si tristement, qu'il me fit pitié ; mais non pas à mon second, qui lui dit : Ne vous flattez point d'avoir sauvé la vérité : si elle n'avait point eu d'autres protecteurs, elle serait périée en des mains si faibles. Vous avez reçu dans l'Église le nom de son ennemi : c'est y avoir reçu l'ennemi même. Les noms sont inséparables des choses. Si le mot de grâce *suffisante* est une fois affermi, vous aurez beau dire que vous entendez par là une grâce qui est insuffisante, vous n'y serez pas reçus. Votre explication serait odieuse dans le monde : on y parle plus sincèrement des choses moins importantes ; les jésuites triompheront ; ce sera leur grâce suffisante en effet, et non pas la vôtre, qui ne l'est que de nom, qui passera pour établie ; et on fera un article de foi du contraire de votre créance.

Nous souffririons tous le martyre, lui dit le père, plutôt que de consentir à l'établissement de *la grâce suffisante au sens des jésuites* ; saint Thomas, que nous jurons de suivre jusqu'à la mort, y étant directement contraire. A quoi mon ami, plus sérieux que moi, lui dit : Allez, mon père, votre ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal. Il abandonne cette grâce qui lui avait été confiée, et qui n'a jamais été abandonnée depuis la création du monde. Cette grâce victorieuse, qui a été attendue par les patriarches, prédite par les prophètes, apportée par Jésus-Christ, prêchée par saint Paul, expliquée par saint Augustin, le plus grand des pères, embrassée par ceux qui l'ont suivi, confirmée par saint Bernard, le dernier des pères, soutenue par saint Thomas, l'ange de l'école, transmise de lui à votre ordre, maintenue par tant de vos pères, et si glorieusement défendue par vos religieux sous les papes Clément et Paul : cette grâce efficace, qui avait été mise comme en dépôt entre vos mains, pour avoir dans un saint ordre à jamais durable, des prédicateurs qui la publiassent au monde jusqu'à la fin des temps, se trouve comme délaissée pour des intérêts si indignes. Il est temps que d'autres mains s'arment pour sa querelle ; il est temps que Dieu suscite des disciples intrépides au docteur de la grâce, qui, ignorant les engagements du siècle, servent Dieu pour Dieu. La grâce peut bien n'avoir plus les dominicains pour défenseurs ; mais elle ne manquera jamais de défenseurs ; car elle les forme elle-

même par sa force toute-puissante. Elle demande des cœurs purs et dégagés ; et elle-même les purifie et les dégage des intérêts du monde, incompatibles avec les vérités de l'Évangile. Pensez-y bien, mon père, et prenez garde que Dieu ne change ce flambeau de sa place, et qu'il ne vous laisse dans les ténèbres, et sans couronne, pour punir la froideur que vous avez pour une cause si importante à son Église.

Il en eût bien dit davantage, car il s'échauffait de plus en plus ; mais je l'interrompis, et dis en me levant : En vérité, mon père, si j'avais du crédit en France, je ferais publier à son de trompe : « On fait à savoir que, quand les jacobins disent que la grâce suffisante est donnée à tous, ils entendent que tous n'ont pas la grâce qui suffit effectivement. » Après quoi vous le diriez tant qu'il vous plairait ; mais non pas autrement. Ainsi finit notre visite.

Vous voyez donc par là que c'est ici une *suffisance* politique pareille au *pouvoir prochain*. Cependant je vous dirai qu'il me semble qu'on peut sans péril douter du *pouvoir prochain*, et de cette grâce *suffisante*, pourvu qu'on ne soit pas jacobin.

En fermant ma lettre, je viens d'apprendre que la censure est faite ; mais comme je ne sais pas encore en quels termes, et qu'elle ne sera publiée que le 15 février, je ne vous en parlerai que par le premier ordinaire. Je suis, etc.

Réponse du Provincial aux deux premières lettres de son ami.

Du 2 février 1656.

MONSIEUR,

Vos deux lettres n'ont pas été pour moi seul. Tout le monde les voit ; tout le monde les entend ; tout le monde les croit. Elles ne sont pas seulement estimées par les théologiens ; elles sont encore agréables aux gens du monde, et intelligibles aux femmes même.

Voici ce que m'en écrit un de messieurs de l'Académie, des plus illustres entre ces hommes tous illustres, qui n'avait encore vu que la première : « Je voudrais que la Sorbonne, qui doit tant à la mémoire de feu M. le cardinal, voulût reconnaître la juridiction de son Académie française. L'auteur de la lettre serait content ; car, en qualité d'académicien, je condamnerais rois d'autorité, je bannirais, je proscrirais, peu s'en faut que je ne dise, j'exterminerais de tout mon pouvoir ce pouvoir prochain, qui fait tant de bruit pour rien, et sans savoir autrement ce qu'il demande. Le mal est que notre pouvoir académique est un pouvoir fort éloigné et borné. J'en suis marri ; et je le suis encore beaucoup de ce que tout mon petit pouvoir ne saurait m'acquitter envers vous, etc. »

Et voici ce qu'une personne, que je ne vous marquerai en aucune sorte, en écrit à une dame qui lui avait fait tenir la première de vos lettres :

« Je vous suis plus obligée que vous ne pouvez vous l'imaginer de la lettre que vous m'avez envoyée : elle est tout-à-fait ingénieuse, et tout-à-fait bien écrite. Elle narre sans narrer ; elle éclaire les affaires du monde les plus embrouillées ; elle raille finement ; elle instruit même ceux qui ne savent pas bien les choses ; elle redouble le plaisir de ceux qui les entendent. Elle est encore une excellente apologie, et, si l'on veut, une délicate et innocente censure. Et il y a enfin tant d'art, tant d'esprit, et tant de jugement en cette lettre, que je voudrais bien savoir qui l'a faite,

etc. »

Vous voudriez bien aussi savoir qui est la personne qui en écrit de la sorte ; mais contentez-vous de l'honorer sans la connaître, et, quand vous la connaîtrez, vous l'honorerez bien davantage.

Continuez donc vos lettres sur ma parole, et que la censure vienne quand il lui plaira : nous sommes fort bien disposés à la recevoir. Ces mots de *pouvoir prochain* et de *grâce suffisante*, dont on nous menace, ne nous feront plus de peur. Nous avons trop appris des jésuites, des jacobins, et de M. Le Moine, en combien de façons on les tourne, et combien il y a peu de solidité en ces mots nouveaux, pour nous en mettre en peine. Cependant je serai toujours, etc.

Troisième Lettre **Injustice, absurdité et nullité** **de la censure de M. Arnauld.**

(Pour servir de réponse à la précédente.)

De Paris, ce 9 février 1656.

MONSIEUR,

Je viens de recevoir votre lettre, et en même temps l'on m'a apporté une copie manuscrite de la censure. Je me suis trouvé aussi bien traité dans l'une, que M. Arnauld l'est mal dans l'autre. Je crains qu'il n'y ait de l'excès des deux côtés, et que nous ne soyons pas assez connus de nos juges. Je m'assure que, si nous l'étions davantage, M. Arnauld mériterait l'approbation de la Sorbonne, et moi la censure de l'Académie. Ainsi nos intérêts sont tout contraires. Il doit se faire connaître pour défendre son innocence ; au lieu que je dois demeurer dans l'obscurité pour ne pas perdre ma réputation. De sorte que, ne pouvant paraître, je vous remets le soin de m'acquitter envers mes célèbres approbateurs, et je prends celui de vous informer des nouvelles de la censure.

Je vous avoue, monsieur, qu'elle m'a extrêmement surpris. J'y pensais voir condamner les plus horribles hérésies du monde ; mais vous admirerez, comme moi, que tant d'éclatantes préparations se soient anéanties sur le point de produire un si grand effet.

Pour l'entendre avec plaisir, ressouvenez-vous, je vous prie, des étranges impressions qu'on nous donne depuis si longtemps des jansénistes. Rappelez dans votre mémoire les cabales, les factions, les erreurs, les schismes, les attentats qu'on leur reproche depuis si longtemps ; de quelle sorte on les a décriés et noircis dans les chaires et dans les livres ; et combien ce torrent, qui a eu tant de violence et de durée, était grossi dans ces dernières années, où on les accusait ouvertement et publiquement d'être non-seulement hérétiques et schismatiques, mais apostats et infidèles : « de nier le mystère de la trans-substantiation, et de renoncer à Jésus-Christ et

à l'Évangile. »

Ensuite de tant d'accusations si surprenantes [14], on a pris le dessein d'examiner leurs livres pour en faire le jugement. On a choisi la seconde lettre de M. Arnauld, qu'on disait être remplie des plus grandes [15] erreurs. On lui donne pour examinateurs ses plus déclarés ennemis. Ils emploient toute leur étude à rechercher ce qu'ils y pourraient reprendre ; et ils en rapportent une proposition touchant la doctrine, qu'ils exposent à la censure.

Que pouvait-on penser de tout ce procédé, sinon que cette proposition, choisie avec des circonstances si remarquables, contenait l'essence des plus noires hérésies qui se puissent imaginer ? Cependant elle est telle, qu'on n'y voit rien qui ne soit si clairement et si formellement exprimé dans les passages, des pères que M. Arnauld a rapportés en cet endroit, que je n'ai vu personne qui en pût comprendre la différence. On s'imaginait néanmoins qu'il y en avait beaucoup, puisque les passages des pères étant sans doute catholiques, il fallait que la proposition de M. Arnauld y fût extrêmement [16] contraire pour être hérétique.

C'était de la Sorbonne qu'on attendait cet éclaircissement. Toute la chrétienté avait les yeux ouverts pour voir dans la censure de ces docteurs ce point imperceptible au commun des hommes. Cependant M. Arnauld fait ses apologies, où il donne en plusieurs colonnes sa proposition, et les passages des pères d'où il l'a prise, pour en faire paraître la conformité aux moins clairvoyants.

Il fait voir que saint Augustin dit en un endroit qu'il cite : « Que Jésus-Christ nous montre un juste, en la personne de saint Pierre, qui nous instruit par sa chute de fuir la présomption. » Il en rapporte un autre du même père, qui dit : « Que Dieu, pour montrer que sans la grâce on ne peut rien, a laissé saint Pierre sans grâce. » Il en donne un autre de saint Chrysostôme, qui dit : « Que la chute de saint Pierre n'arriva pas pour avoir été froid envers Jésus-Christ, mais parce que la grâce lui manqua ; et qu'elle n'arriva pas tant par sa négligence que par l'abandon de Dieu, pour apprendre à toute l'Église que sans Dieu l'on ne peut rien. » Ensuite de quoi il rapporte sa proposition accusée, qui est celle-ci : « Les pères nous montrent un juste, en la personne de saint Pierre, à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué. »

C'est sur cela qu'on essaie en vain de remarquer comment il se peut faire que l'expression de M. Arnauld soit autant différente de celles des pères que la vérité l'est de l'erreur, et la foi de l'hérésie ; car où en pourrait-on trouver la différence ? Serait-ce en ce qu'il dit : « Que les pères nous montrent un juste, en la personne de saint Pierre ? » Mais saint Augustin l'a dit en mots propres. Est-ce en ce qu'il dit : « Que la grâce lui a manqué ? » Mais le même saint

Augustin, qui dit « que saint Pierre était juste, » dit « qu'il n'avait pas eu la grâce en cette rencontre. » Est-ce en ce qu'il dit : « Que sans la grâce on ne peut rien ? » Mais n'est-ce pas ce que saint Augustin dit au même endroit, et ce que saint Chrysostôme même avait dit avant lui, avec cette seule différence, qu'il l'exprime d'une manière bien plus forte, comme en ce qu'il dit : « Que sa chute n'arriva pas par sa froideur, ni par sa négligence, mais par le défaut de la grâce, et par l'abandon de Dieu ? »

Toutes ces considérations tenaient tout le monde en haleine, pour apprendre en quoi consistait donc cette diversité, lorsque cette censure si célèbre et si attendue a enfin paru après tant d'assemblées. Mais, hélas ! elle a bien frustré notre attente. Soit que les docteurs molinistes n'aient pas daigné s'abaisser jusqu'à nous en instruire, soit pour quelque autre raison secrète, ils n'ont fait autre chose que prononcer ces paroles : « Cette proposition est téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème et hérétique. »

Croiriez-vous, monsieur, que la plupart des gens, se voyant trompés dans leur espérance, sont entrés en mauvaise humeur, et s'en prennent aux censeurs mêmes ? Ils tirent de leur conduite des conséquences admirables pour l'innocence de M. Arnauld. Eh quoi ! disent-ils, est-ce là tout ce qu'ont pu faire, durant si longtemps, tant de docteurs si acharnés sur un seul, que de ne trouver dans tous ses ouvrages que trois lignes à reprendre, et qui sont tirées des propres paroles des plus grands docteurs de l'Église grecque et latine ? Y a-t-il un auteur qu'on veuille perdre, dont les écrits n'en donnent un plus spécieux prétexte ? Et quelle plus haute marque peut-on produire de la foi de cet illustre accusé ?

D'où vient, disent-ils, qu'on pousse tant d'imprécations qui se trouvent dans cette censure, où l'on assemble tous ces termes « de poison, de peste, d'horreur, de témérité, d'impiété, de blasphème, d'abomination, d'exécration, d'anathème, d'hérésie », qui sont les plus horribles expressions qu'on pourrait former contre Arius, et contre l'Antéchrist même, pour combattre une hérésie imperceptible, et encore sans la découvrir ? Si c'est contre les paroles des pères qu'on agit de la sorte, où est la foi et la tradition ? Si c'est contre la proposition de M. Arnauld, qu'on nous montre en quoi elle en est différente, puisqu'il ne nous en paraît autre chose qu'une parfaite conformité. Quand nous en reconnaitrons le mal, nous l'aurons en détestation : mais tant que nous ne le verrons point, et que nous n'y trouverons que les sentiments des saints pères, conçus et exprimés en leurs propres termes, comment pourrions-nous l'avoir sinon en une sainte vénération ?

Voilà de quelle sorte ils s'emportent ; mais ce sont des gens

trop pénétrants. Pour nous, qui n'approfondissons pas tant les choses, tenons-nous en repos sur le tout. Voulons-nous être plus savants que nos maîtres ? n'entreprenons pas plus qu'eux. Nous nous égarerions dans cette recherche. Il ne faudrait rien pour rendre cette censure hérétique. La vérité est si délicate, que, pour peu qu'on s'en retire, on tombe dans l'erreur : mais cette erreur est si déliée, que, pour peu qu'on s'en éloigne, on se trouve dans la vérité. Il n'y a qu'un point imperceptible entre cette proposition et la foi. La distance en est si insensible, que j'ai eu peur, en ne la voyant pas, de me rendre contraire aux docteurs de l'Église, pour me rendre trop conforme aux docteurs de Sorbonne ; et, dans cette crainte, j'ai jugé nécessaire de consulter un de ceux qui, par politique, furent neutres dans la première question, pour apprendre de lui la chose véritablement. J'en ai donc vu un fort habile, que je priai de me vouloir marquer les circonstances de cette différence, parce que je lui confessai franchement que je n'y en voyais aucune.

A quoi il me répondit en riant, comme s'il eût pris plaisir à ma naïveté : Que vous êtes simple de croire qu'il y en ait ! Et où pourrait-elle être ? Vous imaginez-vous que, si l'on en eût trouvé quelqu'une, on ne l'eût pas marquée hautement, et qu'on n'eût pas été ravi de l'exposer à la vue de tous les peuples dans l'esprit desquels on veut décrier M. Arnauld ? Je reconnus bien, à ce peu de mots, que tous ceux qui avaient été neutres dans la première question ne l'eussent pas été dans la seconde. Je ne laissai pas néanmoins de vouloir ouïr ses raisons, et de lui dire : Pourquoi donc ont-ils attaqué cette proposition ? A quoi il me repartit : Ignorez-vous ces deux choses, que les moins instruits de ces affaires connaissent ? l'une, que M. Arnauld a toujours évité de dire rien qui ne fût puissamment fondé sur la tradition de l'Église ; l'autre, que ses ennemis ont néanmoins résolu de l'en retrancher à quelque prix que ce soit ; et qu'ainsi les écrits de l'un ne donnant aucune prise aux desseins des autres, ils ont été contraints, pour satisfaire leur passion, de prendre une proposition telle quelle, et de la condamner sans dire en quoi, ni pourquoi. Car ne savez-vous pas comment les jansénistes les tiennent en échec et les pressent si furieusement, que, la moindre parole qui leur échappe contre les principes des pères, on les voit incontinent accablés par des volumes entiers, où ils sont forcés de succomber ? De sorte qu'après tant d'épreuves de leur faiblesse, ils ont jugé plus à propos et plus facile de censurer que de repartir, parce qu'il leur est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons.

Mais quoi ! lui dis-je, la chose étant ainsi, leur censure est inutile ; car quelle créance y aura-t-on en la voyant sans fondement, et ruinée par les réponses qu'on y fera ? Si vous connaissiez l'esprit

du peuple, me dit mon docteur, vous parleriez d'une autre sorte. Leur censure, toute censurable qu'elle est, aura presque tout son effet pour un temps ; et quoiqu'à force d'en montrer l'invalidité, il soit certain qu'on la fera entendre, il est aussi véritable que d'abord la plupart des esprits en seront aussi fortement frappés que de la plus juste du monde. Pourvu qu'on crie dans les rues : « Voici la censure de M. Arnauld, voici la condamnation des jansénistes, » les jésuites auront leur compte. Combien y en aura-t-il peu qui la lisent ! Combien peu de ceux qui la liront qui l'entendent ! Combien peu qui aperçoivent qu'elle ne satisfait point aux objections ! Qui croyez-vous qui prenne les choses à cœur, et qui entreprenne de les examiner à fond ? Voyez donc combien il y a d'utilité en cela pour les ennemis des jansénistes. Ils sont sûrs par là de triompher, quoique d'un vain triomphe à leur ordinaire, au moins durant quelques mois : c'est beaucoup pour eux ; ils chercheront ensuite quelque nouveau moyen de subsister. Ils vivent au jour la journée. C'est de cette sorte qu'ils se sont maintenus jusqu'à présent, tantôt par un catéchisme où un enfant condamne leurs adversaires ; tantôt par une procession où la grâce suffisante mène l'efficace en triomphe ; tantôt par une comédie où les diables emportent Jansénius ; une autre fois par un almanach ; maintenant par cette censure.

En vérité, lui dis-je, je trouvais tantôt à redire au procédé des molinistes ; mais, après ce que vous m'avez dit, j'admire leur prudence et leur politique. Je vois bien qu'ils ne pouvaient rien faire de plus judicieux ni de plus sûr. Vous l'entendez, me dit-il : leur plus sûr parti a toujours été de se taire. Et c'est ce qui a fait dire à un savant théologien : « Que les plus habiles d'entre eux sont ceux qui intriguent beaucoup, qui parlent peu, et qui n'écrivent point. »

C'est dans cet esprit que, dès le commencement des assemblées, ils avaient prudemment ordonné que si M. Arnauld venait en Sorbonne, ce ne fut que pour y exposer simplement ce qu'il croyait, et non pas pour y entrer en lice contre personne. Les examinateurs s'étant voulu un peu écarter de cette méthode, ils ne s'en sont pas bien trouvés. Ils se sont vus trop fortement [17] réfutés par son second apologétique.

C'est dans ce même esprit qu'ils ont trouvé cette rare et toute nouvelle invention de la demi-heure et du sable. Ils se sont délivrés par là de l'importunité de ces fâcheux docteurs qui entreprenaient de réfuter toutes leurs raisons, de produire les livres pour les convaincre de fausseté, de les sommer de répondre, et de les réduire à ne pouvoir répliquer.

Ce n'est pas qu'ils n'aient bien vu que ce manquement de liberté qui avait porté un si grand nombre de docteurs à se retirer

des assemblées, ne ferait pas de bien à leur censure ; et que l'acte de protestation de nullité qu'en avait fait M. Arnauld, dès avant qu'elle fût conclue, serait un mauvais préambule pour la faire recevoir favorablement. Ils croient assez que ceux qui ne sont pas préoccupés considèrent pour le moins autant le jugement de soixante-dix docteurs, qui n'avaient rien à gagner en défendant M. Arnauld, que celui d'une centaine d'autres, qui n'avaient rien à perdre en le condamnant.

Mais, après tout, ils ont pensé que c'était toujours beaucoup d'avoir une censure, quoiqu'elle ne soit que d'une partie de la Sorbonne, et non pas de tout le corps ; quoiqu'elle soit faite avec peu ou point de liberté, et obtenue par beaucoup de menus moyens qui ne sont pas des plus réguliers ; quoiqu'elle n'explique rien de ce qui pouvait être en dispute ; quoiqu'elle ne marque point en quoi consiste cette hérésie, et qu'on y parle peu, de crainte de se méprendre. Ce silence même est un mystère pour les simples ; et la censure en tirera cet avantage singulier, que les plus critiques et les plus subtils théologiens n'y pourront trouver, aucune mauvaise raison.

Mettez-vous donc l'esprit en repos, et ne craignez point d'être hérétique en vous servant de la proposition condamnée. Elle n'est mauvaise que dans la seconde lettre de M. Arnauld. Ne vous en voulez-vous pas fier à ma parole ? croyez-en M. Le Moine, le plus ardent des examinateurs, qui, en parlant encore ce matin à un docteur de mes amis, qui lui demandait en quoi consiste cette différence dont il s'agit, et s'il ne serait plus permis de dire ce qu'ont dit les pères : « Cette proposition, lui a-t-il excellemment répondu, serait catholique dans une autre bouche : ce n'est que dans M. Arnauld que la Sorbonne l'a condamnée. » Et ainsi admirez les machines du molinisme, qui font dans l'Église de si prodigieux renversements, que ce qui est catholique dans les pères devient hérétique dans M. Arnauld, que ce qui était hérétique dans les semi-pélagiens devient orthodoxe dans les écrits des jésuites ; que la doctrine si ancienne de saint Augustin est une nouveauté insupportable ; et que les inventions nouvelles qu'on fabrique tous les jours à notre vue passent pour l'ancienne foi de l'Église. Sur cela il me quitta.

Cette instruction m'a servi. J'y ai compris que c'est ici une hérésie d'une nouvelle espèce. Ce ne sont pas les sentiments de M. Arnauld qui sont hérétiques ; ce n'est que sa personne. C'est une hérésie personnelle. Il n'est pas hérétique pour ce qu'il a dit ou écrit ; mais seulement pour ce qu'il est M. Arnauld. C'est tout ce qu'on trouve à redire en lui. Quoi qu'il fasse, s'il ne cesse d'être, il ne sera jamais bon catholique. La grâce de saint Augustin ne sera

jamais la véritable tant qu'il la défendra. Elle le deviendrait, s'il venait à la combattre. Ce serait un coup sûr, et presque le seul moyen de l'établir, et de détruire le molinisme ; tant il porte de malheur aux opinions qu'il embrasse.

Laissons donc là leurs différends. Ce sont des disputes de théologiens, et non pas de théologie. Nous qui ne sommes point docteurs, n'avons que faire à leurs démêlés. Apprenez des nouvelles de la censure à tous nos amis, et aimez-moi autant que je suis, Monsieur,

Votre très humble et très obéissant serviteur,
E. A. A. B. P. A. F. D. E. P.

Quatrième Lettre De la grâce actuelle toujours présente et des péchés d'ignorance.

De Paris, ce 25 février 1656.

MONSIEUR,

Il n'est rien tel que les jésuites. J'ai bien vu des jacobins, des docteurs, et de toute sorte de gens ; mais une pareille visite manquait à mon instruction. Les autres ne font que les copier. Les choses valent toujours mieux dans leur source. J'en ai donc vu un des plus habiles, et j'y étais accompagné de mon fidèle janséniste, qui vint avec moi aux jacobins. Et comme je souhaitais particulièrement d'être éclairci sur le sujet d'un différend qu'ils ont avec les jansénistes, touchant ce qu'ils appellent *grâce actuelle*, je dis à ce bon père que je lui serais fort obligé s'il voulait m'en instruire ; que je ne savais pas seulement ce que ce terme signifiait : je le priai donc de me l'expliquer. Très volontiers, me dit-il ; car j'aime les gens curieux. En voici la définition. Nous appelons « grâce actuelle, une inspiration de Dieu par laquelle il nous fait connaître sa volonté, et par laquelle il nous excite à la vouloir accomplir. » Et en quoi, lui dis-je, êtes-vous en dispute avec les jansénistes sur ce sujet ? C'est, me répondit-il, en ce que nous voulons que Dieu donne des grâces actuelles à tous les hommes à chaque tentation, parce que nous soutenons que, si l'on n'avait pas à chaque tentation la grâce actuelle pour n'y point pécher, quelque péché que l'on commît, il ne pourrait jamais être imputé. Et les jansénistes disent, au contraire, que les péchés commis sans grâce actuelle ne laissent pas d'être imputés : mais ce sont des rêveurs. J'entrevois ce qu'il voulait dire ; mais, pour le lui faire encore expliquer plus clairement, je lui dis : Mon père, ce mot de *grâce actuelle* me brouille ; je n'y suis pas accoutumé : si vous aviez la bonté de me

dire la même chose sans vous servir de ce terme, vous m'obligeriez infiniment. Oui, dit le père ; c'est-à-dire que vous voulez que je substitue la définition à la place du défini, cela ne change jamais le sens du discours ; je le veux bien. Nous soutenons donc, comme un principe indubitable, « qu'une action ne peut être imputée à péché, si Dieu ne nous donne, avant que de la commettre, la connaissance du mal qui y est, et une inspiration qui nous excite à l'éviter. » M'entendez-vous maintenant ?

Étonné d'un tel discours, selon lequel tous les péchés de surprise, et ceux qu'on fait dans un entier oubli de Dieu, ne pourraient être imputés, je me tournai vers mon janséniste, et je connus bien, à sa façon, qu'il n'en croyait rien. Mais, comme il ne répondait mot, je dis à ce père : Je voudrais, mon père, que ce que vous dites fût bien véritable, et que vous en eussiez de bonnes preuves. En voulez-vous ? me dit-il aussitôt. Je m'en vais vous en fournir, et des meilleures ; laissez-moi faire. Sur cela, il alla chercher ses livres. Et je dis cependant à mon ami : Y en a-t-il quelque autre qui parle comme celui-ci ? Cela vous est-il si nouveau ? me répondit-il. Faites état que jamais les pères, les papes, les conciles, ni l'Écriture, ni aucun livre de piété, même dans ces derniers temps, n'ont parlé de cette sorte : mais que pour des casuistes, et des nouveaux scolastiques, il vous en apportera un beau nombre. Mais quoi ! lui dis-je, je me moque de ces auteurs-là, s'ils sont contraires à la tradition. Vous avez raison, me dit-il. Et à ces mots, le bon père arriva chargé de livres ; et m'offrant le premier qu'il tenait : Lisez, me dit-il, la Somme des péchés du père Bauny, que voici, et de la cinquième édition encore, pour vous montrer que c'est un bon livre. C'est dommage, me dit tout bas mon janséniste, que ce livre-là ait été condamné à Rome, et par les évêques de France. Voyez, dit le père, la page 906. Je lus donc, et je trouvai ces paroles : « Pour pécher et se rendre coupable devant Dieu, il faut savoir que la chose qu'on veut faire ne vaut rien, ou au moins en douter, craindre, ou bien juger que Dieu ne prend plaisir à l'action à laquelle on s'occupe, qu'il la défend, et nonobstant la faire, franchir le saut et passer outre. »

Voilà qui commence bien, lui dis-je. Voyez cependant, me dit-il, ce que c'est que l'envie. C'était sur cela que M. Hallier, avant qu'il fût de nos amis, se moquait du père Bauny, et lui appliquait ces paroles : *Ecce qui tollit peccata mundi* ; « voilà celui qui ôte les péchés du monde. » Il est vrai, lui dis-je, que voilà une rédemption nouvelle, selon le père Bauny.

En voulez-vous, ajouta-t-il, une autorité plus authentique ? Voyez ce livre du père Annat. C'est le dernier qu'il a fait contre M. Arnauld ; lisez la page 34, où il y a une oreille, et voyez les lignes

que j'ai marquées avec du crayon ; elles sont toutes d'or. Je lus donc ces termes : « Celui qui n'a aucune pensée de Dieu, ni de ses péchés, ni aucune appréhension, c'est-à-dire, à ce qu'il me fit entendre, aucune connaissance de l'obligation d'exercer des actes d'amour de Dieu, ou de contrition, n'a aucune grâce actuelle pour exercer ces actes ; mais il est vrai aussi qu'il ne fait aucun péché en les omettant, et que, s'il est damné, ce ne sera pas en punition de cette omission. » Et quelques lignes plus bas : « Et on peut dire la même chose d'une coupable commission. »

Voyez-vous, me dit le père, comme il parle des péchés d'omission, et de ceux de commission ? car il n'oublie rien. Qu'en dites-vous ? O que cela me plaît ! lui répondis-je ; que j'en vois de belles conséquences ! Je perce déjà dans les suites : que de mystères s'offrent à moi ! Je vois, sans comparaison, plus de gens justifiés par cette ignorance et cet oubli de Dieu que par la grâce et les sacrements. Mais, mon père, ne me donnez-vous point une fausse joie ? N'est-ce point ici quelque chose de semblable à cette *suffisance* qui ne suffit pas ? J'appréhende furieusement le *distinguo* : j'y ai déjà été attrapé. Parlez-vous sincèrement ? Comment ! dit le père en s'échauffant, il n'en faut pas railler. Il n'y a point ici d'équivoque. Je n'en raille pas, lui dis-je ; mais c'est que je crains à force de désirer.

Voyez donc, me dit-il, pour vous en mieux assurer, les écrits de M. Le Moine, qui l'a enseigné en pleine Sorbonne. Il l'a appris de nous, à la vérité, mais il l'a bien démêlé. O qu'il l'a fortement établi ! Il enseigne que, pour faire qu'une action *soit péché*, il faut que *toutes ces choses se passent dans l'âme*. Lisez et pesez chaque mot. Je lus donc en latin ce que vous verrez ici en français. « 1. D'une part, Dieu répand dans l'âme quelque amour qui la penche vers la chose commandée ; et de l'autre part, la concupiscence rebelle la sollicite au contraire. 2. Dieu lui inspire la connaissance de sa faiblesse. 3. Dieu lui inspire la connaissance du médecin qui la doit guérir. 4. Dieu lui inspire le désir de sa guérison. 5. Dieu lui inspire le désir de le prier et d'implorer son secours. »

Et si toutes ces choses ne se passent dans l'âme, dit le jésuite, l'action n'est pas proprement péché, et ne peut être imputée, comme M. Le Moine le dit en ce même endroit et dans toute la suite.

En voulez-vous encore d'autres autorités ? En voici ; mais toutes modernes, me dit doucement mon janséniste. Je le vois bien, dis-je ; et, en m'adressant à ce père, je lui dis : O mon père, le grand bien que voici pour des gens de ma connaissance ! il faut que je vous les amène. Peut-être n'en avez-vous guère vu qui aient moins de péchés ; car ils ne pensent jamais à Dieu ; les vices ont prévenu leur raison : « Ils n'ont jamais connu ni leur infirmité, ni le médecin

qui la peut guérir. Ils n'ont jamais pensé à désirer la santé de leur âme, et encore moins à prier Dieu de la leur donner ; » de sorte qu'ils sont encore dans l'innocence du baptême, selon M. Le Moine. « Ils n'ont jamais eu de pensée d'aimer Dieu, ni d'être contrits de leurs péchés ; » de sorte que, selon le père Annat, ils n'ont commis aucun péché par le défaut de charité et de pénitence : leur vie est dans une recherche continuelle de toutes sortes de plaisirs, dont jamais le moindre remords n'a interrompu le cours. Tous ces excès me faisaient croire leur perte assurée ; mais, mon père, vous m'apprenez que ces mêmes excès rendent leur salut assuré. Béni soyez-vous, mon père, qui justifiez ainsi les gens ! Les autres apprennent à guérir les âmes par des austérités pénibles : mais vous montrez que celles qu'on aurait crues le plus désespérément malades se portent bien. O la bonne voie pour être heureux en ce monde et en l'autre ! j'avais toujours pensé qu'on, péchait d'autant plus, qu'on pensait moins à Dieu. Mais à ce que je vois, quand on a pu gagner une fois sur soi de n'y plus penser du tout, toutes choses deviennent pures pour l'avenir. Point de ces pécheurs à demi, qui ont quelque amour pour la vertu. Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs ; mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas : ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner.

Le bon père, qui voyait assez clairement la liaison de ces conséquences avec son principe, s'en échappa adroitement ; et, sans se fâcher, ou par douceur, ou par prudence, il me dit seulement : Afin que vous entendiez comment nous sauvons ces inconvénients, sachez que nous disons bien que ces impies, dont vous parlez, seraient sans péché, s'ils n'avaient jamais eu de pensées de se convertir, ni de désirs de se donner à Dieu. Mais nous soutenons qu'ils en ont tous ; et que Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la vue du mal qu'il va faire, et le désir, ou d'éviter le péché, ou au moins d'implorer son assistance pour le pouvoir éviter : et il n'y a que les jansénistes qui disent le contraire.

Eh quoi ! mon père, lui repartis-je, est-ce là l'hérésie des jansénistes, de nier qu'à chaque fois qu'on fait un péché, il vient un remords troubler la conscience, malgré lequel on ne laisse pas de *franchir le saut et de passer outre*, comme dit le père Bauny ? C'est une assez plaisante chose d'être hérétique pour cela. Je croyais bien qu'on fût damné pour n'avoir pas de bonnes pensées ; mais qu'on le soit pour ne pas croire que tout le monde en a, vraiment je ne le pensais pas. Mais, mon père, je me tiens obligé en conscience de vous désabuser, et de vous dire qu'il y a mille gens qui n'ont point ces désirs, qui pèchent sans regret, qui pèchent avec joie, qui

en font vanité. Et qui peut en savoir plus de nouvelles que vous ? Il n'est pas que vous ne confessiez quelqu'un de ceux dont je parle ; car c'est parmi les personnes de grande qualité qu'il s'en rencontre d'ordinaire. Mais prenez garde, mon père, aux dangereuses suites de votre maxime. Ne remarquez-vous pas quel effet elle peut faire dans ces libertins qui ne cherchent qu'à douter de la religion ? Quel prétexte leur en offrez-vous, quand vous leur dites, comme une vérité de foi, qu'ils sentent, à chaque péché qu'ils commettent, un avertissement et un désir intérieur de s'en abstenir ! Car n'est-il pas visible qu'étant convaincus, par leur propre expérience, de la fausseté de votre doctrine en ce point, que vous dites être de foi, ils en étendront la conséquence à tous les autres ? Ils diront que, si vous n'êtes pas véritables en un article, vous êtes suspects en tous : et ainsi vous les obligerez à conclure, ou que la religion est fausse, ou du moins que vous en êtes mal instruits.

Mais mon second soutenant mon discours, lui dit : Vous feriez bien, mon père, pour conserver votre doctrine, de n'expliquer pas aussi nettement que vous nous avez fait ce que vous entendez par grâce *actuelle*. Car comment pourriez-vous déclarer ouvertement, sans perdre toute créance dans les esprits, « que personne ne pèche qu'il n'ait auparavant la connaissance de son infirmité, celle du médecin, le désir de la guérison, et celui de la demander à Dieu ? » Croira-t-on, sur votre parole, que ceux qui sont plongés dans l'avarice, dans l'impudicité, dans les blasphèmes, dans le duel, dans la vengeance, dans les vols, dans les sacrilèges, aient véritablement le désir d'embrasser la chasteté, l'humilité, et les autres vertus chrétiennes ?

Pensera-t-on que ces philosophes, qui vantaient si hautement la puissance de la nature, en connussent l'infirmité et le médecin ? Direz-vous que ceux qui soutenaient, comme une maxime assurée, « que ce n'est pas Dieu qui donne la vertu, et qu'il ne s'est jamais trouvé personne qui la lui ait demandée, » pensassent à la lui demander eux-mêmes ?

Qui pourra croire que les épicuriens, qui niaient la Providence divine, eussent des mouvements de prier Dieu ? eux qui disaient, « que c'était lui faire injure de l'implorer dans nos besoins, comme s'il eût été capable de s'amuser à penser à nous. »

Et enfin, comment s'imaginer que les idolâtres et les athées aient dans toutes les tentations qui les portent au péché, c'est-à-dire, une infinité de fois en leur vie, le désir de prier le vrai Dieu, qu'ils ignorent, de leur donner les vraies vertus qu'ils ne connaissent pas ?

Oui, dit le bon père d'un ton résolu, nous le dirons ; et plutôt que de dire qu'on pèche sans avoir la vue que l'on fait mal, et le désir de

la vertu contraire, nous soutiendrons que tout le monde, et les impies et les infidèles, ont ces inspirations et ces désirs à chaque tentation ; car vous ne sauriez me montrer, au moins par l'Écriture, que cela ne soit pas.

Je pris la parole à ce discours pour lui dire : Eh quoi ! mon père, faut-il recourir à l'Écriture pour montrer une chose si claire ? Ce n'est pas ici un point de foi, ni même de raisonnement ; c'est une chose de fait : nous le voyons, nous le savons, nous le sentons.

Mais mon janséniste, se tenant dans les termes que le père avait prescrits, lui dit ainsi : Si vous voulez, mon père, ne vous rendre qu'à l'Écriture, j'y consens ; mais au moins ne lui résistez pas, et puisqu'il est écrit, « que Dieu n'a pas révélé ses jugements aux gentils, et qu'il les a laissé errer dans leurs voies, ne dites pas que Dieu a éclairé ceux que les livres sacrés nous assurent avoir été abandonnés dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort. »

Ne vous suffit-il pas, pour entendre l'erreur de votre principe, de voir que saint Paul se dit *le premier des pécheurs*, pour un péché qu'il déclare avoir commis *par ignorance, et avec zèle* ?

Ne suffit-il pas de voir par l'Évangile que ceux qui crucifiaient Jésus-Christ avaient besoin du pardon qu'il demandait pour eux, quoiqu'ils ne connussent point la malice de leur action, et qu'ils ne l'eussent jamais faite, selon saint Paul, s'ils en eussent eu la connaissance !

Ne suffit-il pas que Jésus-Christ nous avertisse qu'il y aura des persécuteurs de l'Église qui croiront rendre service à Dieu en s'efforçant de la ruiner ; pour nous faire entendre que ce péché, qui est le plus grand de tous, selon l'apôtre, peut être commis par ceux qui sont si éloignés de savoir qu'ils pèchent, qu'ils croiraient pécher en ne le faisant pas ? Et enfin ne suffit-il pas que Jésus-Christ lui-même nous ait appris qu'il y a deux sortes de pécheurs, dont les uns pèchent avec connaissance, et les autres sans connaissance ; et qu'ils seront tous châtiés, quoiqu'à la vérité différemment ?

Le bon père, pressé par tant de témoignages de l'Écriture, à laquelle il avait eu recours, commença à lâcher le pied ; et, laissant pécher les impies sans inspiration, il nous dit : Au

moins vous ne nierez pas que les justes ne pèchent jamais sans que Dieu leur donne... Vous reculez, lui dis-je en l'interrompant, vous reculez, mon père : vous abandonnez le principe général, et, voyant qu'il ne vaut plus rien à l'égard des pécheurs, vous voudriez entrer en composition, et le faire au moins subsister pour les justes. Mais cela étant, j'en vois l'usage bien raccourci ; car il ne servira plus à guère de gens ; et ce n'est quasi pas la peine de vous le disputer.

Mais mon second, qui avait, à ce que je crois, étudié toute cette

question le matin même, tant il était prêt sur tout, lui répondit : Voilà, mon père, le dernier retranchement où se retirent ceux de votre parti qui ont voulu entrer en dispute. Mais vous y êtes aussi peu en assurance. L'exemple des justes ne vous est pas plus favorable. Qui doute qu'ils ne tombent souvent dans des péchés de surprise sans qu'ils s'en aperçoivent ? N'apprenons-nous pas des saints mêmes combien la concupiscence leur tend de pièges secrets, et combien il arrive ordinairement que, quelque sobres qu'ils soient, ils donnent à la volupté ce qu'ils pensent donner à la seule nécessité, comme saint Augustin le dit de soi-même dans ses Confessions ?

Combien est-il ordinaire de voir les plus zélés s'emporter dans la dispute à des mouvements d'aigreur pour leur propre intérêt, sans que leur conscience leur rende sur l'heure d'autre témoignage, sinon qu'ils agissent de la sorte pour le seul intérêt de la vérité, et sans qu'ils s'en aperçoivent quelquefois que longtemps après ?

Mais que dira-t-on de ceux qui se portent avec ardeur à des choses effectivement mauvaises, parce qu'ils les croient effectivement bonnes, comme l'histoire ecclésiastique en donne des exemples ; ce qui n'empêche pas, selon les pères, qu'ils n'aient péché dans ces occasions ?

Et sans cela, comment les justes auraient-ils des péchés cachés ? Comment serait-il véritable que Dieu seul en connaît et la grandeur et le nombre ; que personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, et que les plus saints doivent toujours demeurer dans la crainte et dans le tremblement, quoiqu'ils ne se sentent coupables en aucune chose, comme saint Paul le dit de lui-même ?

Concevez donc, mon père, que les exemples et des justes et des pécheurs renversent également cette nécessité que vous supposez pour pécher, de connaître le mal et d'aimer la vertu contraire, puisque la passion que les impies ont pour les vices témoigne assez qu'ils n'ont aucun désir pour la vertu ; et que l'amour que les justes ont pour la vertu témoigne hautement qu'ils n'ont pas toujours la connaissance des péchés qu'ils commettent chaque jour, selon l'Écriture.

Et il est si vrai que les justes pèchent en cette sorte, qu'il est rare que les grands saints pèchent autrement. Car comment pourrait-on concevoir que ces âmes si pures, qui fuient avec tant de soin et d'ardeur les moindres choses qui peuvent déplaire à Dieu aussitôt qu'elles s'en aperçoivent, et qui pèchent néanmoins plusieurs fois chaque jour, eussent à chaque fois avant que de tomber, « la connaissance de leur infirmité en cette occasion, celle du médecin, le désir de leur santé, et celui de prier Dieu de les secourir, » et que, malgré toutes ces inspirations, ces âmes si zélées *ne laissassent pas de passer outre* et de commettre le

péché ?

Concluez donc, mon père, que ni les pécheurs, ni même les plus justes, n'ont pas toujours ces connaissances, ces désirs, et toutes ces inspirations, toutes les fois qu'ils pêchent ; c'est-à-dire, pour user de vos termes, qu'ils n'ont pas toujours la grâce actuelle dans toutes les occasions où ils pêchent. Et ne dites plus, avec vos nouveaux auteurs, qu'il est impossible qu'on pêche quand on ne connaît pas la justice ; mais dites plutôt, avec saint Augustin et les anciens pères, qu'il est impossible qu'on ne pêche pas quand on ne connaît pas la justice : *Necesse est ut peccet, à quo ignoratur justitia.*

Le bon père, se trouvant aussi empêché de soutenir son opinion au regard des justes qu'au regard des pécheurs, ne perdit pas pourtant courage ; et après avoir un peu rêvé : Je m'en vais bien vous convaincre, nous dit-il. Et reprenant son père Bauny à l'endroit même qu'il nous avait montré : Voyez, voyez la raison sur laquelle il établit sa pensée. Je savais bien qu'il ne manquait pas de bonnes preuves. Lisez ce qu'il cite d'Aristote, et vous verrez qu'après une autorité si expresse, il faut brûler les livres de ce prince des philosophes, ou être de notre opinion. Écoutez donc les principes qu'établit le père Bauny : il dit premièrement « qu'une action ne peut être imputée à blâme lorsqu'elle est involontaire. » Je l'avoue, lui dit mon ami. Voilà la première fois, leur dis-je, que je vous ai vus d'accord. Tenez-vous-en là, mon père, si vous m'en croyez. Ce ne serait rien faire, me dit-il ; car il faut savoir quelles sont les conditions nécessaires pour faire qu'une action soit volontaire. J'ai bien peur, répondis-je, que vous ne vous brouilliez là-dessus. Ne craignez point, dit-il, ceci est sûr ; Aristote est pour moi. Écoutez bien ce que dit le père Bauny : « Afin qu'une action soit volontaire, il faut qu'elle procède d'homme qui voie, qui sache, qui pénètre ce qu'il y a de bien et de mal en elle. *Voluntarium est*, dit-on communément avec le philosophe (vous savez bien que c'est Aristote, me dit-il en me serrant les doigts), *quod fit à principio cognoscente singula, in quibus est actio* : si bien que, quand la volonté, à la volée et sans discussion, se porte à vouloir ou abhorrer, faire ou laisser quelque chose, avant que l'entendement ait pu voir s'il y a du mal à la vouloir ou à la fuir, la faire ou la laisser, telle action n'est ni bonne ni mauvaise, d'autant qu'avant cette perquisition, cette vue et réflexion de l'esprit dessus les qualités bonnes ou mauvaises de la chose à laquelle on s'occupe, l'action avec laquelle on la fait n'est volontaire. »

Eh bien ! me dit le père, êtes-vous content ? Il semble, repartis-je, qu'Aristote est de l'avis du père Bauny ; mais cela ne laisse pas de me surprendre. Quoi, mon père ! il ne suffit pas, pour agir

volontairement, qu'on sache ce que l'on fait, et qu'on ne le fasse que parce qu'on le veut faire ? mais il faut de plus que l'on voie, « que l'on sache et que l'on pénètre ce qu'il y a de bien et de mal dans cette action ? » Si cela est, il n'y a guère d'actions volontaires dans la vie ; car on ne pense guère à tout cela. Que de juréments dans le jeu, que d'excès dans les débauches, que d'empportements dans le carnaval qui ne sont point volontaires, et par conséquent ni bons, ni mauvais, pour n'être point accompagnés de ces *réflexions d'esprit sur les qualités bonnes ou mauvaises* de ce que l'on fait ! Mais est-il possible, mon père, qu'Aristote ait eu cette pensée ? car j'avais ouï dire que c'était un habile homme. Je m'en vais vous en éclaircir, me dit mon janséniste. Et ayant demandé au père la Morale d'Aristote, il l'ouvrit au commencement du troisième livre, d'où le père Bauny a pris les paroles qu'il en rapporte, et dit à ce bon père : Je vous pardonne d'avoir cru, sur la foi du père Bauny, qu'Aristote ait été de ce sentiment. Vous auriez changé d'avis, si vous l'aviez lu vous-même. Il est bien vrai qu'il enseigne « qu'afin qu'une action soit volontaire, il faut connaître les particularités de cette action : *singula in quibus est actio*. » Mais qu'entend-il par là, sinon les circonstances particulières de l'action, ainsi que les exemples qu'il en donne le justifient clairement, n'en rapportant point d'autre que de ceux où l'on ignore quelque-une de ces circonstances, comme « d'une personne qui, voulant monter une machine, en décoche un dard qui blesse quelqu'un ; et de Mérope qui tua son fils en pensant tuer son ennemi, » et autres semblables ?

Vous voyez donc par là quelle est l'ignorance qui rend les actions involontaires ; et que ce n'est que celle des circonstances particulières qui est appelée par les théologiens, comme vous le savez fort bien, mon père, l'*ignorance du fait*. Mais, quant à celle du *droit*, c'est-à-dire, quant à l'ignorance du bien et du mal qui est en l'action, de laquelle seule il s'agit ici, voyons si Aristote est de l'avis du père Bauny. Voici les paroles de ce philosophe : « Tous les méchants ignorent ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent fuir ; et c'est cela même qui les rend méchants et vicieux. C'est pourquoi on ne peut pas dire que, parce qu'un homme ignore ce qu'il est à propos qu'il fasse pour satisfaire à son devoir, son action soit involontaire. Car cette ignorance dans le choix du bien et du mal ne fait pas qu'une action soit involontaire, mais seulement qu'elle est vicieuse. L'on doit dire la même chose de celui qui ignore en général les règles de son devoir, puisque cette ignorance rend les hommes dignes de blâme, et non d'excuse. Et ainsi l'ignorance qui rend les actions involontaires et excusables, est seulement celle qui regarde le fait en particulier, et ses circonstances singulières : car alors on

pardonne à un homme, et on l'excuse, et on le considère comme ayant agi contre son gré. »

Après cela, mon père, direz-vous encore qu'Aristote soit de votre opinion ? Et qui ne s'étonnera de voir qu'un philosophe païen ait été plus éclairé que vos docteurs en une matière aussi importante à toute la morale, et à la conduite même des âmes, qu'est la connaissance des conditions qui rendent les actions volontaires ou involontaires, et qui ensuite les excusent ou ne les excusent pas de péché ? N'espérez donc plus rien, mon père, de ce prince des philosophes, et ne résistez plus au prince des théologiens, qui décide ainsi ce point, au Livre I de ses Rétr., chap. XV : « Ceux qui pèchent par ignorance, ne font leur action que parce qu'ils la veulent faire, quoiqu'ils pèchent sans qu'ils veuillent pécher. Et ainsi ce péché même d'ignorance ne peut être commis que par la volonté de celui qui le commet, mais par une volonté qui se porte à l'action, et non au péché ; ce qui n'empêche pas néanmoins que l'action ne soit péché, parce qu'il suffit pour cela qu'on ait fait ce qu'on était obligé de ne point faire. »

Le père me parut surpris, et plus encore du passage d'Aristote, que de celui de saint Augustin. Mais, comme il pensait à ce qu'il devait dire, on vint l'avertir que madame la maréchale de ... et madame la marquise de ... le demandaient. Et ainsi, en nous quittant à la hâte : J'en parlerai, dit-il, à nos pères ; ils y trouveront bien quelque réponse. Nous en avons ici de bien subtils. Nous l'entendîmes bien ; et quand je fus seul avec mon ami, je lui témoignai d'être étonné du renversement que cette doctrine apportait dans la morale. A quoi il me répondit qu'il était bien étonné de mon étonnement. Ne savez-vous donc pas encore que leurs excès sont beaucoup plus grands dans la morale que dans les autres matières ? Il m'en donna d'étranges exemples, et remit le reste à une autre fois. J'espère que ce que j'en apprendrai sera le sujet de notre premier entretien.

Je suis, etc.

Cinquième lettre

Dessein des jésuites en établissant une nouvelle morale.

Deux sortes de casuistes parmi eux : beaucoup de relâchés, et quelques-uns de sévères : raison de cette différence. Explication de la doctrine de la Probabilité. Foule d'auteurs modernes et inconnus mis à la place des saints pères.

De Paris, ce 20 mars 1656.

MONSIEUR,

Voici ce que je vous ai promis ; voici les premiers traits de la morale de ces bons pères jésuites, « de ces hommes éminents en doctrine et en sagesse qui sont tous conduits par la sagesse divine, qui est plus assurée que toute la philosophie. » Vous pensez peut-être que je raille ; je le dis sérieusement, ou plutôt ce sont eux-mêmes qui le disent dans leur livre intitulé : *Imago primi sæculi*. Je ne fais que copier leurs paroles, aussi-bien que dans la suite de cet éloge : « C'est une société d'hommes, du plutôt d'anges, qui a été prédite par Isaïe en ces paroles : Allez, anges prompts et légers. » La prophétie n'en est-elle pas claire ? « Ce sont des esprits d'aigles ; c'est une troupe de phénix, un auteur ayant montré depuis peu qu'il y en a plusieurs. Ils ont changé la face de la chrétienté. » Il le faut croire, puisqu'ils le disent. Et vous l'allez bien voir dans la suite de ce discours, qui vous apprendra leurs maximes.

J'ai voulu m'en instruire de bonne sorte. Je ne me suis pas lié à ce que notre ami m'en avait appris. J'ai voulu les voir eux-mêmes ; mais j'ai trouvé qu'il ne m'avait rien dit que de vrai. Je pense qu'il ne ment jamais. Vous le verrez par le récit de ces conférences.

Dans celle que j'eus avec lui, il me dit de si étranges choses, que j'avais peine à le croire ; mais il me les montra dans les livres de ces pères : de sorte qu'il ne me resta à dire pour leur défense, sinon que c'étaient les sentiments de quelques particuliers qu'il n'était pas juste d'imputer au corps. Et en effet, je l'assurai que j'en

connaissais qui sont aussi sévères que ceux qu'il me citait sont relâchés. Ce fut sur cela qu'il me découvrit l'esprit de la Société, qui n'est pas connu de tout le monde, et vous serez peut-être bien aise de l'apprendre. Voici ce qu'il me dit.

Vous pensez beaucoup faire en leur faveur de montrer qu'ils ont de leurs pères aussi conformes aux maximes évangéliques que les autres y sont contraires ; et vous concluez de là que ces opinions larges n'appartiennent pas à toute la Société. Je le sais bien ; car si cela était, ils n'en souffriraient pas qui y fussent si contraires. Mais puisqu'ils en ont aussi qui sont dans une doctrine si licencieuse, concluez-en de même, que l'esprit de la Société n'est pas celui de la sévérité chrétienne ; car, si cela était, ils n'en souffriraient pas qui y fussent si opposés. Eh quoi ! lui répondis-je, quel peut donc être le dessein du corps entier ? C'est sans doute qu'ils n'en ont aucun d'arrêté, et que chacun a la liberté de dire à l'aventure ce qu'il pense. Cela ne peut pas être, me répondit-il ; un si grand corps ne subsisterait pas dans une conduite téméraire, et sans une âme qui le gouverne et qui règle tous ses mouvements : outre qu'ils ont un ordre particulier de ne rien imprimer sans l'aveu de leurs supérieurs. Mais quoi ! lui dis-je, comment les mêmes supérieurs peuvent-ils consentir à des maximes si différentes ? C'est ce qu'il faut vous apprendre, me répliqua-t-il.

Sachez donc que leur objet n'est pas de corrompre les mœurs : ce n'est pas leur dessein. Mais ils n'ont pas aussi pour unique but celui de les réformer : ce serait une mauvaise politique. Voici quelle est leur pensée. Ils ont assez bonne opinion d'eux-mêmes pour croire qu'il est utile et comme nécessaire au bien de la religion que leur crédit s'étende partout, et qu'ils gouvernent toutes les consciences. Et parce que les maximes évangéliques et sévères sont propres pour gouverner quelques sortes de personnes, ils s'en servent dans ces occasions où elles leur sont favorables. Mais comme ces mêmes maximes ne s'accordent pas au dessein de la plupart des gens, ils les laissent à l'égard de ceux-là, afin d'avoir de quoi satisfaire tout le monde. C'est pour cette raison qu'ayant affaire à des personnes de toutes sortes de conditions et de nations si différentes, il est nécessaire qu'ils aient des casuistes assortis à toute cette diversité.

De ce principe vous jugez aisément que s'ils n'avaient que des casuistes relâchés, ils ruineraient leur principal dessein, qui est d'embrasser tout le monde, puisque ceux qui sont véritablement pieux cherchent une conduite plus sévère. Mais comme il n'y en a pas beaucoup de cette sorte, ils n'ont pas besoin de beaucoup de directeurs sévères pour les conduire. Ils en ont peu pour peu ; au lieu que la foule des casuistes relâchés s'offre à la foule de ceux qui

cherchent le relâchement.

C'est par cette conduite *obligeante et accommodante*, comme l'appelle le père Petau, qu'ils tendent les bras à tout le monde : car, s'il se présente à eux quelqu'un qui soit tout résolu de rendre des biens mal acquis, ne craignez pas qu'ils l'en détournent ; ils loueront, au contraire, et confirmeront une si sainte résolution : mais qu'il en vienne un autre qui veuille avoir l'absolution sans restituer, la chose sera bien difficile, s'ils n'en fournissent des moyens dont ils se pendront les garants.

Par là ils conservent tous leurs amis, et se défendent contre tous leurs ennemis ; car, si on leur reproche leur extrême relâchement, ils produisent incontinent au public leurs directeurs austères, avec quelques livres qu'ils ont faits de la rigueur de la loi chrétienne ; et les simples, et ceux qui n'approfondissent pas plus avant les choses, se contentent de ces preuves.

Ainsi, ils en ont pour toutes sortes de personnes, et répondent si bien selon ce qu'on leur demande, que, quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la croix, et ne prêchent que Jésus-Christ glorieux, et non pas Jésus-Christ souffrant : comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine, où ils ont permis aux chrétiens l'idolâtrie même, par cette subtile invention, de leur faire cacher sous leurs habits une image de Jésus-Christ, à laquelle ils leur enseignent de rapporter mentalement les adorations publiques qu'ils rendent à l'idole Cachin-choam et à leur Keum-fucum, comme Gravina, dominicain, le leur reproche ; et comme le témoigne le Mémoire, en espagnol, présenté au roi d'Espagne Philippe iv, par les cordeliers des îles Philippines, rapporté par Thomas Hurtado dans son livre *du Martyre de la foi*, page 427. De telle sorte que la congrégation des cardinaux de *Propagandâ fide* fut obligée de défendre particulièrement aux jésuites, sur peine d'excommunication, de permettre des adorations d'idoles sous aucun prétexte, et de cacher le mystère de la croix à ceux qu'ils instruisent de la religion, leur commandant expressément de n'en recevoir aucun au baptême qu'après cette connaissance, et leur ordonnant d'exposer dans leurs églises l'image du Crucifix, comme il est porté amplement dans le décret de cette congrégation, donné le 9^e juillet 1646, signé par le cardinal Capponi.

Voilà de quelle manière ils se sont répandus par toute la terre à la faveur de *la doctrine des opinions probables*, qui est la source et la base de tout ce dérèglement. C'est ce qu'il faut que vous appreniez d'eux-mêmes ; car ils ne le cachent à personne, non plus que tout ce que vous venez d'entendre, avec cette seule différence, qu'ils couvrent leur prudence humaine et politique du prétexte d'une prudence divine et chrétienne ; comme si la foi, et la tradition qui la

maintient, n'était pas toujours une et invariable dans tous les temps et dans tous les lieux ; comme si c'était à la règle à se fléchir pour convenir au sujet qui doit lui être conforme ; et comme si les âmes n'avaient, pour se purifier de leurs taches, qu'à corrompre la loi du Seigneur ; au lieu « que la loi du Seigneur, qui est sans tache et toute sainte, est celle qui doit convertir les âmes, » et les conformer à ses salutaires instructions !

Allez donc, je vous prie, voir ces bons pères, et je m'assure que vous remarquerez aisément, dans le relâchement de leur morale, la cause de leur doctrine touchant la grâce. Vous y verrez les vertus chrétiennes si inconnues et si dépourvues de la charité, qui en est l'âme et la vie ; vous y verrez tant de crimes palliés, et tant de désordres soufferts, que vous ne trouverez plus étrange qu'ils soutiennent que tous les hommes ont toujours assez de grâce pour vivre dans la piété de la manière qu'ils l'entendent. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer. Quand nous soutenons la nécessité de la grâce efficace, nous lui donnons d'autres vertus pour objet. Ce n'est pas simplement pour guérir les vices par d'autres vices ; ce n'est pas seulement pour faire pratiquer aux hommes les devoirs extérieurs de la religion ; c'est pour une vertu plus haute que celle des pharisiens et des plus sages du paganisme. La loi et la raison sont des grâces suffisantes pour ces effets. Mais, pour dégager l'âme de l'amour du monde, pour la retirer de ce qu'elle a de plus cher, pour la faire mourir à soi-même, pour la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu, ce n'est l'ouvrage que d'une main toute-puissante. Et il est aussi peu raisonnable de prétendre que l'on a toujours un plein pouvoir, qu'il le serait de nier que ces vertus, destituées d'amour de Dieu, lesquelles ces bons pères confondent avec les vertus chrétiennes, ne sont pas en notre puissance.

Voilà comme il me parla, et avec beaucoup de douleur ; car il s'afflige sérieusement de tous ces désordres. Pour moi, j'estimai ces bons pères de l'excellence de leur politique, et je fus, selon son conseil, trouver un bon casuiste de la Société. C'est une de mes anciennes connaissances, que je voulus renouveler exprès. Et comme j'étais instruit de la manière dont il les fallait traiter, je n'eus pas de peine à le mettre en train. Il me fit d'abord mille caresses, car il m'aime toujours ; et après quelques discours indifférents, je pris occasion du temps où nous sommes pour apprendre de lui quelque chose sur le jeûne, afin d'entrer insensiblement en matière. Je lui témoignai donc que j'avais de la peine à le supporter. Il m'exhorta à me faire violence : mais, comme je continuai à me plaindre, il en fut touché, et se mit à chercher quelque cause de dispense. Il m'en offrit en effet plusieurs qui ne me convenaient point, lorsqu'il s'avisa

enfin de me demander si je n'avais pas de peine à dormir sans souper. Oui, lui dis-je, mon père, et cela m'oblige souvent à faire collation à midi et à souper le soir. Je suis bien aise, me répliqua-t-il, d'avoir trouvé ce moyen de vous soulager sans péché : allez, vous n'êtes point obligé à jeûner. Je ne veux pas que vous m'en croyiez, venez à la bibliothèque. J'y fus, et là, en prenant un livre : En voici la preuve, me dit-il, et Dieu sait quelle ! C'est Escobar. Qui est Escobar, lui dis-je, mon père ? Quoi ! vous ne savez pas qui est Escobar de notre Société, qui a compilé cette Théologie morale de vingt-quatre de nos pères ; sur quoi il fait, dans la préface, une allégorie de ce livre « à celui de l'Apocalypse qui était scellé de sept sceaux ? Et il dit que Jésus l'offre ainsi scellé à aux quatre animaux, Suarez, Vasquez, Molina, à Valentia, en présence de vingt-quatre jésuites qui représentent les vingt-quatre vieillards ? » Il lut toute cette allégorie, qu'il trouvait bien juste, et par où il me donnait une grande idée de l'excellence de cet ouvrage. Ayant ensuite cherché son passage du jeûne : Le voici, me dit-il, au tr. I, ex. 13, n. 67. « Celui qui ne peut dormir s'il n'a soupé, est-il obligé de jeûner ? Nullement. » N'êtes-vous pas content ? Non pas tout-à-fait, lui dis-je ; car je puis bien supporter le jeûne en faisant collation le matin et soupant le soir. Voyez, donc la suite, me dit-il ; ils ont pensé à tout. « Et que dira-t-on, si on peut bien se passer d'une collation le matin en soupant le soir ? *Me voilà*. On n'est point encore obligé à jeûner ; car personne n'est obligé à changer l'ordre de ses repas. » O la bonne raison ! lui dis-je. Mais dites-moi, continua-t-il, usez-vous de beaucoup de vin ? Non, mon père, lui dis-je, je ne le puis souffrir. Je vous disais cela, me répondit-il, pour vous avertir que vous en pourriez boire le matin, et quand il vous plairait, sans rompre le jeûne ; et cela soutient toujours. En voici la décision au même lieu, n. 75 : « Peut-on, sans rompre le jeûne, boire du vin à telle heure qu'on voudra, et même en grande quantité ? On le peut, et même de l'hypocras. » Je ne me souvenais pas de cet hypocras, dit-il ; il faut que je le mette sur mon recueil. Voilà un honnête homme, lui dis-je, qu'Escobar. Tout le monde l'aime, répondit le père : il fait de si jolies questions ! Voyez celle-ci qui est au même endroit, n. 38 : « Si un homme doute qu'il ait vingt-un ans, est-il obligé de jeûner ? Non. Mais si j'ai vingt-un ans cette nuit à une heure après minuit, et qu'il soit demain jeûne, serai-je obligé de jeûner demain ? Non ; car vous pourriez manger autant qu'il vous plairait depuis minuit jusqu'à une heure, puisque vous n'auriez pas encore vingt-un ans : et ainsi ayant droit de rompre le jeûne, vous n'y êtes point obligé. » O que cela est divertissant ! lui dis-je. On ne s'en peut tirer, me répondit-il ; je passe les jours et les nuits à le lire, je ne fais autre chose. Le bon père, voyant que j'y prenais plaisir, en fut ravi ; et continuant :

Voyez, dit-il, encore ce trait de Filiutius, qui est un de ces vingt-quatre jésuites, tome II, tr. 27, part. 2, c. 6, n. 143 : « Celui qui s'est fatigué à quelque chose, comme à poursuivre une fille, *ad in sequendam amicam*, est-il obligé de jeûner ? Nullement. Mais s'il s'est fatigué exprès pour être par là dispensé du jeûne, y sera-t-il tenu ? Encore qu'il ait eu ce dessein formé, il n'y sera point obligé. » Eh bien ! l'eussiez-vous cru ? me dit-il. En vérité, mon père, lui dis-je, je ne le crois pas bien encore. Eh quoi ! n'est-ce pas un péché de ne pas jeûner quand on le peut ? Et est-il permis de rechercher les occasions de pécher ? ou plutôt n'est-on pas obligé de les fuir ? Cela serait assez commode. Non pas toujours, me dit-il ; c'est selon. Selon quoi ? lui dis-je. Ho ! ho ! repartit le père. Et si on recevait quelque incommodité en fuyant les occasions, y serait-on obligé à votre avis ? Ce n'est pas au moins celui du père Bauny que voici, p. 1084 : « On ne doit pas refuser l'absolution à ceux qui demeurent dans les occasions prochaines du péché, s'ils sont en tel état qu'ils ne puissent les quitter sans donner sujet au monde de parler, ou sans qu'ils en reçussent eux-mêmes de l'incommodité. » Je m'en réjouis, mon père ; il ne reste plus qu'à dire qu'on peut rechercher les occasions de propos délibéré, puisqu'il est permis de ne les pas fuir. Cela même est aussi quelquefois permis, ajouta-t-il. Le célèbre casuiste Basile Ponce l'a dit, et le père Bauny le cite et approuve son sentiment, que voici dans le *Traité de la Pénitence*, q. 4, p. 94 : « On peut rechercher une occasion directement et pour elle-même ; *primo et perse*, quand le bien spirituel ou temporel de nous ou de notre prochain nous y porte. »

Vraiment, lui dis-je, il me semble que je rêve, quand j'entends des religieux parler de cette sorte ! Eh quoi, mon père, dites-moi, en conscience, êtes-vous dans ce sentiment-là ? Non vraiment, me dit le père. Vous parlez donc, continuai-je, contre votre conscience ? Point du tout, dit-il : je ne parlais pas en cela selon ma conscience, mais selon celle de Ponce et du père Bauny ; et vous pourriez les suivre en sûreté, car ce sont d'habiles gens. Quoi ! mon père, parce qu'ils ont mis ces trois lignes dans leurs livres, sera-t-il devenu permis de rechercher les occasions de pécher ? Je croyais ne devoir prendre pour règle que l'Écriture et la tradition de l'Église, mais non pas vos casuistes. O bon Dieu, s'écria le père, vous me faites souvenir de ces jansénistes ! Est-ce que le père Bauny et Basile Ponce ne peuvent pas rendre leur opinion probable ? Je ne me contenté pas du probable, lui dis-je, je cherché le sûr. Je vois bien, me dit le bon père, que vous ne savez pas ce que c'est que la doctrine des opinions probables ; vous parleriez autrement si vous le saviez. Ah ! Vraiment, il faut que je vous en instruisse. Vous n'aurez pas perdu votre temps d'être venu ici, sans cela vous ne

pouviez rien entendre. C'est le fondement et l'A B C de toute notre morale. Je fus ravi de le voir tombé dans ce que je souhaitais ; et, le lui ayant témoigné, je le priai de m'expliquer ce que c'était qu'une opinion probable. Nos auteurs vous y répondront mieux que moi, dit-il. Voici comme ils en parlent tous généralement, et entre autres, nos vingt-quatre, *in princ.* ex. 3, n. 8 : « Une opinion est appelée probable, lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque considération. D'où il arrive quelquefois qu'un seul docteur fort grave peut rendre une opinion probable. » Et en voici la raison : « car un homme adonné particulièrement à l'étude ne s'attacherait pas à une opinion, s'il n'y était attiré par une raison bonne et suffisante. » Et ainsi, lui dis-je, un seul docteur peut tourner les consciences et les bouleverser à son gré, et toujours en sûreté. Il n'en faut pas rire, me dit-il, ni penser combattre cette doctrine. Quand les jansénistes l'ont voulu faire, ils y ont perdu leur temps. Elle est trop bien établie. Écoutez Sanchez, qui est un des plus célèbres de nos pères, *Som.* Liv. I, chap. 9, n. 7 : « Vous douterez peut-être si l'autorité d'un seul docteur bon et savant rend une opinion probable : à quoi je réponds que oui ; et c'est ce qu'assurent Angélus, Sylv. Navarre, Emmanuel Sa, etc. Et voici comme on le prouve. Une opinion probable est celle qui a un fondement considérable : or, l'autorité d'un homme savant et pieux n'est pas de petite considération, mais plutôt de grande considération ; car, écoutez bien cette raison : Si le témoignage d'un tel homme est de grand poids pour nous assurer qu'une chose se soit passée, par exemple, à Rome, pourquoi ne le sera-t-il pas de même dans un doute de morale ? »

La plaisante comparaison, lui dis-je, des choses du monde à celles de la conscience ! Ayez patience ; Sanchez répond à cela dans les lignes qui suivent immédiatement : « Et la restriction qu'y apportent certains auteurs ne me plaît pas, que l'autorité d'un tel docteur est suffisante dans les choses de droit humain, mais non pas dans celles de droit divin ; car elle est de grand poids dans les unes et dans les autres. »

Mon père, lui dis-je franchement, je ne puis faire cas de cette règle. Qui m'a assuré que dans la liberté que vos docteurs se donnent d'examiner les choses par la raison, ce qui paraîtra sûr à l'un le paroisse à tous les autres ? La diversité des jugements est si grande Vous ne l'entendez pas, dit le père en m'interrompant ; aussi sont-ils fort souvent de différents avis : mais cela n'y fait rien ; chacun rend le sien probable et sûr. Vraiment l'on sait bien qu'ils ne sont pas tous de même sentiment ; et cela n'en est que mieux. Ils ne s'accordent au contraire presque jamais. Il y a peu de questions où vous ne trouviez que l'un dit, oui ; l'autre dit, non. Et en tous ces

cas-là, l'une et l'autre des opinions contraires est probable ; et c'est pourquoi Diana dit sur un certain sujet, part. 3, tome IV, r. 244 : « Ponce et Sanchez sont de contraires avis : mais, parce qu'ils étaient tous deux savants chacun rend son opinion probable. »

Mais, mon père, lui dis-je on doit être bien embarrassé à choisir alors ! Point du tout, dit-il, il n'y a qu'à suivre l'avis qui agréé le plus. Eh quoi ! si l'autre est plus probable ? Il n'importe, me dit-il. Et si l'autre est plus sûr ? Il n'importe, me dit encore le père ; le voici bien expliqué. C'est Emmanuel Sa de notre Société, dans son *Aphorisme de dubio*, p. 183 : « On peut faire ce qu'on pense être permis selon une opinion probable : quoique le contraire soit plus sûr. Or, l'opinion d'un seul docteur grave y suffit. » Et si une opinion est tout ensemble et moins probable et moins sure, sera-t-il permis de la suivre, en quittant ce que l'on croit être plus probable et plus sûr ? Oui, encore une fois, me dit-il ; écoutez Filiutius, ce grand jésuite de Rome, *Mort, quæst.* tr. 21, c. 4, n. 128 : « Il est permis de suivre l'opinion la moins probable, quoiqu'elle soit la moins sûre : c'est l'opinion commune des nouveaux auteurs. » Cela n'est-il pas clair ? Nous voici bien au large, lui dis-je, mon révérend père. Grâce à vos opinions probables, nous avons une belle liberté de conscience. Et vous autres casuistes, avez-vous la même liberté dans vos réponses ? Oui, me dit-il, nous répondons aussi ce qu'il nous plaît, ou plutôt ce qu'il plaît à ceux qui nous interrogent ; car voici nos règles, prises de nos pères, Layman, *Theol. Mor.* l. I, tr. 1, c. 2, § 2, n. 7 ; Vasquez, *Dist.* 62, c. 9, n. 47 ; Sanchez, *in Sum.*, l. I, c. 9, n. 23 ; et de nos vingt-quatre, ex. 3, n. 24. Voici les paroles de Layman, que le livre de nos vingt-quatre a suivies : « Un docteur étant consulté, peut donner un conseil, non-seulement probable selon son opinion, mais contraire à son opinion, s'il est estimé probable par d'autres, lorsque cet avis contraire au sien se rencontre plus favorable et plus agréable à celui qui le consulte : *Si fortè et illi favorabilior seu ex sit.* Mais je dis de plus, qu'il ne sera point hors de raison qu'il donne à ceux qui le consultent un avis tenu pour probable par quelque personne sait vante, quand même il s'assurerait qu'il serait absolument faux. »

Tout de bon, mon père, votre doctrine est bien commode. Quoi ! avoir à répondre oui et non à son choix ? On ne peut assez priser un tel avantage. Et je vois bien maintenant à quoi vous servent les opinions contraires que vos docteurs ont sur chaque matière ; car l'une vous sert toujours, et l'autre ne vous nuit jamais. Si vous ne trouvez votre compte d'un côté, vous vous jetez de l'autre, et toujours en sûreté. Cela est vrai, dit-il ; et ainsi nous pouvons toujours dire avec Diana, qui trouva le père Bauny pour lui, lorsque le père Lugo lui était contraire.

J'entends bien, lui dis-je ; mais il me vient une difficulté dans l'esprit : c'est qu'après avoir consulté un de vos docteurs, et pris de lui une opinion un peu large, on sera peut-être attrapé si on rencontre un confesseur qui n'en soit pas, et qui refuse l'absolution, si on ne change de sentiment. N'y avez-vous point donné ordre, mon père ? En doutez-vous ? me répondit-il. On les a obligés à absoudre leurs pénitents qui ont des opinions probables, sur peine de péché mortel, afin qu'ils n'y manquent pas. C'est ce qu'ont bien montré nos pères, et entre autres le père Bauny, tr. 4, *de Pœnit.* q. 13, p. 93. « Quand le pénitent, dit-il, suit une opinion probable, le confesseur le doit absoudre, quoique son opinion soit contraire à celle du pénitent. » Mais il ne dit pas que ce soit un péché mortel de ne le pas absoudre. Que vous êtes prompt ! me dit-il ; écoutez la suite ; il en fait une conclusion expresse : « Refuser l'absolution à un pénitent qui agit selon une opinion probable, est un péché qui, de sa nature, est mortel. » Et il cite, pour confirmer ce sentiment, trois des plus fameux de nos pères, Suarez, tome IV, dist. 32, sect. 5 ; Vasquez, disp. 62, ch. 7 ; et Sanchez, n. 29.

O mon père ! lui dis-je, voilà qui est bien prudemment ordonné ! Il n'y a plus rien à craindre. Un confesseur n'oserait plus y manquer. Je ne sa vois pas que vous eussiez le pouvoir d'ordonner sur peine de damnation. Je croyais que vous ne saviez qu'ôter les péchés ; je ne pensais pas que vous en sussiez introduire ; mais vous avez tout pouvoir, à ce que je vois. Vous ne parlez pas proprement, me dit-il. Nous n'introduisons pas les péchés, nous ne faisons que les remarquer. J'ai déjà bien reconnu deux ou trois fois que vous n'êtes pas bon scolastique. Quoi qu'il en soit, mon père, voilà mon doute bien résolu.

Mais j'en ai un autre encore à vous proposer : c'est que je ne sais comment vous pouvez faire, quand les pères de l'Église sont contraires au sentiment de quelqu'un de vos casuistes.

Vous l'entendez bien peu, me dit-il. Les pères étaient bons pour la morale de leur temps ; mais ils sont trop éloignés pour celle du nôtre. Ce ne sont plus eux qui la règlent, ce sont les nouveaux casuistes. Écoutez notre père Cellot, *de Hier.* Lib. VIII, cap. 16, pag. 714, qui suit en cela notre fameux père Reginaldus : « Dans les questions de morale, les nouveaux casuistes sont préférables aux anciens pères, quoiqu'ils fussent plus proches des apôtres. » Et c'est en suivant cette maxime que Diana parle de cette sorte, pag. 5, tr. 8, reg. 31 : « Les bénéficiers sont-ils obligés de restituer leur revenu dont ils disposent mal ? Les anciens disaient qu'oui, mais les nouveaux disent que non : ne quittons donc pas cette opinion qui

décharge de l'obligation de restituer. » Voilà de belles paroles, lui dis-je, et pleines de consolation pour bien du monde. Nous laissons les pères, me dit-il, à ceux qui traitent la positive ; mais, pour nous qui gouvernons les consciences, nous les lisons peu, et ne citons dans nos écrits que les nouveaux casuistes. Voyez Diana, qui a tant écrit ; il a mis à l'entrée de ses livres la liste des auteurs qu'il rapporte. Il y en a deux cent quatre-vingt-seize, dont le plus ancien est depuis quatre-vingts ans. Cela est donc venu au monde depuis votre Société ? lui dis-je. Environ, me répondit-il. C'est-à-dire, mon père, qu'à votre arrivée on a vu disparaître saint Augustin, saint Chrysostôme, saint Ambroise, saint Jérôme, et les autres, pour ce qui est de la morale. Mais au moins que je sache les noms de ceux qui leur ont succédé ; qui sont-ils ces nouveaux auteurs ? Ce sont des gens bien habiles et bien célèbres, me dit-il. C'est Villalobos, Coninck, Llamas, Achokier, Dealkozer, Dellacruz, Veracruz, Ugolin, Tambourin, Fernandez, Martinez, Suarez, Henriquez, Vasquez, Lopez, Gomez, Sanchez, de Vechis, de Grassis, de Grassalis, de Pitigianis, de Graphaeis, Squilanti, Bizozeri, Barcola, de Bobadilla, Simancha, Perez de Lara, Aldretta, Lorca de Scarcia, Quaranta, Scophra, Pedrezza, Cabrezza, Bisbe, Dias, de Clavasio, Villagut, Adam à Manden, Iribarne, Binsfeld, Volfangi à Vorberg, Vosthery, Strevesdorf. O mon père ! lui dis-je tout effrayé, tous ces gens-là étaient-ils chrétiens ? Comment, chrétiens ! me répondit-il. Ne vous disais-je pas que ce sont les seuls par lesquels nous gouvernons aujourd'hui la chrétienté ? Cela me fit pitié, mais je ne lui en témoignai rien, et lui demandai seulement si tous ces auteurs-là étaient jésuites. Non, me dit-il, mais il n'importe ; ils n'ont pas laissé de dire de bonnes choses. Ce n'est pas que la plupart ne les aient prises ou imitées des nôtres, mais nous ne nous piquons pas d'honneur, outre qu'ils citent nos pères à toute heure et avec éloge. Voyez Diana, qui n'est pas de notre Société, quand il parle de Vasquez, il l'appelle *le phénix des esprits*. Et quelquefois il dit « que Vasquez seul lui est autant que tout le reste des hommes ensemble. *Instar omnium*. » Aussi tous nos pères se servent fort souvent de ce bon Diana ; car si vous entendez bien notre doctrine *de la Probabilité*, vous verrez que cela n'y fait rien. Au contraire, nous avons bien voulu que d'autres que les jésuites puissent rendre leurs opinions probables, afin qu'on ne puisse pas nous les imputer toutes. Et ainsi, quand quelque auteur que ce soit en a avancé une, nous avons droit de la prendre, si nous le voulons, par la doctrine des opinions probables, et nous n'en sommes pas les garants quand l'auteur n'est pas de notre corps. J'entends tout cela, lui dis-je. Je vois bien par là que tout est bien venu chez vous, hormis les anciens pères, et que vous êtes les maîtres de la campagne. Vous

n'avez plus qu'à courir.

Mais je prévois trois ou quatre grands inconvénients, et de puissantes barrières qui s'opposeront à votre course. Et quoi ? me dit le père tout étonné. C'est, lui répondis-je, l'Écriture sainte, les papes, et les conciles, que vous ne pouvez démentir, et qui sont tous dans la voie unique de l'Évangile. Est-ce là tout ? me dit-il. Vous m'avez fait peur. Croyez-vous qu'une chose si visible n'ait pas été prévue, et que nous n'y ayons pas pourvu ? Vraiment je vous admire, de penser que nous soyons opposés à l'Écriture, aux papes ou aux conciles ! Il faut que je vous éclaircisse du contraire. Je serais bien marri que vous crussiez que nous manquons à ce que nous leur devons. Vous avez sans doute pris cette pensée de quelques-opinions de nos pères qui paraissent choquer leurs décisions, quoique cela ne soit pas. Mais, pour en entendre l'accord, il faudrait avoir plus de loisir. Je souhaite que vous ne demeuriez pas mal édifié de nous. Si vous voulez que nous nous revoyions demain, je vous en donnerai l'éclaircissement.

Voilà la fin de cette conférence, qui sera celle de cet entretien ; aussi en voilà bien assez pour une lettre. Je m'assure que vous en serez satisfait en attendant la suite. Je suis, etc.

Sixième lettre^[18] Différents artifices des Jésuites

*pour éluder l'autorité de l'Évangile, des conciles et des papes.
Quelques conséquences qui suivent de leur doctrine sur la
Probabilité. Leurs relâchements en faveur des bénéficiers, des
prêtres, des religieux et des domestiques. Histoire de Jean d'Alba.*

De Paris, ce 10 avril 1656.

MONSIEUR,

Je vous ai dit, à la fin de ma dernière lettre, que ce bon père jésuite m'avait promis de m'apprendre de quelle sorte les casuistes accordent les contrariétés qui se rencontrent entre leurs opinions et les décisions des papes, des conciles et de l'Écriture. Il m'en a instruit, en effet, dans ma seconde visite, dont voici le récit.

Ce bon père me parla de cette sorte : Une des manières dont nous accordons ces contradictions apparentes, est par l'interprétation de quelque terme. Par exemple, le pape Grégoire XIV a déclaré que les assassins sont indignes de jouir de l'asile des églises, et qu'on les en doit arracher. Cependant nos vingt-quatre vieillards disent, tr. 6, ex. 4, n. 27 : « Que tous ceux qui tuent en trahison ne doivent pas encourir la peine de cette bulle. » Cela vous paraît être contraire, mais on l'accorde, en interprétant le mot d'*assassin*, comme ils font par ces paroles : « Les assassins ne sont-ils pas indignes de jouir du privilège des églises ? Oui, par la bulle de Grégoire XIV. Mais nous entendons par le mot d'*assassins*, ceux qui ont reçu de l'argent pour tuer quelqu'un en trahison. D'où il arrive que ceux qui tuent sans en recevoir aucun prix, mais seulement pour obliger leurs amis, ne sont pas appelés assassins. » De même, il est dit dans l'Évangile : « Donnez l'aumône de votre superflu. » Cependant plusieurs casuistes ont trouvé moyen de décharger les personnes les plus riches de l'obligation de donner l'aumône. Cela vous paraît encore contraire ; mais on en fait voir facilement l'accord, en interprétant le mot de *superflu* ; en sorte qu'il

n'arrive presque jamais que personne en ait ; et c'est ce qu'a fait le docte Vasquez en cette sorte, dans son Traité de l'Aumône, c. 4, n. 14 : « Ce que les personnes du monde gardent pour relever leur condition et celle de leurs parents, n'est pas appelé superflu ; et c'est pourquoi à peine trouvera-t-on qu'il y ait jamais de superflu chez les gens du monde, et non pas même chez les rois. »

Aussi Diana ayant rapporté ces mêmes paroles de Vasquez, car il se fonde ordinairement sur nos pères, il en conclut fort bien : « Que, dans la question, si les riches sont obligés de donner l'aumône de leur superflu, encore que l'affirmative fût véritable, il n'arrivera jamais, ou presque jamais, qu'elle oblige dans la pratique. »

Je vois bien, mon père, que cela suit de la doctrine de Vasquez ; mais que répondrait-on, si l'on objectait qu'afin de faire son salut, il serait donc aussi sûr, selon Vasquez, de ne point donner l'aumône, pourvu qu'on ait assez d'ambition pour n'avoir point de superflu ; qu'il est sûr, selon l'Évangile, de n'avoir point d'ambition, afin d'avoir du superflu pour en pouvoir donner l'aumône ? Il faudrait répondre, me dit-il, que toutes ces deux voies sont sûres selon le même Évangile ; l'une, selon l'Évangile dans le sens le plus littéral et le plus facile à trouver ; l'autre, selon le même Évangile, interprété par Vasquez. Vous voyez par là l'utilité des interprétations.

Mais quand les termes sont si clairs qu'ils n'en souffrent aucune, alors nous nous servons de la remarque des circonstances favorables, comme vous verrez par cet exemple. Les papes ont excommunié les religieux qui quittent leur habit, et nos vingt-quatre vieillards ne laissent pas de parler en cette sorte, tr. 6, ex. 7, n. 103. « En quelles occasions un religieux peut-il quitter son habit sans encourir l'excommunication ? » Il en rapporte plusieurs, et entre autres celle-ci : « S'il le quitte pour une cause honteuse, comme pour aller filouter, ou pour aller *incognito* en des lieux de débauche, le devant bientôt reprendre. » Aussi il est visible que les bulles ne parlent point de ces cas-là.

J'avais peine à croire cela, et je priai le père de me le montrer dans l'original ; je vis que le chapitre où sont ces paroles est intitulé : « Pratique selon l'école de la Société de Jésus ; *Praxis a ex Societatis Jesu scholâ* ; » et j'y vis ces mots : *Si habituai dimittat ut furetur occultè, vel fornicetur*. Et il me montra la même chose dans Diana, en ces termes : *Ut eat incognitus ad lupanar*. Et d'où vient, mon père, qu'ils les ont déchargés de l'excommunication en cette rencontre ? Ne le comprenez-vous pas ? me dit-il. Ne voyez-vous pas quel scandale ce serait de surprendre un religieux en cet état avec son habit de religion ? Et n'avez-vous point ouï parler,

continua-t-il, comment on répondit à la première bulle, *Centra sollicitantes* ? et de quelle sorte nos vingt-quatre, dans un chapitre aussi *de la Pratique de l'école de notre Société*, expliquent la bulle de Pie V, *Contra clericos*, etc. ? Je ne sais ce que, c'est que tout cela, lui dis-je. Vous ne lisez donc guère Escobar ? me dit-il. Je ne l'ai que d'hier, mon père, et même j'eus de la peine à le trouver. Je ne sais ce qui est arrivé depuis peu, qui fait que tout le monde le cherche. Ce que je vous disais, repartit le père, est au tr. I, ex. 8, n. 102. Voyez-le en votre particulier ; vous y trouverez un bel exemple de la manière d'interpréter favorablement les bulles. Je le vis en effet dès le soir même ; mais je n'ose vous le rapporter, car c'est une chose effroyable.

Le bon père continua donc ainsi : « Vous entendez bien maintenant comment on se sert des circonstances favorables ? mais il y en a quelquefois de si précises, qu'on ne peut accorder par là les contradictions : de sorte que ce serait bien alors que vous croiriez qu'il y en aurait. Par exemple, trois papes ont décidé que les religieux qui sont obligés par un vœu particulier à la vie quadragésimale, n'en sont pas dispensés, encore qu'ils soient faits évêques ; et cependant Diana dit que, nonobstant leur décision, ils en sont dispensés. » Et comment accorde-t-il cela ? lui dis-je. C'est, répliqua le père, par la plus subtile de toutes les nouvelles méthodes, et par le plus fin de la Probabilité. Je vais vous l'expliquer. C'est que, comme vous le vîtes l'autre jour, l'affirmative et la négative de la plupart des opinions ont chacune quelque probabilité, au jugement de nos docteurs, et assez pour être suivies avec sûreté de conscience. Ce n'est pas que le pour et le contre soient ensemble véritables dans le même sens, cela est impossible ; mais c'est seulement qu'ils sont ensemble probables, et sûrs par conséquent.

Sur ce principe, Diana notre bon ami parle ainsi en la part. 5, tr. 13, r. 39 : « Je réponds à la décision de ces trois papes, qui est contraire à mon opinion, qu'ils ont parlé de la sorte en s'attachant à l'affirmative, laquelle en effet est probable, à mon jugement même : mais il ne s'ensuit pas de là que la négative n'ait aussi sa probabilité. » Et dans le même traité, r. 65, sur un autre sujet, dans lequel il est encore d'un sentiment contraire à un pape, il parle ainsi : « Que le pape l'ait dit comme chef de l'Église, je le veux ; mais il ne l'a fait que dans l'étendue de la sphère de probabilité de son sentiment. » Or, vous voyez bien que ce n'est pas là blesser les sentiments des papes : on ne le souffrirait pas à Rome, où Diana est en un si grand crédit, car il ne dit pas que ce que les papes ont décidé ne soit pas probable ; mais, en laissant leur opinion dans toute la sphère de probabilité, il ne laisse pas de dire que le

contraire est aussi probable. Cela est très respectueux, lui dis-je. Et cela est plus subtil, ajouta-t-il, que la réponse que fit le père Bauny quand on eut censuré ses livres à Rome ; car il lui échappa d'écrire contre M. Hallier, qui le persécutait alors furieusement : « Qu'a de commun la censure de Rome avec celle de France ? » Vous voyez assez par là que, soit par l'interprétation des termes, soit par la remarque des circonstances favorables, soit enfin par la double probabilité du pour et du contre, on accorde toujours ces contradictions prétendues, qui vous étonnaient auparavant, sans jamais blesser les décisions de l'Écriture, des conciles ou des papes, comme vous le voyez. Mon révérend père, lui dis-je, que le monde est heureux de vous avoir pour maîtres ! Que ces probabilités sont utiles ! Je ne savais pourquoi vous aviez pris tant de soin d'établir qu'un seul docteur, *s'il est grave*, peut rendre une opinion probable ; que le contraire peut l'être aussi ; et qu'alors on peut choisir du pour et du contre celui qui agréé le plus, encore qu'on ne le croie pas véritable, et avec tant de sûreté de conscience, qu'un confesseur qui refuserait de donner l'absolution sur la foi de ces casuistes serait en état de damnation : d'où je comprends qu'un seul Casuiste peut à son gré faire de nouvelles règles de morale, et disposer, selon sa fantaisie, de tout ce qui regarde la conduite des mœurs. Il faut, me dit le père, apporter quelque tempérament à ce que vous dites. Apprenez bien ceci. Voici notre méthode, où vous verrez le progrès d'une opinion nouvelle, depuis sa naissance jusqu'à sa maturité.

D'abord le docteur *grave* qui l'a inventée l'expose au monde, et la jette comme une semence pour prendre racine. Elle est encore faible en cet état ; mais il faut que le temps la mûrisse peu à peu ; et c'est pourquoi Diana, qui en a introduit plusieurs, dit en un endroit : « J'avance cette opinion ; mais parce qu'elle est nouvelle, je la laisse mûrir au temps, *relinquo tempori maturandam*. » Ainsi, en peu d'années, on la voit insensiblement s'affermir ; et, après un temps considérable, elle se trouve autorisée par la tacite approbation de l'Église, selon cette grande maxime du père Bauny : « Qu'une opinion étant avancée par quelques casuistes, et l'Église ne s'y étant point opposée, c'est un témoignage qu'elle l'approuve. » Et c'est en effet par ce principe qu'il autorise un de ses sentiments dans son Traité VI, pag. 312. Eh quoi ! lui dis-je, mon père, l'Église, à ce compte-là, approuverait donc tous les abus qu'elle souffre, et toutes les erreurs des livres qu'elle ne censure point ? Disputez, me dit-il, contre le père Bauny. Je vous fais un récit, et vous contestez contre moi. Il ne faut jamais disputer sur un fait. Je vous disais donc que, quand le temps a ainsi mûri une opinion, alors elle est tout-à-fait probable et sûre. Et de là vient que le docte Caramuel, dans la

lettre où il adresse à Diana sa Théologie fondamentale, dit que ce grand « Diana a rendu plusieurs opinions probables qui ne l'étaient pas auparavant, *quæ antea non erant*. Et qu'ainsi on ne pèche plus en les suivant, au lieu qu'on péchait auparavant : *jàm non peccant, licèt antè peccaverint*. »

En vérité, mon père, lui dis-je ; il y a bien à profiter auprès de vos docteurs. Quoi ! de deux personnes qui font les mêmes choses, celui qui ne sait pas leur doctrine pèche, celui qui la sait ne pèche pas ? Est-elle donc tout ensemble instructive et justificante ? La loi de Dieu faisait des prévaricateurs, selon saint Paul ; celle-ci fait qu'il n'y a presque que des innocents. Je vous supplie, mon père, de m'en bien informer ; je ne vous quitterai point que vous ne m'ayez dit les principales maximes que vos casuistes ont établies.

Hélas ! me dit le père, notre principal but aurait été de n'établir point d'autres maximes que celles de l'Évangile dans toute leur sévérité ; et l'on voit assez par le règlement de nos mœurs que, si nous souffrons quelque relâchement dans les autres, c'est plutôt par condescendance que par dessein. Nous y sommes forcés. Les hommes sont aujourd'hui tellement corrompus, que, ne pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux : autrement ils nous quitteraient ; ils feraient pis, ils s'abandonneraient entièrement. Et c'est pour les retenir que nos casuistes ont considéré les vices auxquels on est le plus porté dans toutes les conditions, afin d'établir des maximes si douces, sans toutefois blesser la vérité, qu'on serait de difficile composition si l'on n'en était content ; car le dessein capital que notre Société a pris pour le bien de la religion, est de ne rebuter qui que ce soit, pour ne pas désespérer le monde.

Nous avons donc des maximes pour toutes sortes de personnes, pour les bénéficiers, pour les prêtres, pour les religieux, pour les gentilshommes, pour les domestiques, pour les riches, pour ceux qui sont dans le commerce, pour ceux qui sont mal dans leurs affaires, pour ceux qui sont dans l'indigence, pour les femmes dévotes, pour celles qui ne le sont pas, pour les gens mariés, pour les gens déréglés : enfin, rien n'a échappé à leur prévoyance. C'est-à-dire, lui dis-je, qu'il y en a pour le clergé, la noblesse et le tiers-état ; me voici bien disposé à les entendre.

Commençons, dit le père, par les bénéficiers. Vous savez quel trafic on fait aujourd'hui des bénéfices, et que, s'il fallait s'en rapporter à ce que saint Thomas et les anciens en ont écrit, il y aurait bien des simoniaques dans l'Église. C'est pourquoi il a été fort nécessaire que nos pères aient tempéré les choses par leur prudence, comme ces paroles de Valentia, qui est l'un des quatre animaux d'Escobar, vous l'apprendront. C'est la conclusion d'un long discours, où il en donne plusieurs expédients, dont voici le

meilleur à mon avis ; c'est en la page 2039 du tome III. « Si l'on donne un bien temporel pour un bien spirituel », c'est-à-dire, de l'argent pour un bénéfice, « et qu'on donne l'argent comme le prix du bénéfice, c'est une simonie visible ; mais, si on le donne comme le motif qui porte la volonté du collateur à le conférer, ce n'est point simonie, encore que celui qui le confère considère et attende l'argent comme la fin principale. » Tannerus, qui est encore de notre Société, dit la même chose dans son tome III, page 1519, quoiqu'il avoue que « saint Thomas y est contraire, en ce qu'il enseigne absolument que c'est toujours simonie de donner un bien spirituel pour un temporel, si le temporel en est la fin. » Par ce moyen, nous empêchons une infinité de simonies ; car qui serait assez méchant pour refuser, en donnant de l'argent pour un bénéfice, de porter son intention à le donner comme *un motif* qui porte le bénéficiaire à le résigner, au lieu de le donner comme *le prix* du bénéfice ? Personne n'est assez abandonné de Dieu pour cela. Je demeure d'accord, lui dis-je, que tout le monde a des grâces suffisantes pour faire un tel marché. Cela est assuré, repartit le père.

Voilà comment nous avons adouci les choses à l'égard des bénéficiaires. Quant aux prêtres, nous avons plusieurs maximes qui leur sont assez favorables. Par exemple, celle-ci de nos vingt-quatre, tr. I, ex. II, n. 96 : « Un prêtre qui a reçu de l'argent pour dire une messe, peut-il recevoir de nouvel argent sur la même messe ? Oui, dit Filiutius, en appliquant la partie du sacrifice qui lui appartient comme prêtre à celui qui le paye de nouveau, pourvu qu'il n'en reçoive pas autant que pour une messe entière, mais seulement pour une partie, comme pour un tiers de messe. »

Certes, mon père, voici une de ces rencontres où le *pour* et le *contre* sont bien probables ; car ce que vous me dites ne peut manquer de l'être, après l'autorité de Filiutius et d'Escobar. Mais en le laissant dans sa sphère de probabilité, on pourrait bien, ce me semble, dire aussi le contraire, et l'appuyer par ces raisons. Lorsque l'Église permet aux prêtres qui sont pauvres de recevoir de l'argent pour leurs messes, parce qu'il est bien juste que ceux qui servent à l'autel vivent de l'autel, elle n'entend pas pour cela qu'ils échangent le sacrifice pour de l'argent, et encore moins qu'ils se privent eux-mêmes de toutes les grâces qu'ils en doivent tirer les premiers. Et je dirais encore « que les prêtres, selon saint Paul, sont obligés d'offrir le sacrifice, premièrement pour eux-mêmes, et puis pour le peuple ; » et qu'ainsi il leur est bien permis d'en associer d'autres au fruit du sacrifice, mais non pas de renoncer eux-mêmes volontairement à tout le fruit du sacrifice, et de le donner à un autre pour un tiers de messe, c'est-à-dire, pour quatre ou cinq sous. En vérité, mon père, pour peu que je fusse *grave*, je rendrais cette

opinion probable. Vous n'y auriez pas grande peine, me dit-il ; elle l'est visiblement : la difficulté était de trouver de la probabilité dans le contraire des opinions qui sont manifestement bonnes ; et c'est ce qui n'appartient qu'aux grands hommes. Le père Bauny y excelle. Il y a du plaisir de voir ce savant casuiste pénétrer dans le pour et le contre d'une même question qui regarde encore les prêtres, et trouver raison partout, tant il est ingénieux et subtil.

Il dit en un endroit, c'est dans le Traité X, page 474 : « On ne peut pas faire une loi qui obligeât les curés à dire la messe tous les jours, parce qu'une telle loi les exposerait indubitablement, *haud dubiè*, au péril de la dire quelquefois en péché mortel. » Et néanmoins, dans le même Traité 10, p. 44 il dit : « Que les prêtres qui ont reçu de l'argent pour dire la messe tous les jours, la doivent dire tous les jours, et qu'ils ne peuvent pas s'excuser sur ce qu'ils ne sont pas toujours assez bien préparés pour la dire, parce qu'on peut toujours faire l'acte de contrition ; et que, s'ils y manquent, c'est leur faute, et non pas celle de celui qui leur fait dire la messe. » Et pour lever les plus grandes difficultés qui pourraient les en empêcher, il résout ainsi cette question dans le même Traité, q. 32, page 457 : « Un prêtre peut-il dire la messe le même jour qu'il a commis un péché mortel et des plus criminels, en se confessant auparavant ? Non, dit Villalobos, à cause de son impureté. Mais Sancius dit que oui, et sans aucun péché ; je tiens son opinion sûre, et qu'elle doit être suivie dans la pratique : *et tuta et sequenda in praxi*. »

Quoi, mon père, lui dis-je, on doit suivre cette opinion dans la pratique ? Un prêtre qui serait tombé dans un tel désordre oserait-il s'approcher le même jour de l'autel, sur la parole du père Bauny ? Et ne devrait-il pas déférer aux anciennes lois de l'Église, qui excluaient pour jamais du sacrifice, ou au moins pour un long temps, les prêtres qui avaient commis des péchés de cette sorte, plutôt que de s'arrêter aux nouvelles opinions des casuistes, qui les y admettent le jour même qu'ils y sont tombés ? Vous n'avez point de mémoire, dit le père. Ne vous appris-je pas l'autre fois que, selon nos pères Cellot et Reginaldus, « on ne doit pas suivre, dans la morale, les anciens pères, mais les nouveaux casuistes ? » Je m'en souviens bien, lui répondis-je ; mais il y a plus ici, car il y a des lois de l'Église. Vous avez raison, me dit-il ; mais c'est que vous ne savez pas encore cette belle maxime de nos pères : « Que les lois de l'Église perdent leur force quand on ne les observe plus, *cùm jam desuetudine abierunt*, » comme dit Filiutius, t. II, tr. 25, n. 33. Nous voyons mieux que les anciens les nécessités présentes de l'Église. Si on était si sévère à exclure les prêtres de l'autel, vous comprenez bien qu'il n'y aurait pas un si grand nombre de messes. Or la pluralité des messes apporte tant de gloire à Dieu, et d'utilité aux

âmes, que j'oserais dire, avec notre père Cellot, dans son livre de la Hiérarchie, p. 611 de l'impression de Rouen, qu'il n'y aurait pas trop de prêtre, « quand non-seulement tous les hommes et les femmes, si cela se pouvait, mais que les corps insensibles, et les bêtes brutes même, *bruta animalia*, seraient changés en prêtres pour célébrer la messe. »

Je fus si surpris de la bizarrerie de cette imagination, que je ne pus rien dire, de sorte qu'il continua ainsi : Mais en voilà assez pour les prêtres ; je serais trop long ; venons aux religieux. Comme leur plus grande difficulté est en l'obéissance qu'ils doivent à leurs supérieurs, écoutez l'adoucissement qu'y apportent nos pères. C'est Castrus Palaüs, de notre Société, *Op. mor.* p. 1, disp. 2, page 6 : « Il est hors de dispute, *non est controversia*, que le religieux qui a pour soi une opinion probable n'est point tenu d'obéir à son supérieur, quoique l'opinion du supérieur soit la plus probable ; car alors il est permis au religieux d'embrasser celle qui lui est la plus agréable, *quoque sibi gratior fuerit*, comme le dit Sanchez. Et encore que le commandement du supérieur soit juste, cela ne vous oblige pas de lui obéir : car il n'est pas juste de tous points et en toute manière, *non undequaquè justè proecipit*, mais seulement probablement ; et ainsi vous n'êtes engagé que probablement à lui obéir, et vous en êtes probablement dégagé : *probabiliter obligatus, et probabiliter deobligatus*. » Certes, mon père, lui dis-je, on ne saurait trop estimer un si beau fruit de la double probabilité. Elle est de grand usage, me dit-il ; mais abrégeons. Je ne vous dirai plus que ce trait de notre célèbre Molina, en faveur des religieux qui sont chassés de leurs couvents pour leurs désordres. Notre père Escobar le rapporte, tr. 6, ex. 7, n. III, en ces termes : « Molina assure qu'un religieux chassé de son monastère n'est point obligé de se corriger pour y retourner, et qu'il n'est plus lié par son vœu d'obéissance. »

Voilà, mon père, lui dis-je, les ecclésiastiques bien à leur aise. Je vois bien que vos casuistes les ont traités favorablement. Ils y ont agi comme pour eux-mêmes. J'ai bien peur que les gens des autres conditions ne soient pas si bien traités. Il fallait que chacun fît pour soi. Ils n'auraient pas mieux fait eux-mêmes, me répartit le père. On a agi pour tous avec une pareille charité, depuis les plus grands jusques aux moindres ; et vous m'engagez, pour vous le montrer, à vous dire nos maximes touchant les valets.

Nous avons considéré, à leur égard, la peine qu'ils ont, quand ils sont gens de conscience, à servir des maîtres débauchés ; car s'ils ne font tous les messages où ils les emploient, ils perdent leur fortune ; et s'ils leur obéissent, ils en ont du scrupule. C'est pour les en soulager que nos vingt-quatre pères, tr. 7, ex. 4, n. 223, ont marqué les services qu'ils peuvent rendre en sûreté de conscience.

En voici quelques-uns : « Porter des lettres et des présents ; ouvrir les portes et les fenêtres ; aider leur maître à monter à la fenêtre, tenir l'échelle pendant qu'il y monte : tout cela est permis et indifférent. Il est vrai que pour tenir l'échelle il faut qu'ils soient menacés plus qu'à l'ordinaire, s'ils y manquaient ; car c'est faire injure au maître d'une maison d'y entrer par la fenêtre. »

Voyez-vous combien cela est judicieux ? Je n'attendais rien moins, lui dis-je, d'un livre tiré de vingt-quatre jésuites. Mais, ajouta le père, notre père Bauny a encore bien appris aux valets à rendre tous ces devoirs-là innocemment à leurs maîtres, en faisant qu'ils portent leur intention, non pas aux péchés dont ils sont les entremetteurs, mais seulement au gain qui leur en revient. C'est ce qu'il a bien expliqué dans sa Somme des péchés, en la page 710 de la première impression : « Que les confesseurs, dit-il, remarquent bien qu'on ne peut absoudre les valets qui font des messages déshonnêtes, s'ils consentent aux péchés de leurs maîtres ; mais il faut dire le contraire, s'ils le font pour leur commodité temporelle. » Et cela est bien facile à faire ; car pourquoi s'obstineraient-ils à consentir à des péchés dont ils n'ont que la peine ?

Et le même père Bauny a encore établi cette grande maxime en faveur de ceux qui ne sont pas contents de leurs gages ; c'est dans sa Somme, pages 213 et 214 de la sixième édition : « Les valets qui se plaignent de leurs gages, peuvent-ils d'eux-mêmes les croître en se garnissant les mains d'autant de bien appartenant à leurs maîtres, comme ils s'imaginent en être nécessaire pour égaler lesdits gages à leur peine ? Ils le peuvent en quelques rencontres, comme lorsqu'ils sont si pauvres en ce cherchant condition, qu'ils ont été obligés d'accepter l'offre qu'on leur a faite, et que les autres valets de leur sorte gagnent davantage ailleurs. »

Voilà justement, mon père, lui dis-je, le passage de Jean d'Alba. Quel Jean d'Alba ? dit le père. Que voulez-vous dire ? Quoi ! mon père, ne vous souvenez-vous plus de ce qui se passa en cette ville l'année 1647 ? Et où étiez-vous donc alors ? J'enseignais, dit-il, les cas de conscience dans un de nos collèges assez éloigné de Paris. Je vois donc bien, mon père, que vous ne savez pas cette histoire ; il faut que je vous la dise. C'était une personne d'honneur qui la contait l'autre jour en un lieu où j'étais. Il nous disait que ce Jean d'Alba, servant vos pères du collège de Clermont de la rue Saint-Jacques, et n'étant pas satisfait de ses gages, déroba quelque chose pour se récompenser ; que, vos pères s'en étant aperçus, le firent mettre en prison, l'accusant de vol domestique, et que le procès en fut rapporté au Châtelet, le sixième jour d'avril 1647, si j'ai bonne mémoire ; car il nous marqua toutes ces particularités-là, sans quoi à peine l'aurait-on cru. Ce malheureux, étant interrogé,

avoua qu'il avait pris quelques plats d'étain à vos pères ; mais il soutint qui ne les avait pas volés pour cela, rapportant pour sa justification cette doctrine du père Bauny, qu'il présenta aux juges avec un écrit d'un de vos pères, sous lequel il avait étudié les cas de conscience, qui lui avait appris la même chose. Sur quoi M. de Montrouge, l'un des plus considérés de cette compagnie, dit en opinant : « Qu'il n'était pas d'avis que, sur des écrits de ces pères, contenant une doctrine illicite, pernicieuse et contraire à toutes les lois naturelles, divines et humaines, capable de renverser toutes les familles, et d'autoriser tous les vols domestiques, on dut absoudre cet accusé ; mais qu'il était d'avis que ce trop fidèle disciple fût fouetté devant la porte du collège, par la main du bourreau, lequel en même temps brûlerait les écrits de ces pères traitant du larcin, avec défense à eux de plus enseigner une telle doctrine, sur peine de la vie. »

On attendait la suite de cet avis, qui fut fort approuvé, lorsqu'il arriva un incident qui fit remettre le jugement de ce procès. Mais cependant le prisonnier disparut, on ne sait comment, sans qu'on parlât plus de cette affaire-là ; de sorte que Jean d'Alba sortit, et sans rendre sa vaisselle. Voilà ce qu'il nous dit, et il ajoutait à cela que l'avis de M. de Montrouge est aux registres du Châtelet, où chacun le peut voir. Nous prîmes plaisir à ce conte.

A quoi vous amusez-vous ? dit le père. Qu'est-ce que tout cela signifie ? Je vous parle des maximes de nos casuistes ; j'étais prêt à vous parler de celles qui regardent les gentilshommes, et vous m'interrompez par des histoires hors de propos. Je ne vous le disais qu'en passant, lui dis-je, et aussi pour vous avertir d'une chose importante sur ce sujet, que je trouve que vous avez oubliée en établissant votre doctrine de la probabilité. Eh quoi ! dit le père, que pourrait-il y avoir de manque après que tant d'habiles gens y ont passé ? C'est, lui répondis-je, que vous avez bien mis ceux qui suivent vos opinions probables, en assurance à l'égard de Dieu et de la conscience : car, à ce que vous dites, on est en sûreté de ce côté-là en suivant un docteur grave. Vous les avez encore mis en assurance, du côté des confesseurs ; car vous avez obligé les prêtres à les absoudre sur une opinion probable, à peine de péché mortel : mais vous ne les avez point mis en assurance du côté des juges ; de sorte qu'ils se trouvent exposés au fouet et à la potence en suivant vos probabilités. C'est un défaut capital que cela. Vous avez raison, dit le père, vous me faites plaisir ; mais c'est que nous n'avons pas autant de pouvoir sur les magistrats que sur les confesseurs, qui sont obligés de se rapporter à nous pour les cas de conscience : car c'est nous qui en jugeons souverainement. J'entends bien, lui dis-je ; mais si d'une part vous êtes les juges des

confesseurs, n'êtes-vous pas de l'autre les confesseurs des juges ? Votre pouvoir est de grande étendue : obligez-les d'absoudre les criminels qui ont une opinion probable, à peine d'être exclus des sacrements ; afin qu'il n'arrive pas, au grand mépris et scandale de la probabilité, que ceux que vous rendez innocents dans la théorie soient fouettés ou pendus dans la pratique. Sans cela, comment trouveriez-vous des disciples ? Il y faudra songer, me dit-il, cela n'est pas à négliger. Je le proposerai à notre père Provincial. Vous pouviez néanmoins réserver cet avis à un autre temps, sans interrompre ce que j'ai à vous dire des maximes que nous avons établies en faveur des gentilshommes, et je ne vous les apprendrai qu'à la charge que vous ne me ferez plus d'histoires.

Voilà tout ce que vous aurez pour aujourd'hui ; car il faut plus d'une lettre pour vous mander tout ce que j'ai appris en une seule conversation. Cependant je suis, etc.

Septième lettre

De la méthode de diriger l'intention, selon les casuistes.

De la permission qu'ils donnent de tuer pour la défense de l'honneur et des biens, et qu'ils étendent jusqu'aux prêtres et aux religieux. Question curieuse proposée par Caramuel, savoir s'il est permis aux jésuites de tuer les jansénistes.

De Paris, ce 25 avril 1656.

MONSIEUR,

Après avoir apaisé le bon père, dont j'avais un peu troublé le discours par l'histoire de Jean d'Alba, il le reprit sur l'assurance que je lui donnai de ne lui en plus faire de semblables ; et il me parla des maximes de ses casuistes touchant les gentilshommes, à peu près en ces termes :

Vous savez, me dit-il, que la passion dominante des personnes de cette condition est ce point d'honneur qui les engage à toute heure à des violences qui paraissent bien contraires à la piété chrétienne ; de sorte qu'il faudrait les exclure presque tous de nos confessionnaux, si nos pères n'eussent un peu relâché de la sévérité de la religion pour s'accommoder à la faiblesse des hommes. Mais comme ils voulaient demeurer attachés à l'Évangile par leur devoir envers Dieu, et aux gens du monde par leur charité pour le prochain, ils ont eu besoin de toute leur lumière pour trouver des expédients qui tempérassent les choses avec tant de justesse, qu'on pût maintenir et réparer son honneur par les moyens dont on se sert ordinairement dans le monde, sans blesser néanmoins sa conscience ; afin de conserver tout ensemble deux choses aussi opposées en apparence, que la piété et l'honneur. Mais autant que ce dessein était utile, autant l'exécution en était pénible ; car je crois que vous voyez assez la grandeur et la difficulté de cette entreprise. Elle m'étonne, lui dis-je assez froidement. Elle vous étonne ? me dit-il : je le crois, elle en étonnerait bien d'autres. Ignorez-vous que,

d'une part, la loi de l'Évangile ordonne « de ne point rendre le mal pour le mal, et d'en laisser la vengeance à Dieu ? » et que, de l'autre, les lois du monde défendent de souffrir les injures, sans en tirer raison soi-même, et souvent par la mort de ses ennemis ? Avez-vous jamais rien vu qui paroisse plus contraire ? Et cependant, quand je vous dis que nos pères ont accordé ces choses, vous me dites simplement que cela vous étonne. Je ne m'expliquais pas assez, mon père. Je tiendrais la chose impossible, si, après ce que j'ai vu de vos pères, je ne savais qu'ils peuvent faire facilement ce qui est impossible aux autres hommes. C'est ce qui me fait croire qu'ils en ont bien trouvé quelque moyen, que j'admire sans le connaître, et que je vous prie de me déclarer.

Puisque vous le prenez ainsi, me dit-il, je ne puis vous le refuser. Sachez donc que ce principe merveilleux est notre grande méthode de *diriger l'intention*, dont l'importance est telle dans notre morale, que j'oserais quasi la comparer à la doctrine de la probabilité. Vous en avez vu quelques traits en passant, dans de certaines maximes que je vous ai dites ; car, lorsque je vous ai fait entendre comment les valets peuvent faire en conscience de certains messages fâcheux, n'avez-vous pas pris garde que c'était seulement en détournant leur intention du mal dont ils sont les entremetteurs, pour la porter au gain qui leur en revient ? Voilà ce que c'est que *diriger l'intention* ; et vous avez vu de même que ceux qui donnent de l'argent pour des bénéfices seraient de véritables simoniaques sans une pareille diversion. Mais je veux maintenant vous faire voir cette grande méthode dans tout son lustre sur le sujet de l'homicide, qu'elle justifie en mille rencontres, afin que vous jugiez par un tel effet tout ce qu'elle est capable de produire. Je vois déjà, lui dis-je, que par là tout sera permis, rien n'en échappera. Vous allez toujours d'une extrémité à l'autre, répondit le père : corrigez-vous de cela ; car, pour vous témoigner que nous ne permettons pas tout, sachez que, par exemple, nous ne souffrons jamais d'avoir l'intention formelle de pécher pour le seul dessein de pécher ; et que quiconque s'obstine à n'avoir point d'autre fin dans le mal que le mal même, nous rompons avec lui ; cela est diabolique : voilà qui est sans exception d'âge, de sexe, de qualité. Mais quand on n'est pas dans cette malheureuse disposition, alors nous essayons de mettre en pratique notre méthode de *diriger l'intention*, qui consiste à se proposer pour fin de ses actions un objet permis. Ce n'est pas qu'autant qu'il est en notre pouvoir, nous ne détournions les hommes des choses défendues ; mais, quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention ; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin.

Voilà par où nos pères ont trouvé moyen de permettre les violences qu'on pratique en défendant son honneur ; car il n'y a qu'à détourner son intention du désir de vengeance, qui est criminel, pour la porter au désir de défendre son honneur, qui est permis selon nos pères. Et c'est ainsi qu'ils accomplissent tous leurs devoirs envers Dieu et envers les hommes. Car ils contentent le monde en permettant les actions ; et ils satisfont à l'Évangile en purifiant les intentions. Voilà ce que les anciens n'ont point connu, voilà ce qu'on doit à nos pères. Le comprenez-vous maintenant ? Fort bien, lui dis-je. Vous accordez aux hommes l'effet extérieur et matériel de l'action, et vous donnez à Dieu ce mouvement intérieur et spirituel de l'intention ; et, par cet équitable partage, vous alliez les lois humaines avec les divines. Mais, mon père, pour vous dire la vérité, je me défie un peu de vos promesses ; et je doute que vos auteurs en disent autant que vous. Vous me faites tort, dit le père ; je n'avance rien que je ne prouve, et par tant de passages, que leur nombre, leur autorité et leurs raisons vous rempliront d'admiration.

Car, pour vous faire voir l'alliance que nos pères ont faite des maximes de l'Évangile avec celles du monde, par cette direction d'intention, écoutez notre père Reginaldus, *in praxi*, Liv. XXI, n. 62, p. 260 : « Il est défendu aux particuliers de se venger ; car saint Paul dit, Rom. ch. 12 : Ne rendez à personne le mal pour le mal ; et l'Eccl. ch. 28 : Celui qui veut se venger attirera sur soi la vengeance de Dieu, et ses péchés ne seront point oubliés. Outre tout ce qui est dit dans l'Évangile, du pardon des offenses, comme dans les chapitres 6 et 18 de saint Matthieu. » Certes, mon père, si après cela il dit autre chose que ce qui est dans l'Écriture, ce ne sera pas manque de la savoir. Que conclut-il donc enfin ? Le voici, dit-il : « De toutes ces choses, il paraît qu'un homme de guerre peut sur l'heure même poursuivre celui qui l'a blessé ; non pas, à la vérité, avec l'intention de rendre le mal pour le mal, mais avec celle de conserver son honneur : *Non ut malum pro malo reddat, sed ut conservet honorem.* »

Voyez-vous comment ils ont soin de défendre d'avoir l'intention de rendre le mal pour le mal, parce que l'Écriture le condamne ? Ils ne l'ont jamais souffert. Voyez Lessius, *de Just.* Livre II, c. 9, d. 12, n. 79 : « Celui qui a reçu un soufflet ne peut pas avoir l'intention de s'en venger ; mais il peut bien avoir celle d'éviter l'infamie, et pour cela de repousser à l'instant cette injure, et même à coups d'épée : *etiam cum gladio.* » Nous sommes si éloignés de souffrir qu'on ait le dessein de se venger de ses ennemis, que nos pères ne veulent pas seulement qu'on leur souhaite la mort par un mouvement de haine. Voyez notre père Escobar, tr. 5, ex. 5, n. 145 : « Si votre ennemi est disposé à vous nuire, vous ne devez pas souhaiter sa

mort par un mouvement de haine, mais vous le pouvez bien faire pour éviter votre dommage. » Car cela est tellement légitime avec cette intention, que notre grand Hurtado de Mendoza dit : « Qu'on peut prier Dieu de faire promptement mourir ceux qui se disposent à nous persécuter, si on ne le peut éviter autrement. » C'est au Livre de Spe, vol. 2, d. 15, sect 4, §. 48.

Mon révérend père, lui dis-je, l'Église a bien oublié de mettre une oraison à cette intention dans ses prières. On n'y a pas mis, me dit-il, tout ce qu'on peut demander à Dieu. Outre que cela ne se pouvait pas ; car cette opinion-là est plus nouvelle que le bréviaire : vous n'êtes pas bon chronologiste. Mais, sans sortir de ce sujet, écoutez encore ce passage de notre père Gaspar Hurtado, *de Sub. pecc. diff.* 9, cité par Diana, p. 5, tr. 14, r. 99 ; c'est l'un des vingt-quatre pères d'Escobar. « Un bénéficiaire peut, sans aucun péché mortel, désirer la mort de celui qui a une pension sur son bénéfice ; et un fils celle de son père, et se réjouir quand elle arrive, pourvu que ce ne soit que pour le bien qui lui en revient, et non pas par une haine personnelle. »

O mon père ! lui dis-je, voilà un beau fruit de la direction d'intention ! Je vois bien qu'elle est de grande étendue : mais néanmoins il y a de certains cas dont la résolution serait encore difficile, quoique fort nécessaire pour les gentilshommes. Proposez-les pour voir, dit le père. Montrez-moi, lui dis-je, avec toute cette direction d'intention, qu'il soit permis de se battre en duel. Notre grand Hurtado de Mendoza, dit le père, vous y satisfera sur l'heure, dans ce passage que Diana rapporte, page 5, tr. 14, r. 99. « Si un gentilhomme qui est appelé en duel est connu pour n'être pas dévot, et que les péchés qu'on lui voit commettre à toute heure sans scrupule fassent aisément juger que, s'il refuse le duel, ce n'est pas par la crainte de Dieu, mais par timidité ; et qu'ainsi on dise de lui que c'est une poule et non pas un homme, *gallina et non vir* ; il peut, pour conserver son honneur, se trouver au lieu assigné, non pas véritablement avec l'intention expresse de se battre en duel ; mais seulement avec celle de se défendre, si celui qui l'a appelé l'y vient attaquer injustement. Et son action sera toute indifférente d'elle-même. Car quel mal y a-t-il d'aller dans un champ, de s'y promener en attendant un homme, et de se défendre si on l'y vient attaquer ? Et ainsi il ne pèche en aucune manière, puisque ce n'est point du tout accepter un duel, ayant l'intention dirigée à d'autres circonstances. Car l'acceptation du duel consiste en l'intention expresse de se battre, laquelle celui-ci n'a pas. »

Vous ne m'avez pas tenu parole, mon père. Ce n'est pas là proprement permettre le duel ; au contraire, il le croit tellement défendu, que, pour le rendre permis, il évite de dire que c'en soit un.

Ho ! ho ! dit le père, vous commencez à pénétrer ; j'en suis ravi. Je pourrais dire néanmoins qu'il permet en cela tout ce que demandent ceux qui se battent en duel. Mais, puisqu'il faut vous répondre juste, notre père Layman le fera pour moi, en permettant le duel en mots propres, pourvu qu'on dirige son intention à l'accepter seulement pour conserver son honneur ou sa fortune. C'est au Livre III, page 3, c. 3, n. 2 et 3 : « Si un soldat à l'armée, ou un gentilhomme à la cour, se trouve en état de perdre son honneur ou sa fortune, s'il n'accepte un duel, je ne vois pas que l'on puisse condamner celui qui le reçoit pour se défendre. » Petrus Hurtado dit la même chose, au rapport de notre célèbre Escobar, au Tr. I, ex. 7, n. 96 et 98, il ajoute ces paroles de Hurtado : « Qu'on peut se battre en duel pour défendre même son bien, s'il n'y a que ce moyen de le conserver ; parce que chacun a le droit de défendre son bien, et même par la mort de ses ennemis. » J'admirai sur ces passages de voir que la piété du roi emploie sa puissance à défendre et à abolir le duel dans ses états, et que la piété des jésuites occupe leur subtilité à le permettre et à l'autoriser dans l'Église. Mais le bon père était si en train, qu'on lui eût fait tort de l'arrêter, de sorte qu'il poursuivit ainsi : Enfin, dit-il, Sanchez (voyez un peu quels gens je vous cite !) passe outre ; car il permet non-seulement de recevoir, mais encore d'offrir le duel, en dirigeant bien son intention. Et notre Escobar le suit en cela au même lieu, n. 97. Mon père, lui dis-je, je le quitte, si cela est ; mais je ne croirai jamais qu'il l'ait écrit, si je ne le vois. Lisez-le donc vous-même, me dit-il ; et je lus en effet ces mots dans la théologie morale de Sanchez, Liv. II, ch. 39, n. 7 : « Il est bien raisonnable de dire qu'un homme peut se battre en duel pour sauver sa vie, son honneur, ou son bien en une quantité considérable, lorsqu'il est constant qu'on les lui veut ravir injustement par des procès et des chicaneries, et qu'il n'y a que ce seul moyen de les conserver. Et Navarrus dit fort bien qu'en cette occasion il est permis d'accepter et d'offrir le duel : *Licet acceptare et offerte duellurn*. Et aussi qu'on peut tuer en cachette son ennemi. Et même, en ces rencontres-là, on ne doit point user de la voie du duel, Si on peut tuer en cachette son homme, et sortir par là d'affaire : car, par ce moyen, on évitera tout ensemble, et d'exposer sa vie en un combat, et de participer au péché que notre ennemi commettrait par un duel. »

Voilà, mon père, lui dis-je, un pieux guet-apens : mais, quoique pieux, il demeure toujours guet-apens, puisqu'il est permis de tuer son ennemi en trahison. Vous ai-je dit, répliqua le père, qu'on peut tuer en trahison ? Dieu m'en garde ! Je vous dis qu'on peut tuer en cachette, et de là vous concluez qu'on peut tuer en trahison, comme si c'était la même chose. Apprenez d'Escobar, tr. 6, ex. 4, n. 26, ce

que c'est que tuer en trahison, et puis vous parlerez. « On appelle tuer en trahison, quand on tue celui qui ne s'en défie en aucune manière. Et c'est pourquoi celui qui tue son ennemi n'est pas dit le tuer en trahison, quoique ce soit par derrière ou dans une embûche : *licèt per insidias, aut à tergo percutiat*. » Et au même Traité, n. 56 : « Celui qui tue son ennemi avec lequel il s'était réconcilié, sous promesse de ne plus attenter à sa vie, n'est pas absolument dit le tuer en trahison, à moins qu'il n'y eût entre eux une amitié bien étroite : *arctior amicitia*. »

Vous voyez par là que vous ne savez pas seulement ce que les termes signifient, et cependant vous parlez comme un docteur. J'avoue, lui dis-je, que cela m'est nouveau ; et j'apprends de cette définition qu'on n'a peut-être jamais tué personne en trahison ; car on ne s'avise guère d'assassiner que ses ennemis : mais, quoi qu'il en soit, on peut donc, selon Sanchez, tuer hardiment, je ne dis plus en trahison, mais seulement par derrière, ou dans une embûche, un calomniateur qui nous poursuit en justice ? Oui, dit le père, mais en dirigeant bien l'intention ; vous oubliez toujours le principal. Et c'est ce que Molina soutient aussi, tome IV, tr. 3, disp. 12. Et même, selon notre docte Reginaldus, Livre 21, cap. 5, n. 57 : « On peut tuer aussi les faux témoins qu'il suscite contre nous. » Et enfin, selon nos grands et célèbres pères Tannerus et Emmanuel Sa, on peut de même tuer et les faux témoins et le juge, s'il est de leur intelligence. Voici ses mots, tr. 3, disp. 4, q. 8, n. 83 : « Sotus, dit-il, et Lessius disent qu'il n'est pas permis de tuer les faux témoins et le juge qui conspirent à faire mourir un innocent ; mais Emmanuel Sa et d'autres auteurs ont raison d'improver ce sentiment-là, au moins pour ce qui touche la conscience. » Et il confirme encore, au même lieu, qu'on peut tuer et témoins et juge.

Mon père, lui dis-je, j'entends maintenant assez bien votre principe de la direction d'intention ; mais j'en veux bien entendre aussi les conséquences, et tous les cas où cette méthode donne le pouvoir de tuer. Reprenons ceux que vous m'avez dits, de peur de méprise ; car l'équivoque serait ici dangereuse. Il ne faut tuer que bien à propos, et sur bonne opinion probable. Vous m'avez donc assuré qu'en dirigeant bien son intention, on peut, selon vos pères, pour conserver son honneur, et même son bien, accepter un duel, l'offrir quelquefois, tuer en cachette un faux accusateur, et ses témoins avec lui, et encore le juge corrompu qui les favorise ; et vous m'avez dit aussi que celui qui a reçu un soufflet peut, sans se venger, le réparer à coups d'épée. Mais, mon père, vous ne m'avez pas dit avec quelle mesure. On ne s'y peut guère tromper, dit le père ; car on peut aller jusqu'à le tuer. C'est ce que prouve fort bien notre savant Henriquez, Livre 14, c. 10, n. 3, et d'autres de nos

pères rapportés par Escobar, tr. I, ex. 7, n. 48, en ces mots : « On peut tuer celui qui a donné un soufflet, quoiqu'il s'enfuie, pourvu qu'on évite de le faire par haine ou par vengeance, et que par là on ne donne pas lieu à des meurtres excessifs et nuisibles à l'état. Et la raison en est, qu'on peut ainsi courir après son honneur, comme après du bien dérobé ; car encore que votre honneur ne soit pas entre les mains de votre ennemi, comme seraient des hardes qu'il vous aurait volées, on peut néanmoins le recouvrer en la même manière, en donnant des marques de grandeur et d'autorité, et s'acquérant par là l'estime des hommes. Et en effet, n'est-il pas véritable que celui qui a reçu un soufflet est réputé sans honneur, jusqu'à ce qu'il ait tué son ennemi ? » Cela me parut si horrible, que j'eus peine à me retenir ; mais, pour savoir le reste, je le laissai continuer ainsi : Et même, dit-il, on peut, pour prévenir un soufflet, tuer celui qui le veut donner, s'il n'y a que ce moyen de l'éviter. Cela est commun dans nos pères. Par exemple, Azor, *Inst. mor.* part. 3, Liv. II, p. 105 (c'est encore l'un des vingt-quatre vieillards) : « Est-il permis à un homme d'honneur de tuer celui qui lui veut donner un soufflet, ou un coup de bâton ? Les uns disent que non ; et leur raison est que la vie du prochain est plus précieuse que notre honneur : outre qu'il y a de la cruauté à tuer un homme pour éviter seulement un soufflet. Mais les autres disent que cela est permis ; et certainement je le trouve probable, quand on ne peut l'éviter autrement ; car, sans cela, l'honneur des innocents serait sans cesse exposé à la malice des insolents. » Notre grand Filiutius, de même, tome II, tr. 29, c. 3, n. 50 ; et le père Héreau, in 2, 2, dans ses écrits de l'Homicide ; Hurtado de Mendoza, disp. 170, sect. 16, §. 137 ; et Bécán, *Som.* t. I, q. 64, *de Homicid.* ; et nos pères Flahaut et Lecourt, dans leurs écrits que l'Université, dans sa troisième requête, a rapportés tout au long pour les décrier, mais elle n'y a pas réussi ; et Escobar, au même lieu, n. 48, disent tous les mêmes choses. Enfin cela est si généralement soutenu, que Lessius le décide comme une chose qui n'est contestée d'aucun casuiste, Livre II, c. 9, n. 76 ; car il en rapporte un grand nombre qui sont de cette opinion, et aucun qui soit contraire ; et même il allègue, n. 77, Pierre Navarre, qui, parlant généralement des affronts, dont il n'y en a point de plus sensible qu'un soufflet, déclare que, selon le consentement de tous les casuistes, *ex sententiâ omnium licet contumeliosum occidere, si aliter ea injuria arceri nequit. En voulez-vous davantage ?*

Je l'en remerciai, car je n'en avais que trop entendu ; mais, pour voir jusqu'où irait une si damnable doctrine, je lui dis : Mais, mon père, ne sera-t-il point permis de tuer pour un peu moins ? Ne saurait-on diriger son intention en sorte qu'on puisse tuer pour un

démenti ? Oui, dit le père, et selon notre père Baldelle, Liv. III, disp. 24, n. 24, rapporté par Escobar au même lieu, n. 49 : « Il est permis de tuer celui qui vous dit, *Vous avez menti*, si on ne peut le réprimer autrement. » Et on peut tuer de la même sorte pour des médisances, selon nos pères ; car Lessius, que le père Héreau entre autres suit mot à mot, dit, au lieu déjà cité : « Si vous tâchez de ruiner ma réputation par des calomnies devant les personnes d'honneur, et que je ne puisse l'éviter autrement qu'en vous tuant, le puis-je faire ? Oui, selon des auteurs modernes, et même encore que le crime que vous publiez soit véritable, si toutefois il est secret, en sorte que vous ne puissiez le découvrir selon les voies de la justice ; et en voici la preuve. Si vous me voulez ravir l'honneur en me donnant un soufflet, je puis l'empêcher par la force des armes ; donc la même défense est permise quand vous me voulez faire la même injure avec la langue. De plus, on peut empêcher les affronts : donc on peut empêcher les médisances. Enfin l'honneur est plus cher que la vie. Or, on peut tuer pour défendre sa vie : donc on peut tuer pour défendre son honneur. »

Voilà des arguments en forme. Ce n'est pas là discourir, c'est prouver. Et enfin ce grand Lessius montre au même endroit, n. 78, qu'on peut tuer même pour un simple geste, ou un signe de mépris. On peut, dit-il, attaquer et « ôter l'honneur en plusieurs manières, dans lesquelles la défense paraît bien juste ; comme si on veut donner un coup de bâton, ou un soufflet, ou si on veut nous faire affront par des paroles ou par des signes : *sive per signa*. »

O mon père ! lui dis-je, voilà tout ce qu'on peut souhaiter pour mettre l'honneur à couvert ; mais la vie est bien exposée, si, pour de simples médisances, ou des gestes désobligeants, on peut tuer le monde en conscience. Cela est vrai, me dit-il ; mais comme nos pères sont fort circonspects, ils ont trouvé à propos de défendre de mettre cette doctrine en usage en ces petites occasions ; car ils disent au moins « qu'à peine doit-on la pratiquer : *practicè vix probari potest*. » Et ce n'a pas été sans raison ; la voici. Je la sais bien, lui dis-je ; c'est parce que la loi de Dieu défend de tuer. Ils ne le prennent pas par là, me dit le père : ils le trouvent permis en conscience, et en ne regardant que la vérité en elle-même. Et pourquoi le défendent-ils donc ? Écoutez-le, dit-il. C'est parce qu'on dépeuplerait un état en moins de rien, si on en tuait tous les médisants. Apprenez-le de notre Reginaldus, Liv. XXI, n. 63, page 260 : « Encore que cette opinion qu'on peut tuer pour une médisance ne soit pas sans probabilité dans la théorie, il faut suivre le contraire dans la pratique ; car il faut toujours éviter le dommage de l'état dans la manière de se défendre. Or, il est visible qu'en tuant le monde de cette sorte, il se ferait un trop grand nombre de

meurtres. » Lessius en parle de même au lieu déjà cité : « Il faut prendre garde que l'usage de cette maxime ne soit nuisible à l'état ; car alors il ne faut pas le permettre : *tunc enim non est permittendus*. »

Quoi ! mon père, ce n'est donc ici qu'une défense de politique, et non pas de religion ? Peu de gens s'y arrêteront, et surtout dans la colère ; car il pourrait être assez probable qu'on ne fait point de tort à l'état de le purger d'un méchant homme. Aussi, dit-il, notre père Filiutius joint à cette raison-là une autre bien considérable, tr. 29, ch. 3, n. 51. « C'est qu'on serait puni en a justice, en tuant le monde pour ce sujet. » Je vous le disais bien, mon père, que vous ne feriez jamais rien qui vaille, tant que vous n'auriez point les juges de votre côté. Les juges, dit le père, qui ne pénètrent pas dans les consciences ne jugent que par le dehors de l'action, au lieu que nous regardons principalement à l'intention. Et de là vient que nos maximes sont quelquefois un peu différentes des leurs. Quoi qu'il en soit, mon père, il se conclut fort bien des vôtres qu'en évitant les dommages de l'état, on peut tuer les médisants en sûreté de conscience, pourvu que ce soit en sûreté de sa personne.

Mais, mon père, après avoir si bien pourvu à l'honneur n'avez-vous rien fait pour le bien ? Je sais qu'il est de moindre considération, mais il n'importe. Il me semble qu'on peut bien diriger son intention à tuer pour le conserver. Oui, dit le père, et je vous en ai touché quelque chose qui vous a pu donner cette ouverture. Tous nos casuistes s'y accordent, et même on le permet, « encore que l'on ne craigne plus aucune violence de ceux qui nous ôtent notre bien, comme quand ils s'enfuient. » Azor, de notre Société, le prouve pag. 3, Liv. II, ch. 1, q. 20.

Mais, mon père, combien faut-il que la chose vaille pour nous porter à cette extrémité ? « Il faut, selon Reginaldus, Liv. XXI, ch. 5, n. 66, et Tannerus, in 2, 2, disp. 4, q. 8, d. 4, n. 69, que la chose soit de grand prix au jugement d'un homme prudent » Et Layman et Filiutius en parlent de même. Ce n'est rien dire, mon père : où ira-t-on chercher un homme prudent, dont la rencontre est si rare, pour faire cette estimation ? Que ne déterminent-ils exactement la somme ? Comment ! dit le père, était-il si facile, à votre avis, de comparer la vie d'un homme et d'un chrétien à de l'argent ? C'est ici où je veux vous faire sentir la nécessité de nos casuistes. Cherchez-moi, dans tous les anciens pères, pour combien d'argent il est permis de tuer un homme. Que vous diront-ils ? sinon, *non occides* : « Vous ne tuerez point » Et qui a donc osé déterminer cette somme ? répondis-je. C'est, me dit-il, notre grand et incomparable Molina, la gloire de notre Société, qui, par sa prudence inimitable, l'a estimée « à six ou sept ducats, pour lesquels il assure qu'il est

permis de tuer, encore que celui qui les emporte s'enfuit. » C'est en son tom. IV, tr. 3, disp. 16, d. 6. Et il dit de plus au même endroit : « Qu'il n'oserait condamner d'aucun péché un homme qui tue celui qui lui veut ôter une chose de la valeur d'un écu, ou moins : *unius aurei, vel minoris adhuc valoris*. » Ce qui a porté Escobar à établir cette règle générale, n. 44, « que régulièrement on peut tuer un homme pour la valeur d'un écu, selon Molina. »

O mon père ! d'où Molina a-t-il pu être éclairé pour déterminer une chose de cette importance sans aucun secours de l'Écriture, des conciles, ni des pères ? Je vois bien qu'il a eu des lumières bien particulières et bien éloignées de saint Augustin sur l'homicide, aussi-bien que sur la grâce. Me voici bien savant sur ce chapitre ; et je connais parfaitement qu'il n'y a plus que les gens d'Église qui s'abstiendront de tuer ceux qui leur feront tort en leur honneur ou en leur bien. Que voulez-vous dire ? répliqua le père. Cela serait-il raisonnable, à votre avis, que ceux qu'on doit le plus respecter dans le monde fussent seuls exposés à l'insolence des méchants ? Nos pères ont prévenu ce désordre ; car Tannerus, t. II, d. 4, q. 8, d. 4, n. 76, dit : « Qu'il est permis aux ecclésiastiques, et aux religieux même, de tuer, pour défendre non-seulement leur vie, mais aussi leur bien, ou celui de leur communauté. » Molina, qu'Escobar rapporte, n. 43 ; Bécan, in 2. 2, t. 2, q. 7, *De Hom.*, concl. 2, n. 5 ; Reginaldus, l. 21, c. 5, n. 68 ; Layman, l. 3, tr. 3, p. 3, c. 3, n. 4 ; Lessius, l. 2, c. 9, d. II, n. 72 ; et les autres se servent tous des mêmes paroles.

Et même, selon notre célèbre père Lamy, il est permis aux prêtres et aux religieux de prévenir ceux qui les veulent noircir par des médisances, en les tuant pour les en empêcher. Mais c'est toujours en dirigeant bien l'intention. Voici ses termes, t. V, disp. 36, n. 118 : « Qu'il est permis à un ecclésiastique ou à un religieux, de tuer un calomniateur qui menace de publier des crimes scandaleux de sa communauté, ou de lui-même, quand il n'y a que ce seul moyen de l'en empêcher, comme s'il est prêt à répandre ses médisances si on ne le tue promptement : car, en ce cas, comme il serait permis à ce religieux de tuer celui qui lui voudrait ôter la vie, il lui est permis aussi de tuer celui qui lui veut ôter l'honneur ou celui de sa communauté, de la même sorte qu'aux gens du monde. » Je ne savais pas cela, lui dis-je, et j'avais cru simplement le contraire sans y faire de réflexion, sur ce que j'avais ouï dire que l'Église abhorre tellement le sang, qu'elle ne permet pas seulement aux juges ecclésiastiques d'assister aux jugements criminels. Ne vous arrêtez pas à cela, dit-il ; notre père Lamy prouve fort bien cette doctrine, quoique, par un trait d'humilité bienséant à ce grand homme, il la soumette aux lecteurs prudents. Et Caramuel, notre

illustre défenseur, qui la rapporte dans sa Théologie fondamentale, p. 543, la croit si certaine, qu'il soutient « que le contraire n'est pas probable : » et il en tire des conclusions admirables, comme celle-ci, qu'il appelle la conclusion des conclusions, *conclusionum conclusio* : « Qu'un prêtre non-seulement peut, en de certaines rencontres, tuer un calomniateur, mais encore qu'il y en a où il le doit faire : *etiam aliquando debet occidere*. » Il examine plusieurs questions nouvelles sur ce principe ; par exemple celle-ci : *Savoir si les jésuites peuvent tuer les jansénistes ?* Voilà, mon père, m'écriai-je, un point de théologie bien surprenant ! et je tiens les jansénistes déjà morts par la doctrine du père Lamy. Vous voilà attrapé, dit le père : Caramuel conclut le contraire des mêmes principes. Et comment cela, mon père ? Parce, me dit-il, qu'ils ne nuisent pas à notre réputation. Voici ses mots, n. 1146 et 1147, p. 547 et 548 : « Les jansénistes appellent les jésuites pélagiens ; pourra-t-on les tuer pour cela ? Non, d'autant que les jansénistes n'obscurcissent non plus l'éclat de la Société qu'un hibou celui du soleil ; au contraire, ils l'ont relevée, quoique contre leur intention : *occidi non possunt, quia nocere non potuerunt*. »

Eh quoi ! mon père, la vie des jansénistes dépend donc seulement de savoir s'ils nuisent à votre réputation ? Je les tiens peu en sûreté, si cela est. Car, s'il devient tant soit peu probable qu'ils vous fassent tort, les voilà tuables sans difficulté. Vous en ferez un argument en forme ; et il n'en faut pas davantage avec une direction d'intention pour expédier un homme en sûreté de conscience. O qu'heureux sont les gens qui ne veulent pas souffrir les injures, d'être instruits en cette doctrine ! Mais que malheureux sont ceux qui les offensent ! En vérité, mon père, il vaudrait autant avoir affaire à des gens qui n'ont point de religion, qu'à ceux qui en sont instruits jusqu'à cette direction. Car enfin l'intention de celui qui blesse ne soulage point celui qui est blessé. Il ne s'aperçoit point de cette direction secrète, et il ne sent que celle du coup qu'on lui porte. Et je ne sais même si on n'aurait pas moins de dépit de se voir tuer brutalement par des gens emportés, que de se sentir poignarder consciencieusement par des gens dévots.

Tout de bon, mon père, je suis un peu surpris de tout ceci ; et ces questions du père Lamy et de Caramuel ne me plaisent point. Pourquoi ? dit le père : êtes-vous janséniste ? J'en ai une autre raison, lui dis-je. C'est que j'écris de temps en temps à un de mes amis de la campagne ce que j'apprends des maximes de vos pères. Et quoique je ne fasse que rapporter simplement et citer fidèlement leurs paroles, je ne sais néanmoins s'il ne se pourrait pas rencontrer quelque esprit bizarre qui, s'imaginant que cela vous fait tort, ne tirât de vos principes quelque méchante conclusion. Allez, me dit le père,

il ne vous en arrivera point de mal, j'en suis garant. Sachez que ce que nos pères ont imprimé eux-mêmes, et avec l'approbation de nos supérieurs, n'est ni mauvais, ni dangereux à publier.

Je vous écris donc sur la parole de ce bon père ; mais le papier me manque toujours, et non pas les passages. Car il y en a tant d'autres, et de si forts, qu'il faudrait des volumes pour tout dire.

Je suis, etc.

Huitième lettre. [19] Maximes corrompues des casuistes

*touchant les juges, les usuriers, le contrat Mohatra, les
banqueroutiers, les restitutions, etc. Diverses extravagances des
mêmes casuistes.*

De Paris, ce 28 mai 1656.

MONSIEUR,

Vous ne pensiez pas que personne eût la curiosité de savoir qui nous sommes ; cependant il y a des gens qui essaient de le deviner, mais ils rencontrent mal. Les uns me prennent pour un docteur de Sorbonne : les autres attribuent mes lettres à quatre ou cinq personnes, qui, comme moi, ne sont ni prêtres, ni ecclésiastiques. Tous ces faux soupçons me font connaître que je n'ai pas mal réussi dans le dessein que j'ai eu de n'être connu que de vous, et du bon père qui souffre toujours mes visites, et dont je souffre toujours les discours, quoique avec bien de la peine. Mais je suis obligé à me contraindre ; car il ne les continuerait pas, s'il s'apercevait que j'en fusse si choqué ; et ainsi je ne pourrais m'acquitter de la parole que je vous ai donnée, de vous faire savoir leur morale. Je vous assure que vous devez compter pour quelque chose la violence que je me fais. Il est bien pénible de voir renverser toute la morale chrétienne par des égarements si étranges, sans oser y contredire ouvertement. Mais, après avoir tant enduré pour votre satisfaction, je pense qu'à la fin j'éclaterai pour la mienne, quand il n'aura plus rien à me dire. Cependant je me retiendrai autant qu'il me sera possible ; car plus je me tais, plus il me dit de choses. Il m'en apprend tant la dernière fois, que j'aurai bien de la peine à tout dire. Vous verrez des principes bien commodes pour ne point restituer. Car, de quelque manière qu'il pallie ses maximes, celles que j'ai à vous dire ne vont en effet qu'à favoriser les juges corrompus, les usuriers, les banqueroutiers, les larrons, les femmes perdues et les sorciers, qui sont tous dispensés assez largement de

restituer ce qu'ils gagnent chacun dans leur métier. C'est ce que le bon père m'apprit par ce discours.

Dès le commencement de nos entretiens, me dit-il, je me suis engagé à vous expliquer les maximes de nos auteurs pour toutes sortes de conditions. Vous avez déjà vu celles qui touchent les bénéficiers, les prêtres, les religieux, les domestiques et, les gentilshommes ; parcourons maintenant les autres, et commençons par les juges.

Je vous dirai d'abord une des plus importantes et des plus avantageuses maximes que nos pères aient enseignées en leur faveur. Elle est de notre savant Castro Palao, l'un de nos vingt-quatre vieillards. Voici ses mots : « Un juge peut-il, dans une question de droit, juger selon une opinion probable, en quittant l'opinion la plus probable ? Oui, et même contre son propre sentiment : *imo contra propriam opinionem*. » Et c'est ce que notre père Escobar rapporte aussi au tr. 6, ex. 6, n. 45. O mon père ! lui dis-je, voilà un beau commencement ! les juges vous sont bien obligés : et je trouve bien étrange qu'ils s'opposent à vos probabilités, comme nous l'avons remarqué quelquefois, puisqu'elles leur sont si favorables. Car vous leur donnez par là le même pouvoir sur la fortune des hommes que vous vous êtes donné sur les consciences. Vous voyez, me dit-il, que ce n'est pas notre intérêt qui nous fait agir, nous n'avons eu égard qu'au repos de leurs consciences ; et c'est à quoi notre grand Molina a si utilement travaillé, sur le sujet des présents qu'on leur fait. Car, pour lever les scrupules qu'ils pourraient avoir d'en prendre en de certaines rencontres, il a pris le soin de faire le dénombrement de tous les cas où ils en peuvent recevoir en conscience, à moins qu'il n'y eût quelque loi particulière qui le leur défendît. C'est en son t. I, tr. 2, d. 88, n. 6. Les voici : « Les juges peuvent recevoir des présents des parties, quand ils les leur donnent ou par amitié, ou par reconnaissance de la justice qu'ils ont rendue, ou pour les porter à la rendre à l'avenir, ou pour les obliger à prendre un soin particulier de leur affaire, ou pour les engager à les expédier promptement. » Notre savant Escobar en parle encore au tr. 6, ex. 6, n. 43, en cette sorte : « S'il y a plusieurs personnes qui n'aient pas plus de droit d'être expédiés l'un que l'autre, le juge qui prendra quelque chose de l'un, à condition, *ex pacto*, de l'expédier le premier, péchera-t-il ? Non certainement, selon Layman : car il ne fait aucune injure aux autres selon le droit naturel, lorsqu'il accorde à l'un, par la considération de son présent, ce qu'il pouvait accorder à celui qui lui eût plu : et même, étant également obligé envers tous par l'égalité de leur droit, il le devient davantage envers celui qui lui fait ce don, qui l'engage à le préférer aux autres ; et cette préférence

semble pouvoir être estimée pour de l'argent : *Quæ obligatio videtur pretio æstimabilis.* »

Mon révérend père, lui dis-je, je suis surpris de cette permission, que les premiers magistrats du royaume ne savent pas encore. Car M. le premier président a rapporté un ordre dans le parlement pour empêcher que certains greffiers ne rissent de l'argent pour cette sorte de préférence : ce qui témoigne qu'il est bien éloigné de croire que cela soit permis à des juges, et tout le monde a loué une réformation si utile à toutes les parties. Le bon père, surpris de ce discours, me répondit : Dites-vous vrai ? je ne sa vois rien de cela. Notre opinion n'est que probable, la contraire est probable aussi. En vérité, mon père, lui dis-je, on trouve que M. le premier président a plus que probablement bien fait, et qu'il a arrêté par là le cours d'une corruption publique, et soufferte durant trop longtemps. J'en juge de la même sorte, dit le père ; mais passons cela, laissons les juges. Vous avez raison, lui dis-je ; aussi-bien ne reconnaissent-ils pas assez ce que vous faites pour eux. Ce n'est pas cela, dit le père ; mais c'est qu'il y a tant de choses à dire sur tous, qu'il faut être court sur chacun.

Parlons maintenant des gens d'affaires. Vous savez que la plus grande peine qu'on ait avec eux, est de les détourner de l'usure, et c'est aussi à quoi nos pères ont pris un soin particulier ; car ils détestent si fort ce vice, qu'Escobar dit au tr. 3, ex. 5, n. 1, « que de dire que l'usure n'est pas péché, ce serait une hérésie. » Et notre père Bauny, dans sa Somme des péchés, ch. 14, remplit plusieurs pages des peines dues aux usuriers. Il les déclare « infâmes durant leur vie, et indignes de sépulture après leur mort » O mon père ! je ne le croyais pas si sévère. Il l'est quand il le faut, me dit-il : mais aussi ce savant casuiste ayant remarqué qu'on n'est attiré à l'usure que par le désir du gain, il dit au même lieu : « L'on n'obligerait donc pas peu le monde, si, le garantissant des mauvais effets de l'usure, et tout ensemble du péché qui en est la cause, on lui donnait le moyen de tirer autant et plus de profit de son argent, par quelque bon et légitime emploi, que l'on en tire des usures. » Sans doute, mon père, il n'y aurait plus d'usuriers après cela. Et c'est pourquoi, dit-il, il en a fourni une « méthode générale pour toutes sortes de personnes ; gentilshommes, présidents, conseillers, etc. », et si facile, qu'elle ne consiste qu'en l'usage de certaines paroles qu'il faut prononcer en prêtant son argent : ensuite desquelles on peut en prendre du profit, sans craindre qu'il soit usuraire, comme il est sans doute qu'il l'aurait été autrement. Et quels sont donc ces termes mystérieux, mon père ? Les voici, me dit-il, et en mots propres ; car vous savez qu'il a fait son livre de la Somme des péchés en français, *pour être entendu de tout le monde*, comme il le dit dans la

préface : « Celui à qui on demande de l'argent répondra donc en cette sorte : Je n'ai point d'argent à prêter ; si ai bien à mettre à profit honnête et licite. Si désirez la somme que demandez pour la faire valoir par votre industrie à moitié gain, moitié perte, peut-être m'y résoudrai-je. Bien est vrai qu'à cause qu'il y a trop de peine à s'accommoder pour le profit, si vous m'en voulez assurer un certain, et quant et quant aussi mon sort principal, qu'il ne coure fortune, nous tomberions bien plus tôt d'accord, et vous ferai toucher argent dans cette heure. » N'est-ce pas là un moyeu bien aisé de gagner de l'argent sans pécher ? Et le père Bauny n'a-t-il pas raison de dire ces paroles, par lesquelles il conclut cette méthode : « Voilà, à mon avis, le moyen par lequel quantité de personnes dans le monde, qui, par leurs usures, extorsions et contrats illicites, se provoquent la juste indignation de Dieu, se peuvent sauver en faisant de beaux, honnêtes et licites profits. »

O mon père ! lui dis-je, voilà des paroles bien puissantes ! Sans doute elles ont quelque vertu occulte pour chasser l'usure, que je n'entends pas : car j'ai toujours pensé que ce péché consistait à retirer plus d'argent qu'on n'en a prêté. Vous l'entendez bien peu, me dit-il. L'usure ne consiste presque, selon nos pères, qu'en l'intention de prendre ce profit comme usuraire. Et c'est pourquoi notre père Escobar fait éviter l'usure par un simple détour d'intention ; c'est au tr. 3, ex. 5, n. 4, 33, 44. « Ce serait usure, dit-il, de prendre du profit de ceux à qui on prête, si on l'exigeait comme dû par justice : mais, si on l'exige comme dû par reconnaissance, ce n'est point usure. » Et n. 3 : « Il n'est pas permis d'avoir l'intention de profiter de l'argent prêté immédiatement ; mais de le prétendre par l'entremise de la bienveillance de celui à qui on l'a prêté, *media* ce n'est point usure. »

Voilà de subtiles méthodes ; mais une des meilleures, à mon sens (car nous en avons à choisir), c'est celle du contrat Mohatra. Le contrat Mohatra, mon père ! Je vois bien, dit-il, que vous ne savez ce que c'est. Il n'y a que le nom d'étrange. Escobar vous l'expliquera au tr. 3, ex. 3, n. 36 : « Le contrat Mohatra est celui par lequel on achète des étoffes chèrement et à crédit, pour les revendre au même instant à la même personne argent comptant et à bon marché. » Voilà ce que c'est que le contrat Mohatra : par où vous voyez qu'on reçoit une certaine somme comptant, en demeurant obligé pour davantage. Mais, mon père, je crois qu'il n'y a jamais eu qu'Escobar qui se soit servi de ce mot-là : y a-t-il d'autres livres qui en parlent ? Que vous savez peu les choses ! me dit le père. Le dernier livre de théologie morale qui a été imprimé cette année même à Paris parle du Mohatra, et doctement ; il est intitulé *Epilogus Sumrnarum*. C'est un abrégé de toutes les Sommes

de théologie, pris de nos pères Suarez, Sanchez, Lessius, Fagundez, Hurtado, et d'autres casuistes célèbres, comme le titre le dit. Vous y verrez donc, en la page 54 : « Le Mohatra est quand un homme, qui a affaire de vingt pistoles, achète d'un marchand des étoffes pour trente pistoles, payables dans un an, et les lui revend à l'heure même pour vingt pistoles comptant. » Vous voyez bien par là que le Mohatra n'est pas un mot inouï. Eh bien ! mon père, ce contrat-là est-il permis ? Escobar, répondit le père, dit au même lieu, « qu'il y a des lois qui le défendent sous des peines très rigoureuses. » Il est donc inutile, mon père ? Point du tout, dit-il : car Escobar, en ce même endroit, donne des expédients pour le rendre permis. « Encore même, dit-il, que celui qui vend et achète ait pour intention principale le dessein de profiter, pourvu seulement qu'en vendant il n'excède pas le plus haut prix des étoffes de cette sorte, et qu'en rachetant il n'en passe pas le moindre, et qu'on n'en convienne pas auparavant en termes exprès ni autrement. » Mais Lessius, *de Just.* Liv. II, c. 21, d. 16, dit « qu'encore même qu'on eût vendu dans l'intention de racheter à moindre prix, on n'est jamais obligé à rendre ce profit, si ce n'est peut-être par charité, au cas que celui de qui on l'exige fut dans l'indigence, et encore pourvu qu'on le pût rendre sans s'incommoder ; » *Si commodè potest.* Voilà tout ce qui se peut dire. En effet, mon père, je crois qu'une plus grande indulgence serait vicieuse. Nos pères, dit-il, savent si bien s'arrêter où il faut ! Vous voyez assez par là l'utilité du Mohatra.

J'aurais bien encore d'autres méthodes à vous enseigner ; mais celles-là suffisent, et j'ai à vous entretenir de ceux qui sont mal dans leurs affaires. Nos pères ont pensé à les soulager selon l'état où ils sont ; car, s'ils n'ont pas assez de bien pour subsister honnêtement, et tout ensemble pour payer leurs dettes, on leur permet d'en mettre une partie à couvert en faisant banqueroute à leurs créanciers. C'est ce que notre père Lessius a décidé, et qu'Escobar confirme au tr. 3, ex. 2, n. 163 : « Celui qui fait banqueroute peut-il en sûreté de conscience retenir de ses biens autant qu'il est nécessaire pour faire subsister sa famille avec honneur, *ne indecorè vivat* ? Je soutiens que oui avec Lessius ; et même encore qu'il les eût gagnés par des injustices et des crimes connus de tout le monde, *ex injustitiâ et notorio delicto*, quoiqu'en ce cas il n'en puisse pas retenir en une aussi grande quantité qu'autrement. » Comment ! mon père, par quelle étrange charité voulez-vous que ces biens demeurent plutôt à celui qui les a gagnés par ses voleries, pour le faire subsister avec honneur, qu'à ses créanciers, à qui ils appartiennent légitimement ? On ne peut pas, dit le père, contenter tout le monde, et nos pères ont pensé particulièrement à soulager ces misérables. Et c'est encore en faveur des indigents que notre grand Vasquez, cité par

Castro Palao, t. I, tr. 6, d. 6, p. 6, n. 12, dit que, « quand on voit un voleur résolu et prêt à voler une personne pauvre, on peut, pour l'en détourner, lui assigner quelque personne riche en particulier, pour la voler au lieu de l'autre. » Si vous n'avez pas Vasquez, ni Castro Palao, vous trouverez la même chose dans votre Escobar : car, comme vous le savez, il n'a presque rien dit qui ne soit pris de vingt-quatre des plus célèbres de nos pères ; c'est au tr. 5, ex. 5, n. 120 : « La pratique de notre Société pour la charité envers le prochain. »

Cette charité est véritablement extraordinaire, mon père, de sauver la perte de l'un par le dommage de l'autre. Mais je crois qu'il faudrait la faire entière, et que celui qui a donné ce conseil serait ensuite obligé en conscience de rendre à ce riche le bien qu'il lui aurait fait perdre. Point du tout, me dit-il, car il ne l'a pas volé lui-même, il n'a fait que le conseiller à un autre. Or, écoutez cette sage résolution de notre père Bauny, sur un cas qui vous étonnera donc encore bien davantage, et où vous croiriez qu'on serait beaucoup plus obligé de restituer. C'est au ch. 13 de sa Somme. Voici ses propres termes français : « Quelqu'un prie un soldat de battre son voisin, ou de brûler la grange d'un homme qui l'a offensé. On demande si, au défaut du soldat, l'autre qui l'a prié de faire tous ces outrages doit réparer du sien le mal qui en sera issu. Mon sentiment est que non. Car à restitution nul n'est tenu, s'il n'a violé la justice. La viole-t-on quand on prie autrui d'une faveur ? Quelque demande qu'on lui en fasse, il demeure toujours libre de l'octroyer ou de la nier. De quelque côté qu'il incline, c'est sa volonté qui l'y porte ; rien ne l'y oblige que la bonté, que la douceur et la facilité de son esprit. Si donc ce soldat ne répare le mal qu'il aura fait, il n'y faudra astreindre celui à la prière duquel il aura offensé l'innocent. » Ce passage pensa rompre notre entretien : car je fus sur le point d'éclater de rire de la *bonté* et *douceur* d'un brûleur de grange, et de ces étranges raisonnements qui exemptent de restitution le premier et véritable auteur d'un incendie, que les juges n'exempteraient pas de la mort : mais si je ne me fusse retenu, le bon père s'en fût offensé, car il parlait sérieusement, et me dit ensuite du même air :

Vous devriez reconnaître, par tant d'épreuves combien vos objections sont vaines ; cependant vous nous faites sortir par là de notre sujet. Revenons donc aux personnes incommodées, pour le soulagement desquelles nos pères, comme entre autres Lessius, Liv. II, ch. 12, n. 12, assurent « qu'il est permis de dérober non-seulement dans une extrême nécessité, mais encore dans une nécessité grave, quoique non pas extrême. » Escobar le rapporte aussi au tr. 1, ex. 9, n. 29. Cela est surprenant, mon père : il n'y a guère de gens dans le monde qui ne trouvent leur nécessité grave, et à qui vous ne donniez par là le pouvoir de dérober en sûreté de

conscience. Et quand vous en réduiriez la permission aux seules personnes qui sont effectivement en cet état, c'est ouvrir la porte à une infinité de larcins, que les juges puniraient nonobstant cette nécessité grave, et que vous devriez réprimer à bien plus forte raison, vous qui devez maintenir parmi les hommes non-seulement la justice, mais encore la charité, qui est détruite par ce principe. Car enfin n'est-ce pas la violer, et faire tort à prochain, que de lui faire perdre son bien pour en profiter soi-même ? C'est ce qu'on m'a appris jusqu'ici. Cela n'est pas toujours véritable, dit le père ; car notre grand Molina nous a appris, tome II, tr. 2, disp. 328, n. 8, « que l'ordre de la charité n'exige pas qu'on se prive d'un profit pour sauver par là son prochain d'une perte pareille. » C'est ce qu'il dit pour montrer ce qu'il avait entrepris de prouver en cet endroit-là. « Qu'on n'est pas obligé en conscience de rendre les biens qu'un autre nous aurait donnés, pour en frustrer ses créanciers. » Et Lessius, qui soutient la même opinion, la confirme par ce même principe au Livre II, chap. 20, dist. 19, n. 168.

Vous n'avez pas assez de compassion pour ceux qui sont mal à leur aise ; nos pères ont eu plus de charité que cela. Ils rendent justice aux pauvres aussi-bien qu'aux riches. Je dis bien davantage, ils la rendent même aux pécheurs. Car encore qu'ils soient fort opposés à ceux qui commettent des crimes, néanmoins ils ne laissent pas d'enseigner que les biens gagnés par des crimes peuvent être légitimement retenus. C'est ce que Lessius enseigne généralement, Liv. II, ch. 14, d. 8. « On n'est point, dit-il, obligé, ni par la loi de nature, ni par les lois positives, *c'est-à-dire par aucune loi* de rendre ce qu'on a reçu pour avoir commis une action criminelle, comme pour un adultère, encore même que cette action soit contraire à la justice. » Car, comme dit encore Escobar en citant Lessius, tr. ex. 8, n. 59 : « Les biens qu'une femme acquiert par l'adultère sont véritablement gagnés par une voie illégitime, mais néanmoins la possession en est légitime : » *Quamvis mulier illicitè acquirat, licitè tamen retinet acquisita*. Et c'est pourquoi les plus célèbres de nos pères décident formellement que ce qu'un juge prend d'une des parties qui a mauvais droit pour rendre en sa faveur un arrêt injuste, et ce qu'un soldat reçoit pour avoir tué un homme, et ce qu'on gagne par les crimes infâmes, peut être légitimement retenu. C'est ce qu'Escobar ramasse de nos auteurs, et qu'il assemble au tr. 3, ex. 1, n. 23, où il fait cette règle générale : « Les biens acquis par des voies honteuses, comme par un meurtre, une sentence injuste, une action deshonnête, etc., sont légitimement possédés, et on n'est point obligé à les restituer. » Et encore au tr. 5, ex. 5, n. 53 : « On peut disposer de ce qu'on reçoit pour des homicides, des sentences injustes, des péchés infâmes, etc., parce

que la possession en est juste, et qu'on acquiert le domaine et la propriété des choses que l'on y gagne. » O mon père ! lui dis-je, je n'avais pas ouï parler de cette voie d'acquérir ; et je doute que la justice l'autorise, et qu'elle prenne pour un juste titre l'assassinat, l'injustice et l'adultère. Je ne sais, dit le père, ce que les livres du droit en disent : mais je sais bien que les nôtres, qui sont les véritables règles des consciences, en parlent comme moi. Il est vrai qu'ils en exceptent un cas auquel ils obligent à restituer. C'est « quand on a reçu de l'argent de ceux qui n'ont pas le pouvoir de disposer de leur bien, tels que sont les enfants de famille et les religieux. » Car notre grand Molina les en excepte au t. I, *De Just.* tr. 2, disp. 94. *Nisi mulier accepisset ab eo qui alienare non potest, ut à religioso et filio familias.* Car alors il faut leur rendre leur argent. Escobar cite ce passage au tr. 1, ex. 8, n. 59, et il confirme la même chose au tr. 3, ex. 1, n. 23.

Mon révérend père, lui dis-je, je vois les religieux mieux traités en cela que les autres. Point du tout, dit le père ; n'en fait-on pas autant pour tous les mineurs généralement, au nombre desquels les religieux sont toute leur vie ? Il est juste de les excepter. Mais, à l'égard de tous les autres, on n'est point obligé de leur rendre ce qu'on reçoit d'eux pour une mauvaise action. Et Lessius le prouve amplement au Liv. II *de Just.* c. 14, d. 8, n. 52. « Car, dit-il, une méchante action peut être estimée pour de l'argent, en considérant l'avantage qu'en reçoit celui qui a la fait faire, et la peine qu'y prend celui qui l'exécute : et c'est pourquoi on n'est point obligé à restituer ce qu'on reçoit pour la faire, de quelque nature qu'elle soit, homicide, sentence injuste, action sale (car ce sont les exemples dont il se sert dans toute cette matière), si ce n'est qu'on eût reçu de ceux qui n'ont pas le pouvoir de disposer de leur bien. Vous direz peut-être que celui qui reçoit de l'argent pour un méchant coup pêche, et qu'ainsi il ne peut ni le prendre, ni le retenir. Mais je réponds qu'après que la chose est exécutée, il n'y a plus aucun péché ni à payer, ni à en recevoir le paiement. » Notre grand Filiutius entre plus encore dans le détail de la pratique. Car il marque « qu'on est obligé en conscience de payer différemment les actions de cette sorte, selon les différentes conditions des personnes qui les commettent, et que les unes valent plus que les autres. » C'est ce qu'il établit sur de solides raisons, au tr. 31, c. 9, n. 231 : *Occultas fornicariæ debetur pretium in consuetudine, et multò majore ratione, quàm publicæ. Cópia enim quam occulta facit mulier sui corporis, multò plus valet quàm ea quam publica facit meretrix ; nec ulla est lex positiva quoe reddat eam incapacem pretii. Idem dicendum de pretio promisso virgini, conjugatæ, moniali, et cuicumque alii. Est enim omnium eadem ratio.*

Il me fit voir ensuite, dans ses auteurs, des choses de cette nature si infâmes, que je n'oserais les rapporter, et dont il aurait eu horreur lui-même (car il est bon homme), sans le respect qu'il a pour ses pères, qui lui fait recevoir avec vénération tout ce qui vient de leur part. Je me taisais cependant, moins par le dessein de l'engager à continuer cette matière, que par la surprise de voir des livres de religieux pleins de décisions si horribles, si injustes et si extravagantes tout ensemble. Il poursuivit donc en liberté son discours, dont la conclusion fut ainsi. C'est pour cela, dit-il, que notre illustre Molina (je crois qu'après cela vous serez content) décide ainsi cette question : « Quand on a reçu de l'argent pour faire une méchante action, est-on obligé à le rendre ? Il faut distinguer, dit ce grand homme : si on n'a pas fait l'action pour laquelle on a été payé, il faut rendre l'argent ; mais si on l'a faite, on n'y est point obligé : *si non fecit hoc malum, tenetur restituere ; secùs, si fecit.* » C'est ce qu'Escobar rapporte au tr. 3, ex. 2, n. 138.

Voilà quelques-uns de nos principes touchant la restitution. Vous en avez bien appris aujourd'hui, je veux voir maintenant comment vous en aurez profité. Répondez-moi donc. « Un juge qui a reçu de l'argent d'une des parties pour rendre un jugement en sa faveur, est-il obligé à le rendre ? » Vous venez de me dire que non, mon père. Je m'en doutais bien, dit-il ; vous l'ai-je dit généralement ? Je vous ai dit qu'il n'est pas obligé de rendre, s'il a fait gagner le procès à celui qui n'a pas bon droit. Mais quand on a droit, voulez-vous qu'on achète encore le gain de sa cause, qui est dû légitimement ? Vous n'avez pas de raison, Ne comprenez-vous pas que le juge doit la justice, et qu'ainsi il ne la peut pas vendre ; mais qu'il ne doit pas l'injustice, et qu'ainsi il peut en recevoir de l'argent ? Aussi tous nos principaux auteurs, comme Molina, disp. 94 et 99 ; Reginaldus, Livre X, n. 184, 185 et 187 ; Filiutius, tr. 31, n. 220 et 228 ; Escobar, tr. 3, ex. 1, n. 21 et 23 ; Lessius, Lib. II, c. 14, d. 8, n. 55, enseignent tous uniformément : « Qu'un juge est bien obligé de rendre ce qu'il a reçu pour faire justice, si ce n'est qu'on le lui eût donné par libéralité : mais qu'il n'est jamais obligé à rendre ce qu'il a reçu d'un homme en faveur duquel il a rendu un arrêt injuste. »

Je fus tout interdit par cette fantasque décision ; et pendant que j'en considérais les pernicieuses conséquences, le père me préparait une autre question, et me dit : Répondez donc une autre fois avec plus de circonspection. Je vous demande maintenant : « Un homme qui se mêle de deviner est-il obligé de rendre l'argent qu'il a gagné par cet exercice ? » Ce qu'il vous plaira, mon révérend père, lui dis-je. Comment, ce qu'il me plaira ! Vraiment vous êtes admirable ! Il semble, de la façon que vous parlez, que la vérité

dépende de notre volonté. Je vois bien que vous ne trouveriez jamais celle-ci de vous-même. Voyez donc résoudre cette difficulté-là à Sanchez ; mais aussi c'est Sanchez. Premièrement il distingue en sa Som. Livre II, c. 38, n. 94, 95 et 96 : « Si ce devin ne s'est servi que de l'astrologie et des autres moyens naturels, ou s'il a employé l'art diabolique : car il dit qu'il est obligé de restituer en un cas, et non pas en l'autre. » Diriez-vous bien maintenant auquel ? Il n'y a pas là de difficulté, lui dis-je. Je vois bien, répliqua-t-il, ce que vous voulez dire. Vous croyez qu'il doit restituer au cas qu'il se soit servi de l'entremise des démons ? Mais vous n'y entendez rien ; c'est tout au contraire. Voici la résolution de Sanchez, au même lieu : « Si ce devin n'a pris la peine et le soin de savoir, par le moyen du diable, ce qui ne se pouvait savoir autrement, *si nuliam operam apposait ut urte diaboli id sciret*, il faut qu'il restitue ; mais s'il en a pris la peine, il n'y est point obligé. » Et d'où vient cela, mon père ? Ne l'entendez-vous pas ? me dit-il. C'est parce qu'on peut bien deviner par l'art du diable, au lieu que l'astrologie est un moyen faux. Mais, mon père, si le diable ne répond pas la vérité, car il n'est guère plus véritable que l'astrologie, il faudra donc que le devin restitue par la même raison ? Non pas toujours, me dit-il. *Distinguo*, dit Sanchez sur cela. « Car si le devin est ignorant en l'art diabolique, *si sit artis diabolicæ ignarus*, il est obligé à restituer : mais s'il est habile sorcier, et qu'il ait fait ce qui est en lui pour savoir la vérité, il n'y est point obligé ; car alors la diligence d'un tel sorcier peut être estimée pour de l'argent : *diligentia à mago apposita est pretio æstimabilis*. » Cela est de bon sens, mon père, lui dis-je, car voilà le moyen d'engager les sorciers à se rendre savants et experts en leur art, par l'espérance de gagner du bien légitimement, selon vos maximes, en servant fidèlement le public. Je crois que vous raillez, dit le père ; cela n'est pas bien : car si vous parliez ainsi en des lieux où vous ne fussiez pas connu, il pourrait se trouver des gens qui prendraient mal vos discours, et qui vous reprocheraient de tourner les choses de la religion en raillerie. Je me défendrais facilement de ce reproche, mon père ; car je crois que, si on prend la peine d'examiner le véritable sens de mes paroles, on n'en trouvera aucune qui ne marque parfaitement le contraire, et peut-être s'offrira-t-il un jour, dans nos entretiens, l'occasion de le faire amplement paraître. Ho ! ho ! dit le père, vous ne riez plus. Je vous confesse, lui dis-je, que ce soupçon que je me voulusse railler des choses saintes me serait bien sensible, comme il serait bien injuste. Je ne le disais pas tout de bon, répartit le père ; mais parlons-plus sérieusement. J'y suis tout disposé, si vous le voulez, mon père ; cela dépend de vous. Mais je vous avoue que j'ai été surpris de voir que vos pères ont tellement étendu leurs soins à toutes sortes de

conditions, qu'ils ont voulu même régler le gain légitime des sorciers. On ne saurait, dit le père, écrire pour trop de monde, ni particulariser trop les cas, ni répéter trop souvent les mêmes choses en différents livres. Vous le verrez bien par ce passage d'un des plus graves de nos pères. Vous le pouvez juger, puisqu'il est aujourd'hui notre père provincial : c'est le révérend père Cellot, en son Livre VIII de la Hiérarch. c. 16, §. 2. « Nous savons, dit-il, qu'une personne qui portait une grande somme d'argent pour la restituer par ordre de son confesseur, s'étant arrêtée en chemin chez un libraire, et lui ayant demandé s'il n'y avait rien de nouveau, *num quid novi* ? il lui montra un nouveau livre de Théologie morale, et que, le feuilletant avec négligence et sans penser à rien, il tomba sur son cas, et y apprit qu'il n'était point obligé à restituer : de sorte que, s'étant déchargé du fardeau de son scrupule, et demeurant toujours chargé du poids de son argent, il s'en retourna bien plus léger en sa maison : *abjectâ scrupuli sarcinâ, retento auri pondere, levior domum repetiit*. »

Eh bien, dites-moi, après cela, s'il est utile de savoir nos maximes ? En rirez-vous maintenant ? Et ne ferez-vous pas plutôt, avec le père Cellot, cette pieuse réflexion sur le bonheur de cette rencontre ? « Les rencontres de cette sorte sont en Dieu l'effet de sa providence, en l'ange gardien l'effet de sa conduite, et en ceux à qui elles arrivent, l'effet de leur prédestination. Dieu, de toute éternité, a voulu que la chaîne d'or de leur salut, dépendît d'un tel auteur, et non pas de cent autres qui disent la même chose, parce qu'il n'arrive pas qu'ils les rencontrent. Si celui-là n'avait écrit, celui-ci ne serait pas sauvé. Conjurons donc, par les entrailles de Jésus-Christ, ceux qui blâment la multitude de nos auteurs, de ne leur pas envier les livres que l'élection éternelle de Dieu et le sang de Jésus-Christ leur a acquis. » Voilà de belles paroles, par lesquelles ce savant homme prouve si solidement cette proposition qu'il avait avancée : « Combien il est utile qu'il y ait un grand nombre d'auteurs qui écrivent de la Théologie morale : *quàm utile sit de theologiâ morali multos scribere*. »

Mon père, lui dis-je, je remettrai à une autre fois à vous déclarer mon sentiment sur ce passage, et je ne vous dirai présentement autre chose, sinon que, puisque vos maximes sont si utiles, et qu'il est si important de les publier, vous devez continuer à m'en instruire ; car je vous assure que celui à qui je les envoie les fait voir à bien des gens. Ce n'est pas que nous ayons autrement l'intention de nous en servir, mais c'est qu'en effet nous pensons qu'il sera utile que le monde en soit bien informé. Aussi, me dit-il, vous voyez que je ne les cache pas ; et pour continuer, je pourrai bien vous parler, la première fois, des douceurs et des commodités de la vie

que nos pères permettent pour rendre le salut aisé et la dévotion facile, afin qu'après avoir appris jusqu'ici ce qui touche les conditions particulières, vous appreniez ce qui est général pour toutes, et qu'ainsi il ne vous manque rien pour une parfaite instruction. Après que ce père m'eut parlé de la sorte, il me quitta. Je suis, etc.

P. S. J'ai toujours oublié à vous dire qu'il y a des Escobars de différentes impressions. Si vous en achetez, prenez de ceux de Lyon, où il y a à l'entrée une image d'un agneau qui est sur un livre scellé de sept sceaux, ou de ceux de Bruxelles de 1651. Comme ceux-là sont les derniers, ils sont meilleurs et plus amples que ceux des éditions précédentes de Lyon, des années 1644 et 1646.

Neuvième lettre^[20] De la fausse dévotion à la sainte Vierge

que les jésuites ont introduite. Diverses facilités qu'ils ont inventées pour se sauver sans peine, et parmi les douceurs et les commodités de la vie. Leurs maximes sur l'ambition, l'envie, la gourmandise, les équivoques, les restrictions mentales, les libertés qui sont permises aux filles, les habits des femmes, le jeu, le précepte d'entendre la messe.

De Paris, ce 3 juillet 1656.

MONSIEUR,

Je ne vous ferai pas plus de compliment que le bon père m'en fit la dernière fois que je le vis. Aussitôt qu'il m'aperçut, il vint à moi, et me dit, en regardant dans un livre qu'il tenait à la main : « Qui vous ouvrirait le paradis, ne vous obligerait-il pas parfaitement ? Ne donneriez-vous pas des millions d'or pour en avoir une clef, et entrer dedans quand bon vous semblerait ? Il ne faut point entrer en de si grands frais ; en voici une, voire cent à meilleur compte. » Je ne savais si le bon père lisait, ou s'il parlait de lui-même. Mais il m'ôta de peine en disant : Ce sont les premières paroles d'un beau livre du père Barry de notre Société, car je ne dis jamais rien de moi-même. Quel livre, lui dis-je, mon père ? En voici le titre, dit-il : « Le paradis ouvert à Philagie, par cent dévotions à la mère de Dieu, aisées à pratiquer. » Eh quoi ! mon père, chacune de ces dévotions aisées suffit pour ouvrir le ciel ? Oui, dit-il ; voyez-le encore dans la suite des paroles que vous avez ouïes : « Tout autant de dévotions à la mère de Dieu que vous trouverez en ce livre, sont autant de clefs du ciel qui vous ouvriront le paradis tout entier, pourvu que vous les pratiquiez » : et c'est pourquoi il dit dans la conclusion, « qu'il est content si on en pratique une seule. »

Apprenez-m'en donc quelque-une des plus faciles, mon père. Elles le sont toutes, répondit-il : par exemple, « saluer la sainte Vierge au rencontre de ses images ; dire le petit chapelet des dix

plaisirs de la Vierge ; prononcer souvent le nom de Marie ; donner commission aux anges de lui faire la révérence de notre part ; souhaiter de lui bâtir plus d'églises que n'ont fait tous les monarques ensemble ; lui donner tous les matins le bonjour, et sur le tard le bonsoir ; dire tous les jours l'*Ave Maria*, en l'honneur du cœur de Marie. » Et il dit que cette dévotion-là assure, de plus, d'obtenir le cœur de la Vierge. Mais, mon père, lui dis-je, c'est pourvu qu'on lui donne aussi le sien ? Cela n'est pas nécessaire, dit-il, quand on est trop attaché au monde. Ecoutez-le : « Cœur pour cœur, ce serait bien ce qu'il faut ; mais le vôtre est un peu trop attaché, et tient un peu trop aux créatures : ce qui fait que je n'ose vous inviter à offrir aujourd'hui ce petit esclave que vous appelez votre cœur. » Et ainsi il se contente de l'*Ave Maria*, qu'il avait demandé. Ce sont les dévotions des pages 33, 59, 145, 156, 172, 258 et 420 de la première édition. Cela est tout-à-fait commode, lui dis-je, et je crois qu'il n'y aura personne de damné après cela. Hélas ! dit le père, je vois bien que vous ne savez pas jusqu'où va la dureté du cœur de certaines gens ! Il y en a qui ne s'attacheraient jamais à dire tous les jours ces deux paroles, *bonsoir, bonsoir*, parce que cela ne se peut faire sans quelque application de mémoire. Et ainsi il a fallu que le père Barry leur ait fourni des pratiques encore plus faciles, « comme d'avoir jour et nuit un chapelet au bras en forme de bracelet, ou de porter sur soi un rosaire, ou bien une image de la Vierge. » Ce sont là les dévotions des pages 14, 326 et 447. « Et puis dites que je ne vous fournis pas des dévotions faciles pour acquérir les bonnes grâces de Marie, » comme dit le père Barry, p. 106. Voilà, mon père, lui dis-je, l'extrême facilité. Aussi, dit-il, c'est tout ce qu'on a pu faire, et je crois que cela suffira ; car il faudrait être bien misérable pour ne vouloir pas prendre un moment en toute sa vie pour mettre un chapelet à son bras, ou un rosaire dans sa poche, et assurer par là son salut avec tant de certitude, que ceux qui en font l'épreuve n'y ont jamais été trompés, de quelque manière qu'ils aient vécu, quoique nous conseillions de ne laisser pas de bien vivre. Je ne vous en rapporterai que l'exemple de la page 34, d'une femme qui, pratiquant tous les jours la dévotion de saluer les images de la Vierge, vécut toute sa vie en péché mortel, et mourut enfin en cet état, et qui ne laissa pas d'être sauvée par le mérite de cette dévotion. Et comment cela ? m'écriai-je. C'est, dit-il, que notre Seigneur la fit ressusciter exprès. Tant il est sûr qu'on ne peut périr quand on pratique quelqu'une de ces dévotions.

En vérité, mon père, je sais que les dévotions à la Vierge sont un puissant moyen pour le salut, et que les moindres sont d'un grand mérite, quand elles partent d'un mouvement de foi et de charité, comme dans les saints qui les ont pratiquées. Mais de faire

croire à ceux qui en usent sans changer leur mauvaise vie, qu'ils se convertiront à la mort, ou que Dieu les ressuscitera, c'est ce que je trouve bien plus propre à entretenir les pécheurs dans leurs désordres, par la fausse paix que cette confiance téméraire apporte, qu'à les en retirer par une véritable conversion que la grâce seule peut produire. « Qu'importe, dit le père, par où nous entrons dans le paradis, moyennant que nous y entrons ? » comme dit sur un semblable sujet notre célèbre père Binet, qui a été notre provincial, en son excellent livre *De la marque de prédestination*, n. 31, page 130 de la quinzième édition. « Soit de bond ou de volée, que nous en chaut-il, pourvu que nous prenions la ville de gloire ? » comme dit encore ce père au même lieu. J'avoue, lui dis-je, que cela n'importe ; mais la question est de savoir si on y entrera. La Vierge, dit-il, en répond ; voyez-le dans les dernières lignes du livre du père Barry : « S'il arrivait qu'à la mort l'ennemi eût quelque prétention sur vous, et qu'il y eût du trouble dans la petite république de vos pensées, vous n'avez qu'à dire que Marie répond pour vous, et que c'est à elle qu'il faut s'adresser. »

Mais, mon père, qui voudrait pousser cela vous embarrasserait ; car enfin qui nous a assuré que la Vierge en répond ? Le père Barry, dit-il, en répond pour elle, page 465 : « Quant au profit et bonheur qui vous en reviendra, je vous en réponds, et me rends pleige pour la bonne mère. » Mais, mon père, qui répondra pour le père Barry ? Comment ! dit le père, il est de notre Compagnie. Et ne savez-vous pas encore que notre Société répond de tous les livres de nos pères ? Il faut vous apprendre cela ; il est bon que vous le sachiez. Il y a un ordre dans notre Société, par lequel il est défendu à toutes sortes de libraires d'imprimer aucun ouvrage de nos pères sans l'approbation des théologiens de notre Compagnie, et sans la permission de nos supérieurs. C'est un règlement fait par Henri III, le 10 mai 1583, et confirmé par Henri IV, le 20 décembre 1603, et par Louis XIII, le 14 février 1612 : de sorte que tout notre corps est responsable des livres de chacun de nos pères. Cela est particulier à notre Compagnie ; et de là vient qu'il ne sort aucun ouvrage de chez nous qui n'ait l'esprit de la Société. Voilà ce qu'il était à propos de vous apprendre. Mon père, lui dis-je, vous m'avez fait plaisir, et je suis fâché seulement de ne l'avoir pas su plus tôt ; car cette connaissance engage à avoir bien plus d'attention pour vos auteurs. Je l'eusse fait, dit-il, si l'occasion s'en fût offerte ; mais profitez-en à l'avenir, et continuons notre sujet.

Je crois vous avoir ouvert des moyens d'assurer son salut assez faciles, assez sûrs et en assez grand nombre : mais nos pères souhaiteraient bien qu'on n'en demeurât pas à ce premier degré, où l'on ne fait que ce qui est exactement nécessaire pour le

salut. Comme ils aspirent sans cesse à la plus grande gloire de Dieu, ils voudraient élever les hommes à une vie plus pieuse. Et parce que les gens du monde sont d'ordinaire détournés de la dévotion par l'étrange idée qu'on leur en a donnée, nous avons cru qu'il était d'une extrême importance de détruire ce premier obstacle ; et c'est en quoi le père Le Moine a acquis beaucoup de réputation par le livre de *la Dévotion aisée*, qu'il a fait à ce dessein. C'est là qu'il fait une peinture tout-à-fait charmante de la dévotion. Jamais personne ne l'a connue comme lui. Apprenez-le par les premières paroles de cet ouvrage : « La vertu ne s'est encore montrée à personne ; on n'en a point fait de portrait qui lui ressemble. Il n'y a rien d'étrange qu'il y ait eu si peu de presse à grimper sur son rocher. On en a fait une fâcheuse qui n'aime que la solitude ; on lui a associé la douleur et le travail ; et enfin on l'a faite ennemie des divertissements et des jeux, qui sont la fleur de la joie et l'assaisonnement de la vie. » C'est ce qu'il dit, page 92.

Mais, mon père, je sais bien au moins qu'il y a de grands saints dont la vie a été extrêmement austère. Cela est vrai, dit-il ; mais aussi « il s'est toujours vu des saints polis, et des dévots civilisés », selon ce père, page 191 ; et vous verrez, page, que la différence de leurs mœurs vient de celle de leurs humeurs. Écoutez-le. « Je ne nie pas qu'il ne se voie des dévots qui sont pâles et mélancoliques de leur complexion, qui aiment le silence et la retraite, et qui n'ont que du flegme dans les veines, et de la terre sur le visage. Mais il s'en voit assez d'autres qui sont d'une complexion plus heureuse, et qui ont abondance de cette humeur douce et chaude, et de ce sang bénin et rectifié qui fait la joie. »

Vous voyez de là que l'amour de la retraite et du silence n'est pas commun à tous les dévots ; et que, comme je vous le disais, c'est l'effet de leur complexion plutôt que de la piété. Au lieu que ces mœurs austères dont vous parlez sont proprement le caractère d'un sauvage et d'un farouche. Aussi vous les verrez placées entre les mœurs ridicules et brutales d'un fou mélancolique, dans la description que le père Le Moine en a faite au septième Livre de ses Peintures morales. En voici quelques traits. « Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature. Il croirait s'être chargé d'un fardeau incommode, s'il avait pris quelque matière de plaisir pour soi. Les jours de fêtes, il se retire parmi les morts. Il s'aime mieux dans un tronc d'arbre ou dans une grotte que dans un palais ou sur un trône. Quant aux affronts et aux injures, il y est aussi insensible que s'il avait des yeux et des oreilles de statue. L'honneur et la gloire sont des idoles qu'il ne connaît point, et pour lesquelles il n'a point d'encens à offrir. Une belle personne lui est un spectre. Et ces visages impérieux et souverains, ces agréables tyrans qui font

partout des esclaves volontaires et sans chaînes, ont le même pouvoir sur ses yeux que le soleil sur ceux des hiboux, etc. »

Mon révérend père, je vous assure que, si vous ne m'aviez dit que le père Le Moine est l'auteur de cette peinture, j'aurais dit que c'eût été quelque impie qui l'aurait faite à dessein de tourner les saints en ridicule. Car, si ce n'est là l'image d'un homme tout-à-fait détaché des sentiments auxquels l'Évangile oblige de renoncer, je confesse que je n'y entends rien. Voyez donc, dit-il, combien vous vous y connaissez peu, car ce sont là « des traits d'un esprit faible et sauvage, qui n'a pas les affections honnêtes et naturelles qu'il devrait avoir, comme le père Le Moine le dit à la fin de cette description. C'est par ce moyen qu'il enseigne la vertu et la philosophie chrétienne, » selon le dessein qu'il en avait dans cet ouvrage, comme il le déclare dans l'avertissement. Et en effet, on ne peut nier que cette méthode de traiter de la dévotion n'agrée tout autrement au monde que celle dont on se servait avant nous. Il n'y a point de comparaison, lui dis-je, et je commence à espérer que vous me tiendrez parole. Vous le verrez bien mieux dans la suite, dit-il ; je ne vous ai encore parié de la piété qu'en général. Mais, pour vous faire voir en détail combien nos pères en ont ôté de peines, n'est-ce pas une chose bien pleine de consolation pour les ambitieux, d'apprendre qu'ils peuvent conserver une véritable dévotion avec un amour désordonné pour les grandeurs ? Eh quoi ! mon père, avec quelque excès qu'ils les recherchent ? Oui, dit-il ; car ce ne serait toujours que péché véniel, à moins qu'on ne désirât les grandeurs pour offenser Dieu on l'état plus commodément. Or, les péchés véniels n'empêchent pas d'être dévot, puisque les plus grands saints n'en sont pas exempts. Écoutez donc Escobar, tr. 2, ex. 2, n. 17. « L'ambition, qui est un appétit désordonné des charges et des grandeurs, est de soi-même un péché véniel : mais, quand on désire ces grandeurs pour nuire à l'état, ou pour avoir plus de commodité d'offenser Dieu, ces circonstances extérieures le rendent mortel. »

Cela est assez commode, mon père. Et n'est-ce pas encore, continua-t-il, une doctrine bien douce pour les avares de dire, comme fait Escobar, au tr. 5, ex. 5, n. 154 : « Je sais que les riches ne pèchent point mortellement quand ils ne donnent point l'aumône de leur superflu dans les grandes nécessités des pauvres : *scio in gravi pauperum necessitate divites non dando superflua, non peccare mortaliter.* » En vérité, lui dis-je, si cela est, je vois bien que je ne me connais guère en péchés. Pour vous le montrer encore mieux, dit-il, ne pensez-vous pas que la bonne opinion de soi-même, et la complaisance qu'on a pour ses ouvrages, est un péché des plus dangereux ? Et ne serez-vous pas bien surpris si je vous

fais voir qu'encore même que cette bonne opinion soit sans fondement, c'est si peu un péché, que c'est au contraire un don de Dieu ? Est-il possible, mon père ? Oui, dit-il, et c'est ce que nous a appris notre grand père Garasse, dans son livre français intitulé : Somme des vérités capitales de la religion, part, 2, p. 419. « C'est un effet, dit-il, de la justice commutative, que tout travail honnête soit récompensé ou de louange, ou de satisfaction... Quand les bons esprits font un ouvrage excellent, ils sont justement récompensés par les louanges publiques. Mais quand un pauvre esprit travaille beaucoup pour ne rien faire qui vaille, et qu'il ne peut ainsi obtenir des louanges publiques, afin que son travail ne demeure pas sans récompense, Dieu lui en donne une satisfaction personnelle qu'on ne peut lui envier sans une injustice plus que barbare. C'est ainsi que Dieu, qui est juste, donne aux grenouilles de la satisfaction de leur chant. »

Voilà, lui dis-je, de belles décisions en faveur de la vanité, de l'ambition et de l'avarice. Et l'envie, mon père, sera-t-elle plus difficile à excuser ? Ceci est délicat, dit le père. Il faut user de la distinction du père Bauny, dans sa Somme des péchés. Car son sentiment, c. 7, p. 123, de la cinquième et sixième édition, est « que l'envie du bien spirituel du prochain est mortelle, mais que l'envie du bien temporel n'est que vénielle. » Et par quelle raison, mon père ? Écoutez-la, me dit-il. « Car le bien qui se trouve dans les choses temporelles est si mince, et de si peu de conséquence pour le ciel, qu'il est de nulle considération devant Dieu et ses saints. » Mais, mon père, si ce bien est si *mince* et de si petite considération, comment permettez-vous de tuer les hommes pour le conserver ? Vous prenez mal les choses, dit le père : on vous dit que le bien est de nulle considération devant Dieu, mais non pas devant les hommes. Je ne pensais pas à cela, lui dis-je ; et j'espère que, par ces distinctions-là, il ne restera plus de péchés mortels au monde. Ne pensez pas cela, dit le père, car il y en a qui sont toujours mortels de leur nature, comme par exemple la paresse.

O mon père ! lui dis-je, toutes les commodités de la vie sont donc perdues ? Attendez, dit le père, quand vous aurez vu la définition de ce vice qu'Escobar en donne, tr. 2, ex. 2, n. 81, peut-être en jugerez-vous autrement ; écoutez-la. « La paresse est une tristesse de ce que les choses spirituelles sont spirituelles, comme serait de s'affliger de ce que les sacrements sont la source de la grâce ; et c'est un péché mortel. » O mon père ! lui dis-je, je ne crois pas que personne se soit jamais avisé d'être paresseux en cette sorte. Aussi, dit le père, Escobar dit ensuite, n. 105 : « J'avoue qu'il est bien rare que personne tombe jamais dans le péché de paresse. » Comprenez-vous bien par là combien il importe de bien

définir les choses ? Oui, mon père, lui dis-je, et je me souviens sur cela de vos autres définitions de l'assassinat, du guet-apens, et des biens superflus. Et d'où vient, mon père, que vous n'étendez pas cette méthode à toutes sortes de cas, pour donner à tous les péchés des définitions de votre façon, afin qu'on ne péchât plus en satisfaisant ses plaisirs ?

Il n'est pas toujours nécessaire, me-dit-il, de changer pour cela les définitions des choses. Vous l'allez voir sur le sujet de la bonne chère, qui passe pour un des plus grands plaisirs de la vie, et qu'Escobar permet en cette sorte, n. 102, dans la Pratique selon notre Société : « Est-il permis de boire et de manger tout son saoul sans nécessité, et pour la seule volupté ? Oui certainement, selon Sanchez, pourvu que a cela ne nuise point à la santé, parce qu'il est permis à l'appétit naturel de jouir des actions qui lui sont propres : *an comedere, et bibere usque ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem, sit peccatum ? Cum Sanctio negativè respondeo, modo non obsit valetudini, quia licitè potest appetitus naturalis suis actibus frui.* » O mon père ! lui dis-je, voilà le passage le plus complet, et le principe le plus achevé de toute votre morale, et dont on peut tirer d'aussi commodes conclusions. Eh quoi ! la gourmandise n'est donc pas même un péché véniel ? Non pas, dit-il, en la manière que je viens de dire : mais elle serait péché véniel selon Escobar, n. 56, « si, sans aucune nécessité, on se gorgeait du boire et du manger jusqu'à vomir : *si quis se usque ad vomitum ingurgitet.* »

Cela suffit sur ce sujet ; et je veux maintenant vous parler des facilités que nous avons apportées pour faire éviter les péchés dans les conversations et dans les intrigues du monde. Une chose des plus embarrassantes qui s'y trouve, est d'éviter le mensonge, et surtout quand on voudrait bien faire accroire une chose fausse. C'est à quoi sert admirablement notre doctrine des équivoques, par laquelle « il est permis d'user de termes ambigus, en les faisant entendre en un autre sens qu'on ne les entend soi-même, » comme dit Sanchez, *Op. mor.* p. 2, Liv. III, c. 6, n. 13. Je sais cela, mon père, lui dis-je. Nous l'avons tant publié, continua-t-il, qu'à la fin tout de monde en est instruit. Mais Savez-vous bien comment il faut faire quand on ne trouve point de mots équivoques ? Non, mon père. Je m'en doutais bien, dit-il ; cela est nouveau : c'est la doctrine des restrictions mentales. Sanchez la donne au même lieu : « On peut jurer, dit-il, qu'on n'a pas fait une chose, quoiqu'on l'ait faite effectivement, en entendant en soi-même qu'on ne l'a pas faite un certain jour, ou avant qu'on fût né, ou en sous-entendant quelque autre circonstance pareille, sans que les paroles dont on se sert aient aucun sens qui le puisse faire connaître ; et cela est fort

commode en beaucoup de rencontres, et est toujours très juste quand cela est nécessaire ou utile pour la santé, l'honneur ou le bien. »

Comment ! mon père, et n'est-ce pas là un mensonge, et même un parjure ? Non, dit le père : Sanchez le prouve au même lieu, et notre père Filiutius aussi, tr. 25, c. II, n. 331 ; parce, dit-il, que « c'est l'intention qui règle la qualité de faction. » Et il y donne encore, n. 328, un autre moyen plus sûr d'éviter le mensonge : c'est qu'après avoir dit tout haut, *Je jure que je n'ai point fait cela*, on ajoute tout bas, *aujourd'hui* ; ou qu'après avoir dit tout haut, *Je jure*, on dise tout bas, *que je dis*, et que l'on continue ensuite tout haut, *que je n'ai point fait cela*. Vous voyez bien que c'est dire la vérité. Je l'avoue, lui dis-je ; mais nous trouverions peut-être que c'est dire la vérité tout bas, et un mensonge tout haut : outre que je craindrais que bien des gens n'eussent pas assez de présence d'esprit pour se servir de ces méthodes. Nos pères, dit-il, ont enseigné au même lieu, en faveur de ceux qui ne sauraient pas user de ces restrictions, qu'il leur suffit pour ne point mentir, de dire simplement *qu'ils n'ont point fait* ce qu'ils ont fait, pourvu « qu'ils aient en général l'intention de donner à leurs discours le sens qu'un habile homme y donnerait. »

Dites la vérité, il vous est arrivé bien des fois d'être embarrassé, manque de cette connaissance ? Quelquefois, lui dis-je. Et n'avouerez-vous pas de même, continua-t-il, qu'il serait souvent bien commode d'être dispensé en conscience de tenir de certaines paroles qu'on donne ? Ce serait, lui dis-je, mon père, la plus grande commodité du monde ! Écoutez donc Escobar au tr. 3, ex. 3, n. 48, où il donne cette règle générale : « Les promesses n'obligent point, quand on n'a point intention de s'obliger en les faisant. Or, il n'arrive guère qu'on ait cette intention, à moins que l'on les confirme par serment ou par contrat : de sorte que, quand on dit simplement : Je le ferai, on entend qu'on le fera si on ne change de volonté ; car on ne veut pas se priver par là de sa liberté. » Il en donne d'autres que vous y pouvez voir vous-même ; et il dit à la fin, « que tout cela est pris de Molina et de nos autres auteurs : *Omnia ex Molina et aliis*. Et ainsi on n'en peut pas douter. »

O mon père ! lui dis-je, je ne savais pas que la direction d'intention eût la force de rendre les promesses nulles. Vous voyez, dit le père, que voilà une grande facilité pour le commerce du monde : mais ce qui nous a donné le plus de peine, a été de régler les conversations entre les hommes et les femmes ; car nos pères sont plus réservés sur ce qui regarde la chasteté. Ce n'est pas qu'ils ne traitent des questions assez curieuses et assez indulgentes, et principalement pour les personnes mariées ou fiancées. J'appris sur cela les questions les plus extraordinaires qu'on puisse s'imaginer ;

il m'en donna de quoi remplir plusieurs lettres : mais je ne veux pas seulement en marquer les citations, parce que vous faites voir mes lettres à toutes sortes de personnes, et je ne voudrais pas donner l'occasion de cette lecture à ceux qui n'y chercheraient que leur divertissement.

La seule chose que je puisse vous marquer de ce qu'il me montra dans leurs livres, même français, est ce que vous pouvez voir dans la Somme des péchés du père Bauny, p. 165, de certaines petites privautés qu'il y explique, pourvu qu'on dirige bien son intention, *comme à passer pour galant* : et vous serez surpris d'y trouver, p. 148, un principe de morale touchant le pouvoir qu'il dit que les filles ont de disposer de leur virginité sans leurs parents. Voici ses termes : « Quand cela se fait du consentement de la fille, quoique le père ait sujet de s'en plaindre, ce n'est pas néanmoins que ladite fille, ou celui à qui elle s'est prostituée, lui aient fait aucun tort, ou violé pour son égard la justice ; car la fille est en possession de sa virginité aussi bien que de son corps ; elle en peut faire ce que bon lui semble, à l'exclusion de la mort, ou du retranchement de ses membres. » Jugez par là du reste. Je me souvins, sur cela, d'un passage d'un poète païen, qui a été meilleur casuiste que ces pères, puisqu'il a dit : « Que la virginité d'une fille ne lui appartient pas tout entière ; qu'une partie appartient au père, et l'autre à la mère, sans lesquels elle n'en peut disposer même pour le mariage. » Et je doute qu'il y ait aucun juge qui ne prenne pour une loi le contraire de cette maxime du père Bauny.

Voilà tout ce que je puis dire de tout ce que j'entendis, et qui dura si longtemps, que je fus obligé de prier enfin le père de changer de matière. Il le fit, et m'entretint de leurs règlements pour les habits des femmes en cette sorte. Nous ne parlerons point, dit-il, de celles qui auraient l'intention impure ; mais pour les autres, Escobar dit au tr. I, ex. 8, n. 5 : « Si on se pare sans mauvaise intention, mais seulement pour satisfaire l'inclination naturelle qu'on a à la vanité, *ob naturalem fastûs inclinationem*, ou ce n'est qu'un péché véniel, ou ce n'est point péché du tout. » Et le père Bauny, en sa Somme des péchés, c. 46, page 1094, dit : « Que bien que la femme eût connaissance du mauvais effet que sa diligence à se parer opérerait et au corps et en l'âme de ceux qui la contemplerait ornée de riches et précieux habits, qu'elle ne pécherait néanmoins en s'en servant. » Et il cite entre autres notre père Sanchez pour être du même avis.

Mais, mon père, que répondent donc vos auteurs aux passages de l'Écriture, qui parlent avec tant de véhémence contre les moindres choses de cette sorte ? Lessius, dit le père, y a doctement satisfait, *De Just.* Livre IV, c. 4, d. 14, n. 114, en disant : « Que ces

passages de l'Écriture n'étaient des préceptes qu'à l'égard des femmes de ce temps-là, pour donner par leur modestie un exemple d'édification aux païens. » Et d'où a-t-il pris cela, mon père ? Il n'importe pas d'où il l'ait pris ; il suffit que les sentiments de ces grands hommes-là sont toujours probables d'eux-mêmes. Mais le père Le Moine a apporté une modération à cette permission générale ; car il ne le veut point du tout souffrir aux vieilles : c'est dans sa Dévotion aisée, et entre autres pages 127, 157, 163. « La jeunesse, dit-il, peut être parée de droit naturel. Il peut être permis de se parer en un âge qui est la fleur et la verdure des ans. Mais il en faut demeurer là : le contre-temps serait étrange de chercher des roses sur la neige. Ce n'est qu'aux étoiles qu'il appartient d'être toujours au bal, parce qu'elles ont le don de jeunesse perpétuelle. Le meilleur donc en ce point serait de prendre conseil de la raison et d'un bon miroir ; de se rendre à la bienséance et à la nécessité, et de se retirer quand la nuit approche. » Cela est tout-à-fait judicieux, lui dis-je. Mais, continua-t-il, afin que vous voyiez combien nos pères ont eu soin de tout, je vous dirai que, donnant permission aux femmes de jouer, et voyant que cette permission leur serait souvent inutile, si on ne leur donnait aussi le moyen d'avoir de quoi jouer, ils ont établi une autre maxime en leur faveur, qui se voit dans Escobar, au chap. du Larcin, tr. I, ex. 91, n. 13. « Une femme, dit-il, peut jouer, et prendre pour cela de l'argent à son mari. »

En vérité, mon père, cela est bien achevé. Il y a bien d'autres choses néanmoins, dit le père ; mais il faut les laisser pour parler des maximes plus importantes, qui facilitent l'usage des choses saintes, comme, par exemple, la manière d'assister à la messe. Nos grands théologiens, Gaspard Hurtado, *De Sacr.* tome II, d. 5, dist. 2, et Coninck, q. 83, a. 6, n. 197, ont enseigné sur ce sujet, « qu'il suffit d'être présent à la messe de corps, quoiqu'on soit absent d'esprit, pourvu qu'on demeure dans une contenance respectueuse extérieurement. » Et Vasquez passe plus avant, car il dit « qu'on satisfait au précepte d'ouïr la messe, encore même qu'on ait l'intention de n'en rien faire. » Tout cela est aussi dans Escobar, tr. I, ex. II, n. 74 et 107 ; et encore au tr. 1, ex. 1, n. 116, où il l'explique par l'exemple de ceux qu'on mène à la messe par force, et qui ont l'intention expresse de ne la point entendre. Vraiment, lui dis-je, je ne le croirais jamais, si un autre me le disait. En effet, dit-il, cela a quelque besoin de l'autorité de ces grands hommes ; aussi-bien que ce que dit Escobar, au tr. I, ex. II, n. 31 : « Qu'une méchante intention, comme de regarder des femmes avec un désir impur, jointe à celle d'ouïr la messe comme il faut, n'empêche pas qu'on n'y satisfasse : *Nec obest alia prava intentio, ut aspiciendi libidinosè fœminas.* »

Mais on trouve encore une chose commode dans notre savant Turrianus, *Select* p. 2, d. 16, dub. 7 : « Qu'on peut ouïr la moitié d'une messe d'un prêtre, et ensuite une autre moitié d'un autre, et même qu'on peut ouïr d'abord la fin de l'une, et ensuite le commencement d'une autre. Et je vous dirai de plus qu'on a permis encore d'ouïr deux moitiés de messe en même temps de deux différents prêtres, lorsque l'un commence la messe, quand l'autre en est à l'élévation ; parce qu'on peut avoir l'attention à ces deux côtés à la fois, et que deux moitiés de messe font une messe entière : *duæ medietates unam missam constituunt.* » C'est ce qu'ont décidé nos pères Bauny, tr. 6, q. 9, p. 312 ; Hurtado, *De Sacr.* t. II, *De Missâ*, d. 5, diff. 4 ; Azorius, p. I, L. VII, cap. 3, q. 3 ; Escobar, tr. I, ex. II, n. 73, dans le chapitre « De la Pratique pour ouïr la messe selon notre Société. » Et vous verrez les conséquences qu'il en tire dans ce même livre, des éditions de Lyon, des années 1644 et 1646, en ces termes : « De là je conclus que vous pouvez ouïr la messe en très peu de temps : si, par exemple, vous rencontrez quatre messes à la fois qui soient tellement assorties, que, quand l'une commence, l'autre soit à l'évangile, une autre à la consécration, et la dernière à la communion. » Certainement, mon père, on entendra la messe dans Notre-Dame en un instant par ce moyen. Vous voyez donc, dit-il, qu'on ne pouvait pas mieux faire pour faciliter la manière d'ouïr la messe.

Mais je veux vous faire voir maintenant comment on a adouci l'usage des sacrements, et surtout de celui de la pénitence ; car c'est là où vous verrez la dernière bénignité de la conduite de nos pères ; et vous admirerez que la dévotion qui étonnait tout le monde, ait pu être traitée par nos pères avec une telle prudence, « qu'ayant abattu cet épouvantail que les démons avaient mis à sa porte, *ils l'aient rendue* plus facile que le vice, et plus aisée que la volupté ; *en sorte* que le simple vivre est incomparablement plus malaisé que le bien vivre, » pour user des termes du père Le Moine, pages 244 et 291 de sa *Dévotion aisée*. N'est-ce pas là un merveilleux changement ? En vérité, lui dis-je, mon père, je ne puis m'empêcher de vous dire ma pensée. Je crains que vous ne preniez mal vos mesures, et que cette indulgence ne soit capable de choquer plus de monde que d'en attirer. Car la messe, par exemple, est une chose si grande et si sainte, qu'il suffirait, pour faire perdre à vos auteurs toute créance dans l'esprit de plusieurs personnes, de leur montrer de quelle manière ils en parlent. Cela est bien vrai, dit le père, à l'égard de certaines gens : mais ne savez-vous pas que nous nous accommodons à toute sorte de personnes ? Il semble que vous ayez perdu la mémoire de ce que je vous ai dit si souvent sur ce sujet. Je veux donc vous en entretenir la première fois à

loisir, en différant pour cela notre entretien des adoucissements de la confession. Je vous le ferai si bien entendre, que vous ne l'oublierez jamais. Nous nous séparâmes là-dessus ; et ainsi je m'imagine que notre première conversation sera de leur politique. Je suis, etc.

Depuis que j'ai écrit cette lettre, j'ai vu le livre du *Paradis ouvert par cent dévotions aisées à pratiquer*, par le père Barry ; et celui de *la Marque de prédestination*, par le père Binet : ce sont des pièces dignes d'être vues.

Dixième lettre

Adoucissements que les jésuites ont apportés

au sacrement de pénitence, par leurs maximes touchant la confession, la satisfaction, l'absolution, les occasions prochaines de pécher, la contrition et l'amour de Dieu.

De Paris, ce 2 août 1656.

MONSIEUR,

Ce n'est pas encore ici la politique de la Société, mais c'en est un des plus grands principes. Vous y verrez les adoucissements de la confession, qui sont assurément le meilleur moyen que ces pères aient trouvé pour attirer tout le monde et ne rebuter personne. Il fallait savoir cela avant que de passer outre ; et c'est pourquoi le père trouva à propos de m'en instruire en cette sorte.

Vous avez vu, me dit-il, par tout ce que je vous ai dit jusques ici, avec quel succès nos pères ont travaillé à découvrir, par leurs lumières, qu'il y a un grand nombre de choses permises qui passaient autrefois pour défendues ; mais, parce qu'il reste encore des péchés qu'on n'a pu excuser, et que l'unique remède en est la confession, il a été bien nécessaire d'en adoucir les difficultés par les voies que j'ai maintenant à vous dire. Et ainsi, après vous avoir montré, dans toutes nos conversations précédentes, comment on a soulagé les scrupules qui troublaient les consciences, en faisant voir que ce qu'on croyait mauvais ne l'est pas, il reste à vous, montrer en celle-ci la manière d'expier facilement ce qui est véritablement péché, en rendant la confession aussi aisée qu'elle était difficile autrefois. Et par quel moyen, mon père ? C'est, dit-il, par ces subtilités admirables qui sont propres à notre Compagnie, et que nos pères de Flandre appellent, dans l'Image de notre premier siècle, Liv. III, or. I, p. 401, et Liv. I, c. 2, « de pieuses et saintes finesses, et un saint artifice de dévotion : *piam et religiosam calliditatem, et pietatis solertiam*, » au Liv. III, ch. 8. C'est par le moyen de ces inventions « que les crimes s'expient aujourd'hui

alacriùs, avec plus d'allégresse et d'ardeur qu'ils ne se commettaient autrefois ; en sorte que plusieurs perce sonnes effacent leurs taches aussi promptement qu'ils les contractent : *plurimi vix citiùs maculas contrahunt, quàm eluunt*, » comme il est dit au même lieu. Apprenez-moi donc, je vous prie, mon père, ces *finesses* si salutaires. Il y en a plusieurs, me dit-il ; car, comme il se trouve beaucoup de choses pénibles dans la confession, on a apporté des adoucissements à chacune ; et parce que les principales peines qui s'y rencontrent sont la honte de confesser de certains péchés, le soin d'en exprimer les circonstances, la pénitence qu'il en faut faire, la résolution de n'y plus tomber, la fuite des occasions prochaines qui y engagent, et le regret de les avoir commis ; j'espère vous montrer aujourd'hui qu'il ne reste presque rien de fâcheux en tout cela, tant on a eu soin d'ôter toute l'amertume et toute l'aigreur d'un remède, si nécessaire.

Car, pour commencer par la peine qu'on a de confesser de certains péchés, tomme vous n'ignorez pas qu'il est souvent assez important de se conserver dans l'estime de son confesseur, n'est-ce pas une chose bien commode de permettre, comme font nos pères, et entre autres Escobar, qui cite encore Suarez, tr. 7, a. 4, n. 135, « d'avoir deux confesseurs, l'un pour les péchés mortels, et l'autre pour les véniels, afin de se maintenir en bonne réputation auprès de son confesseur ordinaire, *uti bonam famam apud ordinarium tueatur*, pourvu qu'on ne prenne pas de là occasion de demeurer dans le péché mortel. » Et il donne ensuite un autre subtil moyen pour se confesser d'un péché, même à son confesseur ordinaire, sans qu'il s'aperçoive qu'on l'a commis depuis la dernière confession. « C'est, dit-il, de faire une confession générale, et de confondre ce dernier péché avec les autres dont on s'accuse en gros. » Il dit encore la même chose, princ. ex. 2, n. 73. Et vous avouerez, je m'assure, que cette décision du père Bauny, Théol. mor. tr. 4, q. 15, p. 137, soulage encore bien la honte qu'on a de confesser ses rechutes : « Que, hors de certaines occasions, qui n'arrivent que rarement, le confesseur n'a pas droit de demander si le péché dont on s'accuse est un péché d'habitude, et qu'on n'est pas obligé de lui répondre sur cela, parce qu'il n'a pas droit de donner à son pénitent la honte de déclarer ses rechutes fréquentes. »

Comment, mon père ! j'aimerais autant dire qu'un médecin n'a pas droit de demander à son malade s'il y a longtemps qu'il a la fièvre. Les péchés ne sont-ils pas tous différents selon ces différentes circonstances ? et le dessein d'un véritable pénitent ne doit-il pas être d'exposer tout l'état de sa conscience à son confesseur, avec la même sincérité et la même ouverture de cœur

que s'il parlait à Jésus-Christ, dont le prêtre tient la place ? Or, n'est-on pas bien éloigné de cette disposition quand on cache ses rechutes fréquentes, pour cacher la grandeur de son péché ? Je vis le bon père embarrassé là-dessus : de sorte qu'il pensa à éluder cette difficulté plutôt qu'à la résoudre, en m'apprenant une autre de leurs règles, qui établit seulement un nouveau désordre, sans justifier en aucune sorte cette décision du père Bauny, qui est, à mon sens, une de leurs plus pernicieuses maximes, et des plus propres à entretenir les vicieux dans leurs mauvaises habitudes. Je demeure d'accord, me dit-il, que l'habitude augmente la malice du péché, mais elle n'en change pas la nature : et c'est pourquoi on n'est pas obligé à s'en confesser, selon la règle de nos pères, qu'Escobar rapporte, princ. ex. 2, n. 89 : « Qu'on n'est obligé de confesser que les circonstances qui changent l'espèce du péché, et non pas celles qui l'aggravent. »

C'est selon cette règle que notre père Granados dit, in 5 part. cont. 7, tome IX, d. 9, n. 22, « que si on a mangé de la viande en carême, il suffit de s'accuser d'avoir rompu le jeûne, sans dire si c'est en mangeant de la viande, ou en faisant deux repas maigres. » Et selon notre père Reginaldus, tr. I, Liv. VI, c. 4, n. 114 : « Un devin qui s'est servi de l'art diabolique n'est pas obligé à déclarer cette circonstance ; mais il suffit de dire qu'il s'est mêlé de deviner, sans exprimer si c'est par la chiromancie, ou par un pacte avec le démon. » Et Fagundez, de notre Société, p. 2, Liv. IV, c. 3, n. 17, dit aussi : « Le rapt n'est pas une circonstance qu'on soit tenu de découvrir quand la fille y a consenti. » Notre père Escobar rapporte tout cela au même lieu, n. 41, 61, 62, avec plusieurs autres très décisions assez curieuses des circonstances qu'on n'est pas obligé de confesser. Vous pouvez les y voir vous-même. Voilà, lui dis-je, des *artifices de dévotion* bien accommodants.

Tout cela néanmoins, dit-il, ne serait rien, si on n'avait de plus adouci la pénitence, qui est une des choses qui éloignait davantage de la confession. Mais maintenant les plus délicats ne la sauraient plus appréhender, après ce que nous avons soutenu dans nos thèses du collège de Clermont : « Que, si le confesseur impose une pénitence convenable, *convenientem*, et qu'on ne veuille pas néanmoins l'accepter, on peut se retirer en renonçant à l'absolution et à la pénitence imposée. » Et Escobar dit encore dans la Pratique de la pénitence, selon notre Société, tr. 7, ex. 4, n. 188 : « Que, si le pénitent déclare qu'il veut remettre à l'autre monde à faire pénitence, et souffrir en purgatoire toutes les peines qui lui sont dues, alors le confesseur doit lui imposer une pénitence bien légère pour l'intégrité du sacrement, et principalement s'il reconnaît qu'il n'en accepterait pas une plus grande. » Je crois, lui dis-je, que si

cela était, on ne devrait plus appeler la confession le sacrement de pénitence. Vous avez tort, dit-il ; car au moins on en donne toujours quelqu'une pour la forme. Mais, mon père, jugez-vous qu'un homme soit digne de recevoir l'absolution quand il ne veut rien faire de pénible pour expier ses offenses ? Et quand des personnes sont en cet état, ne devriez-vous pas plutôt leur retenir leurs péchés que de les leur remettre ? Avez-vous l'idée véritable de l'étendue de votre ministère ? et ne savez-vous pas que vous y exercez le pouvoir de lier et de délier ? Croyez-vous qu'il soit permis de donner l'absolution indifféremment à tous ceux qui la demandent, sans reconnaître auparavant si Jésus-Christ délie dans le ciel ceux que vous déliez sur la terre ? Eh quoi ! dit le père, pensez-vous que nous ignorions « que le confesseur doit se rendre juge de la disposition de son pénitent, tant parce qu'il est obligé de ne pas dispenser les sacrements à ceux qui en sont indignes, Jésus-Christ lui ayant ordonné d'être dispensateur fidèle, et de ne pas donner les choses saintes aux chiens, que parce qu'il est juge, et que c'est le devoir d'un juge de juger justement, en déliant ceux qui en sont dignes, et liant ceux qui en sont indignes, et aussi parce qu'il ne doit pas absoudre ceux que Jésus-Christ condamne ? » De qui sont ces paroles-là, mon père ? De notre père Filiutius, répliqua-t-il, t. I, tr. 7, n. 354. Vous me surprenez, lui dis-je ; je les prenais pour être d'un des pères de l'Église. Mais, mon père, ce passage doit bien étonner les confesseurs, et les rendre bien circonspects dans la dispensation de ce sacrement, pour reconnaître si le regret de leurs pénitents est suffisant, et si les promesses qu'ils donnent de ne plus pécher à l'avenir sont recevables. Cela n'est point du tout embarrassant, dit le père : Filiutius n'avait garde de laisser les confesseurs dans cette peine ; et c'est pourquoi, ensuite de ces paroles, il leur donne cette méthode facile pour en sortir : « Le confesseur peut aisément se mettre en repos touchant la disposition de son pénitent ; car s'il ne donne pas des signes suffisants de douleur, le confesseur n'a qu'à lui demander s'il ne déteste pas le péché dans son âme ; et s'il répond que oui, il est obligé de l'en croire. Et il faut dire la même chose de la résolution pour l'avenir, à moins qu'il y eût quelque obligation de restituer, ou de quitter quelque occasion prochaine. » Pour ce passage, mon père, je vois bien qu'il est de Filiutius. Vous vous trompez, dit le père : car il a pris tout cela mot à mot de Suarez, in 3 part, t. IV, disp. 32, sect. 2, n. 2. Mais, mon père, ce dernier passage de Filiutius détruit ce qu'il avait établi dans le premier ; car les confesseurs n'auront plus le pouvoir de se tendre juges de la disposition de leurs pénitents, puisqu'ils sont obligés de les en croire sur leur parole, lors même qu'ils ne donnent aucun signe suffisant de douleur. Est-ce qu'il y a tant de

certitude dans ces paroles qu'on donne, que ce seul signe soit convaincant ? Je doute que l'expérience ait fait connaître à vos pères que tous ceux qui leur font ces promesses les tiennent, et je suis trompé s'ils n'éprouvent souvent le contraire. Cela n'importe, dit le père ; on ne laisse pas d'obliger toujours les confesseurs à les croire : car le père Bauny, qui a traité cette question à fond dans sa Somme des péchés, c. 46, p. 1090, 1091 et 1092, conclut « que toutes les fois que ceux qui récidivent souvent, sans qu'on y voie aucun amendement, se présentent au confesseur, et lui disent qu'ils ont regret du passé et bon dessein pour l'avenir, il les en doit croire sur ce qu'ils le disent, quoiqu'il soit à présumer telles résolutions ne passer pas le bout des lèvres. Et quoiqu'ils se portent ensuite avec plus de liberté et d'excès que jamais dans les mêmes fautes, on peut néanmoins leur donner l'absolution selon mon opinion. » Voilà, je m'assure, tous vos doutes bien résolus.

Mais, mon père, lui dis-je, je trouve que vous imposez une grande charge aux confesseurs, en les obligeant de croire le contraire de ce qu'ils voient. Vous n'entendez pas cela, dit-il ; on veut dire par là qu'ils sont obligés d'agir et d'absoudre, comme s'ils croyaient que cette résolution fût ferme et constante, encore qu'ils ne le croient pas en effet. Et c'est ce que nos pères Suarez et Filiutius expliquent ensuite des passages de tantôt. Car, après avoir dit « que le prêtre est obligé de croire son pénitent sur sa parole, » ils ajoutent « qu'il n'est pas nécessaire que le confesseur se persuade que la résolution de son pénitent s'exécutera, ni qu'il le juge même probablement ; mais il suffit qu'il pense qu'il en a à l'heure même le dessein en général, quoiqu'il doive retomber en bien peu de temps. Et c'est ce qu'enseignent, tous nos auteurs, *ita docent omnes auctores*. » Douterez-vous d'une chose que nos auteurs enseignent ? Mais, mon père, que deviendra donc ce que le père Pétau a été obligé de reconnaître lui-même dans la préface de la Pén. publ. page 4. « Que les saints pères, les docteurs et les conciles sont d'accord, comme d'une vérité certaine, que la pénitence, qui prépare à l'Eucharistie, doit être véritable, constante, courageuse, et non pas lâche et endormie, ni sujette aux rechutes et aux reprises ? » Ne voyez-vous pas, dit-il, que le père Pétau parle de l'*ancienne Église* ? Mais cela est maintenant si *peu de saison*, pour user des termes de nos pères, que, selon le père Bauny, le contraire est seul véritable ; c'est au tr. 4, q. 15, p. 95. « Il y a des auteurs qui disent qu'on doit refuser l'absolution à ceux qui retombent souvent dans les mêmes péchés, et principalement lorsque après les avoir plusieurs fois absous, il n'en paraît aucun amendement : et d'autres disent que non. Mais la seule véritable opinion est qu'il ne faut point leur refuser l'absolution : et encore

qu'ils ne profitent point de tous les avis qu'on leur a souvent donnés, qu'ils n'aient pas gardé les promesses qu'ils ont faites de changer de vie, qu'ils n'aient pas travaillé à se purifier, il n'importe : et quoi qu'en disent les autres, la véritable opinion, et laquelle on doit suivre, est que, même en tous ces cas, on les doit absoudre. » Et tr. 4, q. 22, p. 100 : « Qu'on ne doit ni refuser, ni différer l'absolution à ceux qui sont dans des péchés d'habitude contre la loi de Dieu, de nature, et de l'Église, quoiqu'on n'y voie aucune espérance d'amendement : *Etsi emendationis futuroe nulla spes appareat.* »

Mais, mon père, lui dis-je, cette assurance d'avoir toujours l'absolution pourrait bien porter les pécheurs.... Je vous entends, dit-il en m'interrompant ; mais écoutez le père Bauny, q. 15 : « On peut absoudre celui qui avoue que l'espérance d'être absous l'a porté à pécher avec plus de facilité qu'il n'eût fait sans cette espérance. » Et le père Caussin, défendant cette proposition, dit, page 211 de sa Rép. à la Théol. mor., « Que si elle n'était véritable, l'usage de la confession serait interdit à la plupart du monde ; et qu'il n'y aurait plus d'autre remède aux pécheurs, qu'une branche d'arbre et une corde. » O mon père ! que ces maximes-là attireront de gens à vos confessionnaux ! Aussi, dit-il, vous ne sauriez croire combien il y en vient : « nous sommes accablés et comme opprimés, sous la foule de nos pénitents, *pœnitentium numero obruimur*, » comme il est dit en l'Image de notre premier siècle, Liv. III, c. 8. Je sais, lui dis-je, un moyen facile de vous décharger de cette presse. Ce serait seulement, mon père, d'obliger les pécheurs à quitter les occasions prochaines ; vous vous soulageriez assez par cette seule invention. Nous ne cherchons pas ce soulagement, dit-il ; au contraire : car, comme il est dit dans le même livre, Liv. III, c. 7, p. 374 : « Notre Société a pour but de travailler à établir les vertus, de faire la guerre aux vices, et de servir un grand nombre d'âmes. » Et comme il y a peu d'âmes qui veulent quitter les occasions prochaines, on a été obligé de définir ce que c'est qu'occasion prochaine ; comme on voit dans Escobar, en la Pratique de notre Société, tr. 7, ex. 4, n. 226. « On n'appelle pas occasion prochaine celle où l'on ne pêche que rarement, comme de pécher par un transport soudain avec celle avec qui on demeure, trois ou quatre fois par an ; » ou, selon le père Bauny, dans son livre français, une ou deux fois par mois, p. 1082 ; et encore p. 1089, où il demande « ce qu'on doit faire entre les maîtres et servantes, cousins et cousines qui demeurent ensemble, et qui se portent mutuellement à pécher par cette occasion. Il les faut séparer, lui dis-je. C'est ce qu'il dit aussi, si les rechutes sont fréquentes, et presque journalières : mais s'ils n'offensent que rarement par ensemble, comme serait une ou deux fois le mois, et qu'ils ne puissent se séparer sans grande incommodité et

dommage, on pourra les absoudre, selon ces auteurs, et entre autres Suarez, pourvu qu'ils promettent bien de ne plus pécher, et qu'ils aient un vrai regret du passé. » Je l'entendis bien ; car il m'avait déjà appris de quoi le confesseur se doit contenter pour juger de ce regret. Et le père Bauny, continua-t-il, permet, pag. 1083 et 1084, à ceux qui sont engagés dans les occasions prochaines, « d'y demeurer, quand ils ne les pourraient quitter sans bailler sujet au monde de parler, ou sans en recevoir de l'incommodité. » Et il dit de même en sa Théologie morale, tr. 4, *De Pœnit.* q. 13, p. 93, et q. 14, p. 94 : « Qu'on peut et qu'on doit absoudre une femme qui a chez elle un homme avec qui elle pêche souvent, si elle ne le peut faire sortir honnêtement, ou qu'elle ait quelque cause de le retenir : *Si potest honestè ejicere, aut habeat aliquam causam retinendi* ; pourvu qu'elle propose bien de ne plus pécher avec lui. »

O mon père ! lui dis-je, l'obligation de quitter les occasions est bien adoucie, si on en est dispensé aussitôt qu'on en recevrait de l'incommodité : mais je crois au moins qu'on y est obligé, selon vos pères, quand il n'y a point de peine ? Oui, dit le père, quoique toutefois cela ne soit pas sans exception. Car le père Bauny dit au même lieu : « Il est permis à toutes sortes de personnes d'entrer dans les lieux de débauche pour y convertir des femmes perdues, quoiqu'il soit bien vraisemblable qu'on y péchera : comme si on a déjà éprouvé souvent qu'on s'est laissé aller au péché par la vue et les cajoleries de ces femmes. Et encore qu'il y ait des docteurs qui n'approuvent pas cette opinion, et qui croient qu'il n'est pas permis de mettre volontairement son salut en danger pour secourir son prochain, je ne laisse pas d'embrasser très volontiers cette opinion qu'ils combattent. » Voilà, mon père, une nouvelle sorte de prédicateurs. Mais sur quoi se fonde le père Bauny pour leur donner cette mission ? C'est, me dit-il, sur un de ses principes qu'il donne au même lieu après Basile Ponce. Je vous en ai parlé autrefois, et je crois que vous vous en souvenez. C'est « qu'on peut rechercher une occasion directement et par elle-même, *primo et per se*, pour le bien temporel ou spirituel de soi ou du prochain. » Ces passages me firent tant d'horreur, que je pensai rompre là-dessus : mais je me retins, afin de le laisser aller jusqu'au bout, et me contentai de lui dire : « Quel rapport y a-t-il, mon père, de cette doctrine à celle de l'Évangile, qui oblige à s'arracher les yeux, et à retrancher les choses les plus nécessaires quand elles nuisent au salut ? » Et comment pouvez-vous concevoir qu'un homme qui demeure volontairement dans les occasions des péchés les déteste sincèrement ? N'est-il pas visible, au contraire, qu'il n'en est point touché comme il faut, et qu'il n'est pas encore arrivé à cette véritable conversion de cœur, qui fait autant aimer Dieu qu'on a

aimé les créatures ?

Comment ! dit-il, ce serait là une véritable contrition. Il semble que vous ne sachiez pas que, comme dit le père Pintereau en la seconde partie de l'abbé de Boisc, page 50 : « Tous nos pères enseignent, d'un commun accord, que c'est une erreur, et presque une hérésie, de dire que la contrition soit nécessaire, et que l'attrition toute seule, et même conçue par le seul motif des peines de l'enfer, qui exclut la volonté d'offenser, ne suffit pas avec le sacrement. » Quoi, mon père ! c'est presque un article de foi que l'attrition conçue par la seule crainte des peines suffit avec le sacrement ? Je crois que cela est particulier à vos pères. Car les autres, qui croient que l'attrition suffit avec le sacrement, veulent au moins qu'elle soit mêlée de quelque amour de Dieu. Et de plus, il me semble que vos auteurs mêmes ne tenaient point autrefois que cette doctrine fût si certaine. Car votre père Suarez en parle de cette sorte, *De Paen.* q. 90, art. 4, disp. 15, sect. 4, n. 17. « Encore, dit-il, que ce soit une opinion probable que l'attrition suffit avec le sacrement, toutefois elle n'est pas certaine, et elle peut être fausse : *Non est certa, et potest esse falsa.* Et si elle est fausse, l'attrition ne suffit pas pour sauver un homme. Donc celui qui meurt sciemment en cet état s'expose volontairement au péril moral de la damnation éternelle. Car cette opinion n'est ni fort ancienne, ni fort commune : *Nec valde antiqua, nec multum communis.* » Sanchez ne trouvait pas non plus qu'elle fût si assurée, puisqu'il dit en sa Somme, Liv. I, c. 9, n. 34 : « Que le malade et son confesseur qui se contenteraient à la mort de l'attrition avec le sacrement, pêcheraient mortellement, à cause du grand péril de damnation ou le pénitent s'exposerait, si l'opinion qui assure que l'attrition suffit avec le sacrement ne se trouvait pas véritable. » Ni Comitulus aussi, quand il dit, *Resp. Mor.* Lib. I, q. 32, n. 7,8 : « Qu'il n'est pas trop sûr que l'attrition suffise avec le sacrement. »

Le bon père m'arrêta là-dessus. Eh quoi ! dit-il, vous lisez donc nos auteurs ? vous faites bien ; mais vous feriez encore mieux de ne les lire qu'avec quelqu'un de nous. Ne voyez-vous pas que, pour les avoir lus tout seul, vous en avez conclu que ces passages font tort à ceux qui soutiennent maintenant notre doctrine de l'attrition ? au lieu qu'on vous aurait montré qu'il n'y a rien qui les relève davantage. Car quelle gloire est-ce à nos pères d'aujourd'hui d'avoir en moins de rien répandu si généralement leur opinion partout, que, hors les théologiens, il n'y a presque personne qui ne s'imagine que ce que nous tenons maintenant de l'attrition n'ait été de tout temps l'unique créance des fidèles ! Et ainsi, quand vous montrez, par nos pères mêmes, qu'il y a peu d'années *que cette opinion n'était pas certaine*, que faites-vous autre chose, sinon donner à nos derniers

auteurs tout l'honneur de cet établissement ?

Aussi Diana, notre ami intime, a cru nous faire plaisir de marquer par quels degrés on y est arrivé. C'est ce qu'il fait p. 5, tr. 13, où il dit : « Qu'autrefois les anciens scolastiques soutenaient que la contrition était nécessaire aussitôt qu'on avait fait un péché mortel : mais que depuis on a cru qu'on n'y était obligé que les jours de fêtes, et ensuite que quand quelque grande calamité menaçait tout le peuple : que, selon d'autres, on était obligé à ne la pas différer longtemps quand on approche de la mort Mais que nos pères Hurtado et Vasquez ont réfuté excellemment toutes ces opinions-là, et établi qu'on n'y était obligé que quand on ne pouvait être absous par une autre voie, ou à l'article de la mort ! » Mais, pour continuer le merveilleux progrès de cette doctrine, j'ajouterai que nos pères Fagundez, præc. 2, t. II, c. 4, n. 13 ; Granados, in 3 part, contr. 7, d. 3, sec. 4, n. 17 ; et Escobar, tr. 7, ex. 4, n. 88, dans la Pratique selon notre Société, ont décidé : « Que la contrition n'est pas nécessaire même à la mort, parce, disent-ils, que si l'attrition avec le sacrement ne suffisait pas à la mort, il s'ensuivrait que l'attrition ne serait pas suffisante avec le sacrement. » Et notre savant Hurtado, *de Sacr.* d. 6, cité par Diana, partie 5, tr. 4, Miscell. r. 193, et par Escobar, tr. 7, ex. n. 91, va encore plus loin ; écoutez-le. « Le regret d'avoir péché, qu'on ne conçoit qu'à cause du seul mal temporel qui en arrive, comme d'avoir perdu la santé ou son argent, est-il suffisant ? Il faut distinguer. Si on ne pense pas que ce mal soit envoyé de la main de Dieu, ce regret ne suffit pas ; mais, si on croit que ce mal est envoyé de Dieu, comme en effet tout mal, dit Diana, excepté le péché, vient de lui, ce regret est suffisant. » C'est ce que dit Escobar en la Pratique de notre Société. Notre père François Lamy soutient aussi la même chose, tr. 8. disp. 3, n. 13.

Vous me surprenez, mon père ; car je ne vois rien en toute cette attrition-là que de naturel ; et ainsi un pécheur se pourrait rendre digne de l'absolution sans aucune grâce surnaturelle. Or, il n'y a personne qui ne sache que c'est une hérésie condamnée par le concile. Je l'aurais pensé comme vous, dit-il ; et cependant il faut bien que cela ne soit pas. Car nos pères du collège de Clermont ont soutenu dans leurs thèses du 23 mai et du 6 juin 1644, col. 4, n. 1 : « Qu'une attrition peut être sainte et suffisante pour le sacrement, quoiqu'elle ne soit pas surnaturelle. » Et dans celle du mois d'août 1643. « Qu'une attrition qui n'est que naturelle suffit pour le sacrement, pourvu qu'elle soit honnête : *Ad sacramentum sufficit attritio naturalis, modo honesta.* » Voilà tout ce qui se peut dire, si ce n'est qu'on veuille ajouter une conséquence, qui se tire aisément de ces principes : qui est que la contrition est si peu nécessaire au sacrement, qu'elle y serait au contraire nuisible, en ce qu'effaçant

les péchés par elle-même, elle ne laisserait rien à faire au sacrement. C'est ce que dit notre père Valentia, ce célèbre jésuite, t. IV, disp. 7, q. 8, p. 4. « La contrition n'est point du tout nécessaire pour obtenir l'effet principal du sacrement ; mais, au contraire, elle y est plutôt un obstacle : *Imo obstat potius quominus effectus sequatur.* » On ne peut rien désirer de plus à l'avantage de l'attrition. Je le crois, mon père ; mais souffrez que je vous en dise mon sentiment, et que je vous fasse voir à quel excès cette doctrine conduit. Lorsque vous dites que *l'attrition conçue par la seule crainte des peines* suffit avec le sacrement pour justifier les pécheurs, ne s'ensuit-il pas de là qu'on pourra toute sa vie expier ses péchés de cette sorte, et ainsi être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu en sa vie ? Or, vos pères oseraient-ils soutenir cela ?

Je vois bien, répondit le père, par ce que vous me dites, que vous avez besoin de savoir la doctrine de nos pères touchant l'amour de Dieu. C'est le dernier trait de leur morale, et le plus important de tous. Vous deviez l'avoir compris par les passages que je vous ai cités de la contrition. Mais en voici d'autres plus précis sur l'amour de Dieu ; ne m'interrompez donc pas, car la suite même en est considérable. Écoutez Escobar, qui rapporte les opinions différentes de nos auteurs sur ce sujet, dans la Pratique de l'amour de Dieu selon notre Société, au tr. I, ex. 2, n. 21, et tr. 5, ex. 4, n. 8, sur cette question : « Quand est-on obligé d'avoir affection actuellement pour Dieu ? Suarez dit que c'est assez, si on l'aime avant l'article de la mort, sans déterminer aucun temps ; Vasquez, qu'il suffit encore à l'article de la mort ; d'autres, quand on reçoit le baptême ; d'autres, quand on est obligé d'être contrit ; d'autres, les jours de fêtes. Mais notre père Castro Palao combat toutes ces opinions-là, et avec raison, *merito*. Hurtado de Mendoza prétend qu'on y est obligé tous les ans, et qu'on nous traite bien favorablement encore de ne nous y obliger pas plus souvent : mais notre père Coninck croit qu'on y est obligé en trois ou quatre ans ; Henriquez, tous les cinq ans ; et Filiutius dit qu'il est probable qu'on n'y est pas obligé à la rigueur tous les cinq ans. Et quand donc ? Il le remet au jugement des sages. » Je laissai passer tout ce badinage, où l'esprit de l'homme se joue si insolemment de l'amour de Dieu. Mais, poursuivit-il, notre père Antoine Sirmond, qui triomphe sur cette matière dans son admirable livre de la Défense de la vertu, où il parle français en France, comme il dit au lecteur, discours ainsi au 2^e tr. sect. I, pag. 12, 13, 14, etc. : « Saint Thomas dit qu'on est obligé à aimer Dieu aussitôt après l'usage de raison : c'est un peu bientôt. Scotus, chaque dimanche : sur quoi fondé ? D'autres, quand on est grièvement tenté : oui, en cas qu'il n'y eût que cette voie de fuir la tentation. Sotus, quand on reçoit un bienfait

de Dieu : bon pour l'en remercier. D'autres, à la mort : c'est bien tard. Je ne crois pas non plus que ce soit à chaque réception de quelque sacrement : l'attrition y suffit avec la confession, si on en a da commodité. Suarez dit qu'on y est obligé en un temps : mais en quel temps ? Il vous en fait juge, et il n'en sait rien. Or, ce que ce docteur n'a pas su, je ne sais qui le sait. » Et il conclut enfin qu'on n'est obligé à autre chose, à la rigueur, qu'à observer les autres commandements, sans aucune affection pour Dieu, et sans que notre cœur soit à lui, pourvu qu'on ne le haïsse pas. C'est ce qu'il prouve en tout son second Traité. Vous le verrez à chaque page, et entre autres pages 16, 19, 24, 28, où il dit ces mots : « Dieu, en nous commandant de l'aimer, se contente que nous lui obéissions en ses autres commandements. Si Dieu eût dit : Je vous perdrai, quelque obéissance que vous me rendiez, si de plus votre cœur n'est à moi : ce motif, à votre avis, eût-il été bien proportionné à la fin que Dieu a dû et a pu avoir ? Il est donc dit que nous aimerons Dieu en faisant sa volonté, comme si nous l'aimions d'affection, comme si le motif de la charité nous y portait. Si cela arrive réellement, encore mieux ; sinon, nous ne laisserons pas pourtant d'obéir en rigueur au commandement d'amour, en ayant les œuvres, de façon que (voyez la bonté de Dieu), il ne nous est pas tant commandé de l'aimer que de ne le point haïr. »

C'est ainsi que nos pères ont déchargé les hommes de l'obligation *pénible* d'aimer Dieu actuellement ; et cette doctrine est si avantageuse, que nos pères Annat, Pintereau, Le Moine, et A. Sirmond même, l'ont défendue vigoureusement, quand on a voulu la combattre. Vous n'avez qu'à le voir dans leurs réponses à la Théologie morale : et celle du père Pintereau en la 2^e part, de l'abbé de Boisic, p. 53, vous, fera juger de la valeur de cette dispense, par le prix qu'il dit qu'elle a coûté, qui est le sang de Jésus-Christ. C'est le couronnement de cette doctrine. Vous y verrez donc que cette dispense de l'obligation *fâcheuse* d'aimer Dieu est le privilège de la loi évangélique par-dessus la judaïque. « Il a été raisonnable, dit-il, que dans la loi de grâce du nouveau Testament, Dieu levât l'obligation fâcheuse et difficile, qui était en la loi de rigueur, d'exercer un acte de parfaite contrition pour être justifié, et qu'il instituât des sacrements pour suppléer à son défaut, à l'aide d'une disposition plus facile. Autrement, certes, les chrétiens, qui sont les enfants, n'auraient pas maintenant plus de facilité à se remettre aux bonnes grâces de leur père que les juifs, qui étaient les esclaves, pour obtenir miséricorde de leur Seigneur. »

O mon père ! lui dis-je, il n'y a point de patience que vous ne mettiez à bout, et on ne peut ouïr sans horreur les choses que je viens d'entendre. Ce n'est pas de moi-même, dit-il. Je le sais bien,

mon père, mais vous n'en avez point d'aversion ; et bien loin de détester les auteurs de ces maximes, vous avez de l'estime pour eux. Ne craignez-vous pas que votre consentement ne vous rende participant de leur crime ? Et pouvez-vous ignorer que saint Paul juge « dignes de mort, non seulement les auteurs des maux, mais aussi ceux qui y consentent ? »

Ne suffisait-il pas d'avoir permis aux hommes tant de choses défendues par les palliations que vous y avez apportées ? fallait-il encore leur donner l'occasion de commettre les crimes mêmes que vous n'avez pu excuser par la facilité et l'assurance de l'absolution que vous leur en offrez, en détruisant à ce dessein la puissance des prêtres, et les obligeant d'absoudre, plutôt en esclaves qu'en juges, les pécheurs les plus envieillis, sans changement de vie, sans aucun signe de regret, que des promesses cent fois violées ; sans pénitence, *s'ils n'en veulent point accepter* ; et sans quitter les occasions des vices, *s'ils en reçoivent de l'incommodité* ? Mais on passe encore au-delà, et la licence qu'on a prise d'ébranler les règles les plus saintes de la conduite chrétienne se porte jusqu'au renversement entier de la loi de Dieu. On viole *le grand commandement, qui comprend la loi et les prophètes* : on attaque la piété dans le cœur : on en ôte l'esprit qui donne la vie : on dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut ; et on va même jusqu'à prétendre que *cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde*. C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer ! Avant l'incarnation, on était obligé d'aimer Dieu ; mais depuis que *Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son fils unique, le monde*, racheté par lui, sera déchargé de l'aimer ! Étrange théologie de nos jours ! On ose lever *l'anathème* que saint Paul prononce *contre ceux qui n'aiment pas le Seigneur Jésus* ! On ruine ce que dit saint Jean, que *qui n'aime point, demeure en la mort* ; et ce que dit Jésus-Christ même, que *qui ne l'aime point, ne garde point ses préceptes* ! Ainsi on rend dignes de jouir de Dieu dans l'éternité ceux qui n'ont jamais [21] aimé Dieu en toute leur vie ! Voilà le mystère d'iniquité accompli. Ouvrez enfin les yeux, mon père ; et si vous n'avez point été touché par les autres égarements de vos casuistes, que ces derniers vous en retirent par leurs excès. Je le souhaite de tout mon cœur pour vous et pour tous vos pères ; et je prie Dieu qu'il daigne leur faire connaître combien est fausse la lumière qui les a conduits jusqu'à de tels précipices, et qu'il remplisse de son amour ceux qui en osent dispenser les hommes.

Après quelques discours de cette sorte, je quittai le père, et je ne vois guère d'apparence d'y retourner. Mais n'y ayez pas de regret ; car s'il était nécessaire de vous entretenir encore de leurs

maximes, j'ai assez lu leurs livres pour pouvoir vous en dire à peu près autant de leur morale, et peut-être plus de leur politique, qu'il n'eût fait lui-même. Je suis, etc.

Onzième lettre

Écrite aux révérends pères jésuites.

*Qu'on peut réfuter par des railleries les erreurs ridicules.
Précautions avec lesquelles on le doit faire ; qu'elles ont été
observées par Montalte, et qu'elles ne l'ont point été par les jésuites.
Bouffonneries impies du père Le Moine et du père Garasse.*

Du 18 août 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES,

J'ai vu les lettres que vous débitez contre celles que j'ai écrites à un de mes amis sur le sujet de votre morale, où l'un des principaux points de votre défense est que je n'ai pas parlé assez sérieusement de vos maximes : c'est ce que vous répétez dans tous vos écrits, et que vous poussez jusqu'à dire : « Que j'ai tourné les choses saintes en raillerie. »

Ce reproche, mes pères, est bien surprenant et bien injuste ; car en quel lieu trouvez-vous que je tourne les choses saintes en raillerie ? Vous marquez en particulier « le contrat Mohatra, et l'histoire de Jean d'Alba. » Mais est-ce cela que vous appelez des choses saintes ? Vous semble-t-il que le Mohatra soit une chose si vénérable, que ce soit un blasphème de n'en pas parler avec respect ? Et les leçons du père Bauny, pour le larcin, qui portèrent Jean d'Alba à le pratiquer contre vous-mêmes, sont-elles si sacrées, que vous ayez droit de traiter d'impies ceux qui s'en moquent ?

Quoi ! mes pères, les imaginations de vos auteurs passeront pour les vérités de la foi, et on ne pourra se moquer des passages d'Escobar, et des décisions si fantasques et si peu chrétiennes de vos autres auteurs, sans qu'on soit accusé de rire de la religion ? Est-il possible que vous ayez osé redire si souvent une chose si peu raisonnable ? et ne craignez-vous point, en me blâmant de m'être moqué de vos égarements, de me donner un nouveau sujet de me moquer de ce reproche, et de le faire retomber sur vous-mêmes, en montrant que je n'ai pris sujet de rire que de ce qu'il y a de ridicule

dans vos livres ; et qu'ainsi, en me moquant de votre morale, j'ai été aussi éloigné de me moquer des choses saintes, que la doctrine de vos casuistes est éloignée de la doctrine sainte de l'Évangile ?

En vérité, mes pères, il y a bien de la différence entre rire de la religion, et rire de ceux qui la profanent par leurs opinions extravagantes. Ce serait une impiété de manquer de respect pour les vérités que l'esprit de Dieu a révélées : mais ce serait une autre impiété de manquer de mépris pour les faussetés que l'esprit de l'homme leur oppose.

Car, mes pères, puisque vous m'obligez d'entrer en ce discours, je vous prie de considérer que, comme les vérités chrétiennes sont dignes d'amour et de respect, les erreurs qui leur sont contraires sont dignes de mépris et de haine, parce qu'il y a deux choses dans les vérités de notre religion, une beauté divine qui les rend aimables, et une sainte majesté qui les rend vénérables ; et qu'il y a aussi deux choses dans les erreurs ; l'impiété qui les rend horribles, et l'impertinence qui les rend ridicules. C'est pourquoi, comme les saints ont toujours pour la vérité ces deux sentiments d'amour et de crainte, et que leur sagesse est toute comprise entre la crainte qui en est le principe, et l'amour qui en est la fin, les saints ont aussi pour l'erreur ces deux sentiments de haine et de mépris, et leur zèle s'emploie également à repousser avec force la malice des impies, et à confondre avec risée leur égarement et leur folie.

Ne prétendez donc pas, mes pères, de faire accroire au monde que ce soit une chose indigne d'un chrétien de traiter les erreurs avec moquerie, puisqu'il est aisé de faire connaître à ceux qui ne le sauraient pas que cette pratique est juste, qu'elle est commune aux pères de l'Église, et quelle est autorisée par l'Écriture, par l'exemple des plus grands saints, et par celui de Dieu même.

Car ne voyons-nous pas que Dieu hait et méprise les pécheurs tout ensemble, jusque-là même qu'à l'heure de leur mort, qui est le temps où leur état est le plus déplorable et le plus triste, la sagesse divine joindra la moquerie et la risée à la vengeance et à la fureur qui les condamnera à des supplices éternels : *In interitu vestro ridebo et subsannabo*. Et les saints, agissant par le même esprit, en useront de même, puisque, selon David, quand ils verront la punition des méchants, « ils en trembleront et en riront en même temps : *Videbunt justi et timebunt : et super eum ridebunt*. » Et Job en parle de même : *Innocens subsannabit eos*.

Mais c'est une chose bien remarquable sur ce sujet, que, dans les premières paroles que Dieu a dites à l'homme depuis sa chute, on trouve un discours de moquerie, et *une ironie piquante*, selon les pères. Car, après qu'Adam eut désobéi, dans l'espérance que le démon lui avait donnée, d'être fait semblable à Dieu, il paraît par

l'Écriture que Dieu, en punition, le rendit sujet à la mort, et qu'après l'avoir réduit à cette misérable condition qui était due à son péché, il se moqua de lui en cet état par ces paroles de risée : « Voilà l'homme qui est devenu comme l'un de nous : *Ecce Adam quasi unus ex nobis* : » Ce qui est *une ironie sanglante et sensible* dont Dieu le *piquait vivement*, selon saint Chrysostôme et les interprètes. Adam, dit Rupert, « méritait d'être raillé par cette ironie, et on lui faisait sentir sa folie bien plus vivement par cette expression ironique que par une expression sérieuse. » Et Hugues de Saint-Victor, ayant dit la même chose, ajoute « que cette ironie était due à sa sottise crétinité ; et que cette espèce de raillerie est une action de justice, lorsque celui envers qui on en use l'a méritée. »

Vous voyez donc, mes pères, que la moquerie est quelquefois plus propre à faire revenir les hommes de leurs égarements, et qu'elle est alors une action de justice ; parce que, comme dit Jérémie, « les actions de ceux qui errent sont dignes de risée, à cause de leur vanité : *vana sunt et risu digna*. » Et c'est si peu une impiété de s'en rire, que c'est l'effet d'une sagesse divine, selon cette parole de saint Augustin : « Les sages rient des insensés, parce qu'ils sont sages, non pas de leur propre sagesse, mais de cette sagesse divine qui rira de la mort des méchants. »

Aussi les prophètes remplis de l'esprit de Dieu ont usé de ces moqueries, comme nous voyons par les exemples de Daniel et d'Élie. Enfin il s'en trouve des exemples dans les discours de Jésus-Christ même ; et saint Augustin remarque que, quand il voulut humilier Nicodème, qui se croyait habile dans l'intelligence de la loi : « Comme il le voyait enflé d'orgueil par sa qualité de docteur des Juifs, il exerce et étonne sa présomption par la hauteur de ses demandes, et l'ayant réduit à l'impuissance de répondre : Quoi ! lui dit-il, vous êtes maître en Israël, et vous ignorez ces choses ? Ce qui est le même que s'il eût dit : Prince superbe, reconnaissez que vous ne savez rien. » Et saint Chrysostôme et saint Cyrille disent sur cela qu'il méritait d'être joué de cette sorte.

Vous voyez donc, mes pères, que, s'il arrivait aujourd'hui que des personnes qui feraient les maîtres envers les chrétiens, comme Nicodème et les pharisiens envers les Juifs, ignorassent les principes de la religion, et soutinssent, par exemple, « qu'on peut être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu en toute sa vie, » on suivrait en cela l'exemple de Jésus-Christ, en se jouant de leur vanité et de leur ignorance.

Je m'assure, mes pères, que ces exemples sacrés suffisent pour vous faire entendre que ce n'est pas une conduite contraire à celle des saints de rire des erreurs et des égarements des hommes : autrement il faudrait blâmer celle des plus grands

docteurs de l'Église qui l'ont pratiquée, comme saint Jérôme dans ses lettres et dans ses écrits contre Jovinien, Vigilance, et les pélagiens ; Tertullien, dans son apologétique contre les folies des idolâtres ; saint Augustin contre les religieux d'Afrique, qu'il appelle les *Chevelus* ; saint Irénée contre les gnostiques ; saint Bernard et les autres pères de l'Église, qui, ayant été les imitateurs des apôtres, doivent être imités par les fidèles dans toute la suite des temps, puisqu'ils sont proposés, quoi qu'on en dise, comme le véritable modèle des chrétiens, même d'aujourd'hui.

Je n'ai donc pas cru faillir en les suivant. Et, comme je pense l'avoir assez montré, je ne dirai plus sur ce sujet que ces excellentes paroles de Tertullien, qui rendent raison de tout mon procédé. « Ce que j'ai fait n'est qu'un jeu avant un véritable combat. J'ai plutôt montré les blessures qu'on vous peut faire que je ne vous en ai fait. Que s'il se trouve des endroits où l'on soit excité à rire, c'est parce que les sujets mêmes y portaient. Il y a beaucoup de choses qui méritent d'être moquées et jouées de la sorte, de peur de leur donner du poids en les combattant sérieusement. Rien n'est plus dû à la vanité que la risée ; et c'est proprement à la vérité qu'il appartient de rire, parce qu'elle est gaie, et de se jouer de ses ennemis, parce qu'elle est assurée de la victoire. Il est vrai qu'il faut prendre garde que les railleries ne soient pas basses et indignes de la vérité. Mais, à cela près, quand on pourra s'en servir avec adresse, c'est un devoir que d'en user. » Ne trouvez-vous pas, mes pères, que ce passage est bien juste à notre sujet ? « Les lettres que j'ai faites jusqu'ici ne sont qu'un jeu avant un véritable combat. » Je n'ai fait encore que me jouer, « et vous montrer plutôt les blessures qu'on vous peut faire que je ne vous en ai fait. » J'ai exposé simplement vos passages sans y faire presque de réflexion. « Que si on y a été excité à rire, c'est parce que les sujets y portaient d'eux-mêmes. » Car qu'y a-t-il de plus propre à exciter à rire que devoir une chose aussi grave que la morale chrétienne remplie d'imaginaires aussi grotesques que les vôtres ? On conçoit une si haute attente de ces maximes, qu'on dit « que Jésus-Christ a lui-même révélées à des pères de la Société, » que quand on y trouve « qu'un prêtre qui a reçu de l'argent pour dire une messe peut, outre cela, en prendre d'autres personnes, en leur cédant toute la part qu'il a au sacrifice : qu'un religieux n'est pas excommunié pour quitter son habit lorsque c'est pour danser, pour filouter, ou pour aller incognito en des lieux de débauche ; et qu'on satisfait au précepte d'ouïr la messe en entendant quatre quarts de messe à la fois de différents prêtres : » lors, dis-je, qu'on entend ces décisions et autres semblables, il est impossible que cette surprise ne fasse rire, parce que rien n'y porte davantage qu'une

disproportion surprenante entre ce qu'on attend et ce qu'on voit. Et comment aurait-on pu traiter autrement la plupart de ces matières ? puisque ce serait « les autoriser que de les traiter sérieusement, » selon Tertullien.

Quoi ! faut-il employer la force de l'Écriture et de la tradition pour montrer que c'est tuer son ennemi en trahison que de lui donner des coups d'épée par derrière, et dans une embûche ; et que c'est acheter un bénéfice que de donner de l'argent comme un motif pour se le faire résigner ?

Il y a donc des matières qu'il faut mépriser, et « qui méritent d'être jouées et moquées. » Enfin ce que dit cet ancien auteur, « que rien n'est plus dû à la vanité que la risée ; » et le reste de ces paroles s'applique ici avec tant de justesse, et avec une force si convaincante, qu'on ne saurait plus douter qu'on peut bien rire des erreurs sans blesser la bienséance.

Et je vous dirai aussi, mes pères, qu'on en peut rire sans blesser la charité, quoique ce soit une des choses que vous me reprochez encore dans vos écrits. « Car la charité oblige quelquefois à rire des erreurs des hommes, pour les porter eux-mêmes à en rire et à les fuir, selon cette parole de saint Augustin : *Hoec tu misericorditer irride, ut eis ridenda ac fugienda commendes.* » Et la même charité oblige aussi quelquefois à les repousser avec colère, selon cette autre parole de saint Grégoire de Nazianze : « L'esprit de charité et de douceur a ses émotions et ses colères. » En effet, comme dit saint Augustin, « qui oserait dire que la vérité doit demeurer désarmée contre le mensonge, et qu'il sera permis aux ennemis de la foi d'effrayer les fidèles par des paroles fortes, et de les réjouir par des rencontres d'esprit agréables ; mais que les catholiques ne doivent écrire qu'avec une froideur de style qui endorme les lecteurs ? »

Ne voit-on pas que, selon cette conduite, on laisserait introduire dans l'Église les erreurs les plus extravagantes et les plus pernicieuses, sans qu'il fût permis de s'en moquer avec mépris, de peur d'être accusé de blesser la bienséance, ni de les confondre avec véhémence, de peur d'être accusé de manquer de charité ?

Quoi ! mes pères, il vous sera permis de dire « qu'on peut tuer pour éviter un soufflet et une injure, » et il ne sera pas permis de réfuter publiquement une erreur publique d'une telle conséquence ? Vous aurez la liberté de dire « qu'un juge peut en conscience retenir ce qu'il a reçu pour faire une injustice, » sans qu'on ait la liberté de vous contredire ? Vous imprimerez, avec privilège et approbation de vos docteurs, « qu'on peut être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu, » et vous fermerez la bouche à ceux qui défendront la vérité de la foi, en leur disant qu'ils blesseraient la charité de frères en

vous attaquant, et la modestie de chrétiens en riant de vos maximes ? Je doute, mes pères, qu'il y ait des personnes à qui vous ayez pu le faire accroire ; mais néanmoins, s'il s'en trouvait qui en fussent persuadés, et qui crussent que j'aurais blessé la charité que je vous dois, en décrivant votre morale, je voudrais bien qu'ils examinassent avec attention d'où naît en eux ce sentiment. Car encore qu'ils s'imaginassent qu'il part de leur zèle, qui n'a pu souffrir sans scandale de voir accuser leur prochain ; je les prierais de considérer qu'il n'est pas impossible qu'il vienne d'ailleurs, et qu'il est même assez vraisemblable qu'il vient du déplaisir secret et souvent caché à nous-mêmes, que le malheureux fonds qui est en nous ne manque jamais d'exciter contre ceux qui s'opposent au relâchement des mœurs. Et pour leur donner une règle qui leur en fasse reconnaître le véritable principe, je leur demanderai si, en même temps qu'ils se plaignent de ce qu'on a traité de la sorte des religieux, ils se plaignent encore davantage de ce que des religieux ont traité la vérité de la sorte. Que s'ils sont irrités non-seulement contre les lettres, mais encore plus contre les maximes qui y sont rapportées, j'avouerai qu'il se peut faille que leur ressentiment parte de quelque zèle, mais peu éclairé ; et alors les passages qui sont ici suffiront pour les éclaircir. Mais s'ils s'emportent seulement contre les répréhensions, et non pas contre les choses qu'on a reprises, en vérité, mes pères, je ne m'empêcherai jamais de leur dire qu'ils sont grossièrement abusés et que leur zèle est bien aveugle.

Étrange zèle qui s'irrite contre ceux qui accusent des fautes publiques, et non pas contre ceux qui les commettent ! Quelle nouvelle charité qui s'offense de voir confondre des erreurs manifestes, et qui ne s'offense point de voir renverser la morale par ces erreurs ! Si ces personnes étaient en danger d'être assassinées, s'offenseraient-elles de ce qu'on les avertirait de l'embûche qu'on leur dresse ; et au lieu de se détourner de leur chemin pour l'éviter, s'amuseraient-elles à se plaindre du peu de charité qu'on aurait eu de découvrir le dessein criminel de ces assassins ? S'irritent-ils lorsqu'on leur dit de ne manger pas d'une viande, parce qu'elle est empoisonnée ; ou de n'aller pas dans une ville, parce qu'il y a de la peste ?

D'où vient donc qu'ils trouvent qu'on manque de charité quand on découvre des maximes nuisibles à la religion, et qu'ils croient au contraire qu'on manquerait de charité, si on ne leur découvrait pas les choses nuisibles à leur santé et à leur vie, sinon parce que l'amour qu'ils ont pour la vie leur fait recevoir favorablement tout ce qui contribue à la conserver, et que l'indifférence qu'ils ont pour la vérité fait que non seulement ils ne prennent aucune part à sa défense, mais qu'ils voient même avec peine qu'on s'efforce de

détruire le mensonge ?

Qu'ils considèrent donc devant Dieu combien la morale que vos casuistes répandent de toutes parts est honteuse et pernicieuse à l'Église : combien la licence qu'ils introduisent dans les mœurs est scandaleuse et démesurée : combien la hardiesse avec laquelle vous les soutenez, est opiniâtre et violente. Et s'ils ne jugent qu'il est temps de s'élever contre de tels désordres, leur aveuglement sera aussi à plaindre que le vôtre, mes pères, puisque et vous et eux avez un pareil sujet de craindre cette parole de saint Augustin sur celle de Jésus-Christ dans l'Évangile : « Malheur aux aveugles qui conduisent ; malheur aux aveugles qui sont conduits : *voe coecis ducentibus ! vœ cœcis sequentibus !* »

Mais, afin que vous n'ayez plus lieu de donner ces impressions aux autres, ni de les prendre vous-mêmes, je vous dirai, mes pères (et je suis honteux de ce que vous m'engagez à vous dire ce que je devrais apprendre de vous), je vous dirai donc quelles marques les pères de l'Église nous ont données pour juger si les répréhensions partent d'un esprit de piété et de charité, ou d'un esprit d'impiété et de haine.

La première de ces règles est que l'esprit de piété porte toujours à parler avec vérité et sincérité ; au lieu que l'envie et la haine emploient le mensonge et la calomnie : *splendentia et vehementia, sed rebus veris*, dit saint Augustin, *de Doct. chr.* Liv. IV, c. 28. Quiconque se sert du mensonge agit par l'esprit du diable, il n'y a point de direction d'intention qui puisse rectifier la calomnie ; et quand il s'agirait de convertir toute la terre, il ne serait pas permis de noircir des personnes innocentes ; parce qu'on ne doit pas faire le moindre mal pour faire réussir le plus grand bien, et « que la vérité de Dieu n'a pas besoin de notre mensonge, » selon l'Écriture, *Job*, 13, 7. « Il est du devoir des défenseurs de la vérité, dit saint Hilaire, *cont. Const.*, de n'avancer que des choses vraies. » Aussi, mes pères, je puis dire devant Dieu qu'il n'y a rien que je déteste davantage que de blesser tant soit peu la vérité ; et que j'ai toujours pris un soin très particulier non-seulement de ne pas falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le moins du monde le sens d'un passage. De sorte que, si j'osais me servir, en cette rencontre, des paroles du même saint-Hilaire, je pourrais bien vous dire avec lui : « Si nous disons des choses fausses, que nos discours soient tenus pour infâmes ; mais si nous montrons que celles que nous produisons sont publiques et manifestes, ce n'est point sortir de la modestie et de la liberté apostolique de les reprocher. »

Mais ce n'est pas assez, mes pères, de ne dire que des choses vraies, il faut encore ne pas dire toutes celles qui sont vraies ; parce

qu'on ne doit rapporter que les choses qu'il est utile de découvrir, et non pas celles qui ne pourraient que blesser sans apporter aucun fruit. Et ainsi, comme la première règle est de parler avec vérité, la seconde est de parler avec discrétion. « Les méchants, dit saint Augustin, Ep. 8, persécutent les bons en suivant l'aveuglement de la passion qui les anime ; au lieu que les bons persécutent les méchants avec une sage discrétion : de même que les chirurgiens considèrent ce qu'ils coupent, au lieu que les meurtriers ne regardent point où ils frappent. » Vous savez bien, mes pères, que je n'ai pas rapporté des maximes de vos auteurs celles qui vous auraient été les plus sensibles, quoique j'eusse pu le faire, et même sans pécher contre la discrétion, non plus que de savants hommes et très catholiques, mes pères, qui l'ont fait autrefois ; et tous ceux qui ont lu vos auteurs, savent aussi bien que vous combien en cela je vous ai épargnés : outre que je n'ai parlé en aucune sorte contre ce qui vous regarde chacun en particulier ; et je serais fâché d'avoir rien dit des fautes secrètes et personnelles, quelque preuve que j'en eusse. Car je sais que c'est le propre de la haine et de l'animosité, et qu'on ne doit jamais le faire, à moins qu'il n'y en ait une nécessité bien pressante pour le bien de l'Église. Il est donc visible que je n'ai manqué en aucune sorte à la discrétion, dans ce que j'ai été obligé de dire touchant les maximes de votre morale, et que vous avez plus de sujet de vous louer de ma retenue que de vous plaindre de mon indiscretion.

La troisième règle, mes pères, est que, quand on est obligé d'user de quelques railleries, l'esprit de piété porte à ne les employer que contre les erreurs, et non pas contre les choses saintes ; au lieu que l'esprit de bouffonnerie, d'impiété et d'hérésie, se rit de ce qu'il y a de plus sacré. Je me suis déjà justifié sur ce point ; et on est bien éloigné d'être exposé à ce vice quand on n'a qu'à parler des opinions que j'ai rapportées de vos auteurs.

Enfin, mes pères, pour abrégér ces règles, je ne vous dirai plus que celle-ci, qui est le principe et la fin de toutes les autres : c'est que l'esprit de charité porte à avoir dans le cœur le désir du salut de ceux contre qui on parle, et à adresser ses prières à Dieu en même temps qu'on adresse ses reproches aux hommes. « On doit toujours, dit saint Augustin, Ep. 5, conserver la charité dans le cœur, lors même qu'on est obligé de faire au dehors des choses qui paraissent rudes aux hommes, et de les frapper avec une âpreté dure, mais bienfaisante ; leur utilité devant être préférée à leur satisfaction. » Je crois, mes pères, qu'il n'y a rien dans mes lettres qui témoigne que je n'aie pas eu ce désir pour vous ; et ainsi la charité vous oblige à croire que je l'ai eu en effet, lorsque vous n'y voyez rien de contraire. Il paraît donc par là que vous ne pouvez

montrer que j'aie péché contre cette règle, ni contre aucune de celles que la charité oblige de suivre ; et c'est pourquoi vous n'avez aucun droit de dire que je l'aie blessée en ce que j'ai fait.

Mais si vous voulez, mes pères, avoir maintenant le plaisir de voir en peu de mots une conduite qui pèche contre chacune de ces règles, et qui porte véritablement le caractère de l'esprit de bouffonnerie, d'envie et de haine, je vous en donnerai des exemples ; et, afin qu'ils vous soient plus connus et plus familiers, je les prendrai de vos écrits mêmes.

Car, pour commencer par la manière indigne dont vos auteurs parlent des choses saintes, soit dans leurs railleries, soit dans leurs galanteries, soit dans leurs discours sérieux, trouvez-vous que tant de contes ridicules de votre père Binet, dans sa *Consolation des malades*, soient fort propres au dessein qu'il avait pris de consoler chrétiennement ceux que Dieu afflige ? Direz-vous que la manière si profane et si coquette dont votre père Le Moine a parlé de la piété dans sa *Dévotion aisée*, soit plus propre à donner du respect que du mépris pour l'idée qu'il forme de la vertu chrétienne ? Tout son livre des *Peintures morales* respire-t-il autre chose, et dans sa prose et dans ses vers, qu'un esprit plein de la vanité et des folies du monde ? Est-ce une pièce digne d'un prêtre que cette ode du septième Livre intitulée : « Éloge de la pudeur, où il est montré que toutes les belles choses sont rouges, ou sujettes à rougir ? » C'est ce qu'il fit pour consoler une dame, qu'il appelle Delphine, de ce quelle rougissait souvent. Il dit donc, à chaque stance, que quelques-unes des choses les plus estimées sont rouges, comme les roses, les grenades, la bouche, la langue ; et c'est parmi ces galanteries, honteuses à un religieux, qu'il ose mêler insolemment ces esprits bienheureux qui assistent devant Dieu, et dont les chrétiens ne doivent parler qu'avec vénération.

Les chérubins, ces glorieux
Composés de tête et de plume,
Que Dieu de son esprit allume,
Et qu'il éclaire de ses yeux ;
Ces illustres faces volantes
Sont toujours rouges et brûlantes,
Soit du feu de Dieu, soit du leur,
Et dans leurs flammes mutuelles
Font du mouvement de leurs ailes
Un éventail à leur chaleur.
Mais la rougeur éclate en toi,
Delphine, avec plus d'avantage,
Quand l'honneur est sur ton visage
Vêtu de pourpre comme un roi, etc.

Qu'en dites-vous, mes pères ? Cette préférence de la rougeur

de Delphine à l'ardeur de ces esprits qui n'en ont point d'autre que la charité ; et la comparaison d'un éventail avec ces ailes mystérieuses vous paraît-elle fort chrétienne dans une bouche qui consacre le corps adorable de Jésus-Christ ? Je sais qu'il ne l'a dit que pour faire le galant et pour rire ; mais c'est cela qu'on appelle rire des choses saintes. Et n'est-il pas vrai que, si on lui faisait justice, il ne se garantirait pas d'une censure ? quoique, pour s'en défendre, il se servît de cette raison, qui n'est pas elle-même moins censurable, qu'il rapporte au Livre premier : « Que la Sorbonne n'a point de juridiction sur le Parnasse, et que les erreurs de ce pays-là ne sont sujettes ni aux censures, ni à l'inquisition, » comme s'il n'était défendu d'être blasphémateur et impie qu'en prose. Mais au moins on n'en garantirait pas par là cet autre endroit de l'avant-propos du même Livre : « Que l'eau de la rivière au bord de laquelle il a composé ses vers est si propre à faire des poètes, que, quand on en ferait de l'eau bénite, elle ne chasserait pas le démon de la poésie : » non plus que celui-ci de votre père Garasse dans sa Somme des vérités capitales de la religion, page 649, où il joint le blasphème à l'hérésie, en parlant du mystère sacré de l'incarnation en cette sorte : « La personnalité humaine a été comme entée ou mise à cheval sur la personnalité du Verbe. » Et cet autre endroit du même auteur, page 510, sans en rapporter beaucoup d'autres, où il dit sur le sujet du nom de Jésus, figuré ordinairement ainsi IHS : « Que quelques-uns ? en ont ôté la croix pour prendre les seuls caractères en cette sorte, IHS, qui est un Jésus dévalisé. »

C'est ainsi que vous traitez indignement les vérités de la religion, contre la règle inviolable qui oblige à n'en parler qu'avec révérence. Mais vous ne péchez pas moins contre celle qui oblige à ne parler qu'avec vérité et discrétion. Qu'y a-t-il de plus ordinaire dans vos écrits que la calomnie ? Ceux du père Brisacier sont-ils sincères ? Et parle-t-il avec vérité quand il dit, 4^e part, pag, 24 et 25, que les religieuses de Port-Royal ne prient pas les saints, et qu'elles n'ont point d'images dans leur église ? Ne sont-ce pas des faussetés bien hardies, puisque le contraire paraît à la vue de tout Paris ? Et parle-t-il avec discrétion, quand il déchire l'innocence de ces filles, dont la vie est si pure et si austère, quand il les appelle des « filles impénitentes, asacramentaires, incommuniantes, des vierges folles, fantastiques, calaganes, désespérées, et tout ce qu'il vous plaira, » et qu'il les noircit par tant d'autres médisances, qui ont mérité la censure de feu M. l'archevêque de Paris ? Quand il calomnie des prêtres dont les mœurs sont irréprochables, jusqu'à dire, 1^{re} part., p. 22 : « Qu'ils pratiquent des nouveautés dans les confessions, pour attraper les belles et les innocentes ; et qu'il aurait horreur de rapporter les crimes abominables qu'ils commettent ? »

N'est-ce pas une témérité insupportable d'avancer des impostures si noires, non seulement sans preuve, mais sans la moindre ombre et sans la moindre apparence ? Je ne m'étendrai pas davantage sur ce sujet, et je remets à vous en parler plus au long une autre fois : car j'ai à vous entretenir sur cette matière, et ce que j'ai dit suffit pour faire voir combien vous péchez contre la vérité et la discrétion tout ensemble.

Mais on dira peut-être que vous ne péchez pas au moins contre la dernière règle, qui oblige d'avoir le désir du salut de ceux qu'on décrie, et qu'on ne saurait vous en accuser sans violer le secret de votre cœur, qui n'est connu que de Dieu seul. C'est une chose étrange, mes pères, qu'on ait néanmoins de quoi vous en convaincre : que, votre haine contre vos adversaires ayant été jusqu'à souhaiter leur perte éternelle, votre aveuglement ait été jusqu'à découvrir un souhait si abominable : que, bien loin de former en secret des désirs de leur salut, vous ayez fait en public des vœux pour leur damnation : et qu'après avoir produit ce malheureux souhait dans la ville de Caen avec le scandale de toute l'Église, vous ayez osé depuis soutenir encore à Paris, dans vos livres imprimés, une action si diabolique. Il ne se peut rien ajouter à ces excès contre la piété : railler et parler indignement des choses les plus sacrées : calomnier les vierges et les prêtres faussement et scandaleusement ; et enfin former des désirs et des vœux pour leur damnation. Je ne sais, mes pères, si vous n'êtes point confus ; et comment vous avez pu avoir la pensée de m'accuser d'avoir manqué de charité, moi qui n'ai parlé qu'avec tant de vérité et de retenue, sans faire de réflexion sur les horribles violements de la charité, que vous faites vous-mêmes par de si déplorables emportements.

Enfin, mes pères, pour conclure, par un autre reproche que vous me faites, de ce qu'entre un si grand nombre de vos maximes que je rapporte, il y en a quelques-unes qu'on vous avait déjà objectées, sur quoi vous vous plaignez de ce que « je redis contre vous ce qui avait été dit. » Je réponds que c'est au contraire parce que vous n'avez pas profité de ce qu'on vous l'a déjà dit, que je vous le redis encore : car quel fruit a-t-il paru de ce que de savants docteurs et l'Université entière vous en ont repris par tant de livres ? Qu'ont fait vos pères Annat, Caussin, Pintereau et Le Moine, dans les réponses qu'ils y ont faites, sinon de couvrir d'injures ceux qui leur avaient donné ces avis salutaires ? Avez-vous supprimé les livres où ces méchantes maximes sont enseignées ? En avez-vous réprimé les auteurs ? En êtes-vous devenus plus circonspects ? Et n'est-ce pas depuis ce temps-là qu'Escobar a tant été imprimé de fois en France et aux Pays-Bas ; et que vos pères Cellot, Bagot,

Bauny, Lamy, Le Moine et les autres, ne cessent de publier tous les jours les mêmes choses, et de nouvelles encore aussi licencieuses que jamais ? Ne vous plaignez donc plus, mes pères, ni de ce que je vous ai reproché des maximes que vous n'avez point quittées, ni de ce que je vous en ai objecté de nouvelles, ni de ce que j'ai ri de toutes. Vous n'avez qu'à les considérer pour y trouver votre confusion et ma défense. Qui pourra voir, sans en rire, la décision du père Bauny pour celui qui fait brûler une grange : celle du père Cellot, pour la restitution : le règlement de Sanchez en faveur des sorciers : la manière dont Murtado fait éviter le péché du duel en se promenant dans un champ, et y attendant un homme : les compliments du père Bauny pour éviter l'usure : la manière d'éviter la simonie par un détour d'intention, et celle d'éviter le mensonge, en parlant tantôt haut, tantôt bas, et le reste des opinions de vos docteurs les plus graves ? En faut-il davantage, mes pères, pour me justifier ? Et y a-t-il rien de mieux « dû à la vanité et à la faiblesse de ces opinions que la risée, » selon Tertullien ? Mais, mes pères, la corruption des mœurs que vos maximes apportent est digne d'une autre considération, et nous pouvons bien faire cette demande avec le même Tertullien, *ad Nat.* L. II, c. 12 : « Faut-il rire de leur folie, ou déplorer leur aveuglement ? *Rideam vanitatem, an exprobrem caecitatem* ? » Je crois, mes pères, qu'on peut en rire et en pleurer à son choix : « *Heec tolerabilius vel ridentur, vel flentur,* » dit saint Augustin, *cont. Faust.* L. XX, c. 6. Reconnaissez donc « qu'il y a un temps de rire et un temps de pleurer, » selon l'Écriture. Et je souhaite, mes pères, que je n'éprouve pas en vous la vérité de ces paroles des Proverbes : « Qu'il y a des personnes si peu raisonnables, qu'on n'en peut avoir de satisfaction, de quelque manière qu'on agisse avec eux, soit qu'on rie, soit qu'on se mette en colère. »

P. S. En achevant cette lettre, j'ai vu un écrit que vous avez publié, où vous m'accusez d'imposture sur le sujet de six de vos maximes que j'ai rapportées, et d'intelligence avec les hérétiques : j'espère que vous y verrez une réponse exacte, et dans peu de temps, mes pères, ensuite de laquelle je crois que vous n'aurez pas envie de continuer cette sorte d'accusation.

Douzième lettre

Réfutation des chicanes des Jésuites sur l'aumône et sur la simonie.

Du 9 septembre 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES,

J'étais prêt à vous écrire sur le sujet des injures que vous me dites depuis si longtemps dans vos écrits, où vous m'appellez « impie, bouffon, ignorant, farceur, imposteur, calomniateur, fourbe, hérétique, calviniste déguisé, disciple de du Moulin, possédé d'une légion de diables », et tout ce qu'il vous plaît. Je voulois faire entendre au monde pourquoi vous me traitez de la sorte, car je serais fâché qu'on crût tout cela de moi ; et j'avais résolu de me plaindre de vos calomnies et de vos impostures, lorsque j'ai vu vos réponses, où vous m'en accusez moi-même. Vous m'avez obligé par là de changer mon dessein, et néanmoins je ne laisserai pas de le continuer en quelque sorte, puisque j'espère, en me défendant, vous convaincre de plus d'impostures véritables que vous ne m'en avez imputé de fausses. En vérité, mes pères, vous en êtes plus suspects que moi ; car il n'est pas vraisemblable qu'étant seul comme je suis, sans force et sans aucun appui humain contre un si grand corps, et n'étant soutenu que par la vérité et la sincérité, je me sois exposé à tout perdre, en m'exposant à être convaincu d'imposture. Il est trop aisé de découvrir les faussetés dans les questions de fait, comme celle-ci. Je ne manquerais pas de gens pour m'en accuser, et la justice ne leur en serait pas refusée. Pour vous, mes pères, vous n'êtes pas en ces termes ; et vous pouvez dire contre moi ce que vous voulez, sans que je trouve à qui m'en plaindre. Dans cette différence de nos conditions, je ne dois pas être peu retenu, quand d'autres considérations ne m'y engageraient pas. Cependant vous me traitez comme un imposteur insigne, et ainsi vous me forcez à repartir : mais vous savez que cela ne se peut faire sans exposer de nouveau, et même sans découvrir plus à fond

les points de votre morale ; en quoi je doute que vous soyez bons politiques. La guerre se fait chez vous et à vos dépens ; et quoique vous ayez pensé qu'en embrouillant les questions par des termes d'école, les réponses en seraient si longues, si obscures et si épineuses, qu'on en perdrait le goût, cela ne sera peut-être pas tout-à-fait ainsi ; car j'essaierai de vous ennuyer le moins qu'il se peut en ce genre d'écrire. Vos maximes ont je ne sais quoi de divertissant qui réjouit toujours le monde. Souvenez-vous au moins que c'est vous qui m'engagez d'entrer dans cet éclaircissement, et voyons qui se défendra le mieux.

La première de vos impostures est sur « l'opinion de Vasquez touchant l'aumône. » Souffrez donc que je l'explique nettement, pour ôter toute obscurité de nos disputes. C'est une chose assez connue, mes pères, que, selon l'esprit de l'Église, il y a deux préceptes touchant l'aumône : « l'un, de donner de son superflu dans les nécessités ordinaires des pauvres ; l'autre, de donner même de ce qui est nécessaire, selon sa condition, dans les nécessités extrêmes. » C'est ce que dit Cajetan, après saint Thomas : de sorte que, pour faire voir l'esprit de Vasquez touchant l'aumône, il faut montrer comment il a réglé, tant celle qu'on doit faire du superflu, que celle qu'on doit faire du nécessaire.

Celle du superflu, qui est le plus ordinaire secours des pauvres, est entièrement abolie par cette seule maxime *De EL* c. 4, n. 14, que j'ai rapportée dans mes lettres. « Ce que les gens du monde gardent pour relever leur condition et celle de leurs parents n'est pas appelé superflu. Et ainsi à peine trouvera-t-on qu'il y ait jamais de superflu dans les gens du monde, et non pas même dans les rois. » Vous voyez bien, mes pères, que, par cette définition, tous ceux qui auront de l'ambition n'auront point de superflu ; et qu'ainsi l'aumône en est anéantie à l'égard de la plupart du monde. Mais, quand il arriverait même qu'on en aurait, on serait encore dispensé d'en donner dans les nécessités communes, selon Vasquez, qui s'oppose à ceux qui veulent y obliger les riches. Voici ses termes, chap. I, d. 4, n. 32 : « Corduba, dit-il, enseigne que, lorsqu'on a du superflu, on est obligé d'en donner à ceux qui sont dans une nécessité ordinaire, au moins une partie, afin d'accomplir le précepte en quelque chose, MAIS CELA NE ME PLAÎT PAS : *sed hoc non placet* : CAR NOUS AVONS MONTRÉ LE CONTRAIRE contre Cajetan et Navarre. » Ainsi, mes pères, l'obligation de cette aumône est absolument ruinée, selon ce qu'il plaît à Vasquez.

Pour celle du nécessaire, qu'on est obligé de faire dans les nécessités extrêmes et pressantes, vous verrez, par les conditions qu'il apporte pour former cette obligation, que les plus riches de Paris peuvent n'y être pas engagés une seule fois en leur vie. Je

n'en rapporterai que deux : « l'une, que l'on sache que le pauvre ne sera secouru d'aucun autre : *hæc intelligo et coetera omnia, quando scio nullum alium opem laturum*, » chap. I, n. 28. Qu'en dites-vous, mes pères, arrivera-t-il souvent que dans Paris, où il y a tant de gens charitables, on puisse savoir qu'il ne se trouvera personne pour secourir un pauvre qui s'offre à nous ? Et cependant, si on n'a pas cette connaissance, on pourra le renvoyer sans secours, selon Vasquez. L'autre condition est que la nécessité de ce pauvre soit telle, « qu'il soit menacé de quelque accident mortel, ou de perdre sa réputation, » n. 24 et 26, ce qui est bien peu commun ; mais ce qui en marque encore la rareté, c'est qu'il dit, num. 45, que le pauvre qui est en cet état où il dit qu'on est obligé à lui donner l'aumône, « peut voler le riche en conscience. » Et ainsi il faut que cela soit bien extraordinaire, si ce n'est qu'il veuille qu'il soit ordinairement permis de voler. De sorte qu'après avoir détruit l'obligation de donner l'aumône du superflu, qui est la plus grande source des charités, il n'oblige les riches d'assister les pauvres de leur nécessaire que lorsqu'il permet aux pauvres de voler les riches. Voilà la doctrine de Vasquez, où vous renvoyez les lecteurs pour leur édification.

Je viens maintenant à vos Impostures. Vous vous étendez d'abord sur l'obligation que Vasquez impose aux ecclésiastiques de faire l'aumône ; mais je n'en ai point parlé, et j'en parlerai quand il vous plaira ; il n'en est donc pas question ici. Pour les laïques, desquels seuls il s'agit, il semble que vous vouliez faire entendre que Vasquez ne parle en l'endroit que j'ai cité que selon le sens de Cajetan, et non pas selon le sien propre ; mais comme il n'y a rien de plus faux, et que vous ne l'avez pas dit nettement, je veux croire pour votre honneur que vous ne l'avez pas voulu dire.

Vous vous plaiguez ensuite hautement de ce qu'après avoir rapporté cette maxime de Vasquez : « A peine se trouvera-t-il que les gens du monde, et même les rois, aient jamais de superflu, *j'en ai conclu* que les riches sont donc à peine obligés de donner l'aumône de leur superflu. » Mais que voulez-vous dire, mes pères ? s'il est vrai que les riches n'ont presque jamais de superflu, n'est-il pas certain qu'ils ne seront presque jamais obligés de donner l'aumône de leur superflu ? Je vous en ferais un argument en forme, si Diana, qui estime tant Vasquez, qu'il l'appelle *le phénix des esprits*, n'avait tiré la même conséquence du même principe ; car, après avoir rapporté cette maxime de Vasquez, il en conclut : « Que dans la question, savoir si les riches sont obligés de donner l'aumône de leur superflu, quoique l'opinion qui les y oblige fût véritable, il n'arriverait jamais, ou presque jamais, qu'elle obligeât dans la pratique. » Je n'ai fait que suivre mot à mot tout ce discours.

Que veut donc dire ceci, mes pères ? quand Diana rapporte avec éloge les sentiments de Vasquez, quand il les trouve probables, *et très commodes pour les riches*, comme il le dit au même lieu, il n'est ni calomniateur ni faussaire, et vous ne vous plaignez point qu'il lui impose : au lieu que, quand je représente ces mêmes sentiments de Vasquez, mais sans le traiter de *phénix*, je suis un imposteur, un faussaire, et un corrupteur de ses maximes. Certainement, mes pères, vous avez sujet de craindre que la différence de vos traitements envers ceux qui ne diffèrent pas dans le rapport, mais seulement dans l'estime qu'ils font de votre doctrine, ne découvre le fond de votre cœur, et ne fasse juger que vous avez pour principal objet de maintenir le crédit et la gloire de votre compagnie ; puisque, tandis que votre théologie accommodante passe pour une sage condescendance, vous ne désavouez point ceux qui la publient, et au contraire vous les louez comme contribuant à votre dessein. Mais quand on la fait passer pour un relâchement pernicieux, alors le même intérêt de votre Société vous engage à désavouer des maximes qui vous font tort dans le monde : et ainsi vous les reconnaissez ou les renoncez, non pas selon la vérité qui ne change jamais, mais selon les divers changements des temps, suivant cette parole d'un ancien : *omnia pro tempore, nihil pro veritate*. Prenez-y garde, mes pères ; et afin que vous ne puissiez plus m'accuser d'avoir tiré du principe de Vasquez une conséquence qu'il eût désavouée, sachez qu'il l'a tirée lui-même, c. I, n. 27. « A peine est-on obligé de donner l'aumône, quand on n'est obligé de la donner que de son superflu ; selon l'opinion de Cajetan ET SELON LA MIENNE, *et secundum nostram*. » Confessez donc, mes pères, par le propre témoignage de Vasquez, que j'ai suivi exactement sa pensée ; et considérez avec quelle conscience vous avez osé dire, « que si l'on allait à la source, on verrait avec étonnement qu'il y enseigne tout le contraire. »

Enfin, vous faites valoir par-dessus tout ce que vous dites, que si Vasquez n'oblige pas les riches de donner l'aumône de leur superflu, il les oblige en récompense de la donner de leur nécessaire. Mais vous avez oublié de marquer l'assemblage des conditions qu'il déclare être nécessaires pour former cette obligation, lesquelles j'ai rapportées, et qui la restreignent si fort, qu'elles l'anéantissent presque entièrement : et au lieu d'expliquer ainsi sincèrement sa doctrine, vous dites généralement, qu'il oblige les riches à donner même ce qui est nécessaire à leur condition. C'est en dire trop, mes pères : la règle de l'Évangile ne va pas si avant : ce serait une autre erreur, dont Vasquez est bien éloigné. Pour couvrir son relâchement, vous lui attribuez un excès de sévérité qui le rendrait répréhensible, et par là vous vous ôtez la

créance de l'avoir rapporté fidèlement. Mais il n'est pas digne de ce reproche, après avoir établi, comme je l'ai fait voir, que les riches ne sont pas obligés, ni par justice, ni par charité, de donner de leur superflu, et encore moins du nécessaire dans tous les besoins ordinaires des pauvres, et qu'ils ne sont obligés de donner du nécessaire qu'en des rencontres si rares, qu'elles n'arrivent presque jamais.

Vous ne m'objectez rien davantage ; de sorte qu'il ne me reste qu'à faire voir combien est faux ce que vous prétendez, que Vasquez est plus sévère que Cajetan ; et cela sera bien facile, puisque ce cardinal enseigne « qu'on est obligé par justice de donner l'aumône de son superflu, même dans les communes nécessités des pauvres : parce que, selon les saints pères, les riches sont seulement dispensateurs de leur superflu, pour le donner à qui ils veulent d'entre ceux qui en ont besoin. » Et ainsi, au lieu que Diana dit des maximes de Vasquez qu'elles seront « bien commodes et bien agréables aux riches et à leurs confesseurs, » ce cardinal, qui n'a pas une pareille consolation à leur donner, déclare, *De Eleem.* c. 6, « qu'il n'a rien à dire aux riches que ces paroles de Jésus-Christ : Qu'il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, que non pas qu'un riche entre dans le ciel ; et à leurs confesseurs : Si un aveugle en conduit un autre, ils tomberont tous deux dans le précipice ; » tant il a trouvé cette obligation indispensable ! Aussi c'est ce que les pères et tous les saints ont établi comme une vérité constante. « Il y a deux cas, dit saint Thomas, 2, 2, q. 118, art. 4, ad. 2, où l'on est obligé de donner l'aumône par un devoir de justice, *ex debito legali* : l'un quand les pauvres sont en danger, l'autre quand nous possédons des biens superflus. Et q. 87, a. 1, ad. 4 : Les troisièmes décimes que les Juifs devaient manger avec les pauvres ont été augmentées dans la loi nouvelle, parce que Jésus-Christ veut que nous donnions aux pauvres, non seulement la dixième partie, mais tout notre superflu. » Et cependant il ne plaît pas à Vasquez qu'on soit obligé d'en donner une partie seulement, tant il a de complaisance pour les riches, de dureté pour les pauvres, d'opposition à ces sentiments de charité qui font trouver douce la vérité de ces paroles de saint Grégoire, laquelle paraît si rude aux riches du monde : « Quand nous donnons aux pauvres ce qui leur est nécessaire, nous ne leur donnons pas tant ce qui est à nous que nous leur rendons ce qui est à eux : et c'est un devoir de justice plutôt qu'une œuvre de miséricorde. » *Past.* p. 3, ad. 22.

C'est de cette sorte que les saints recommandent aux riches de partager avec les pauvres les biens de la terre, s'ils veulent posséder avec eux les biens du ciel. Et au lieu que vous travaillez, à

entretenir dans les hommes l'ambition, qui fait qu'on n'a jamais de superflu, et l'avarice, qui refuse d'en donner quand on en aurait ; les saints ont travaillé au contraire à porter les hommes à donner leur superflu, et à leur faire connaître qu'ils en auront beaucoup, s'ils le mesurent, non par la cupidité, qui ne souffre point de bornes, mais par la piété, qui est ingénieuse à se retrancher pour avoir de quoi se répandre dans l'exercice de la charité. « Nous aurons beaucoup de superflu, dit saint Augustin, si nous ne gardons que le nécessaire : mais si nous recherchons les choses vaines, rien ne nous suffira. Recherchez, mes frères, ce qui suffit à l'ouvrage de Dieu, » c'est-à-dire, à la nature ; « et non pas ce qui suffit à votre cupidité, » qui est l'ouvrage du démon : « et souvenez-vous que le superflu des riches est le nécessaire des pauvres. » *In Ps. 147.*

Je voudrais bien, mes pères, que ce que je vous dis servît non-seulement à me justifier, ce serait peu, mais encore à vous faire sentir et abhorrer ce qu'il y a de corrompu dans les maximes de vos casuistes, afin de nous unir sincèrement dans les saintes règles de l'Évangile, selon lesquelles nous devons tous être jugés.

Pour le second point, qui regarde la simonie, avant que de répondre aux reproches que vous me faites, je commencerai par l'éclaircissement de votre doctrine sur ce sujet. Comme vous vous êtes trouvés embarrassés entre les canons de l'Église qui imposent d'horribles peines aux simoniaques, et l'avarice de tant de personnes qui recherchent cet infâme trafic, vous avez suivi votre méthode ordinaire, qui est d'accorder aux hommes ce qu'ils désirent, et de donnera Dieu des paroles et des apparences. Car qu'est-ce que demandent les simoniaques, sinon d'avoir de l'argent en donnant leurs bénéfices ? Et c'est cela que vous avez exempté de simonie. Mais parce qu'il faut que le nom de simonie demeure, et qu'il y ait un sujet où il soit attaché, vous avez choisi pour cela une idée imaginaire, qui ne vient jamais dans l'esprit des simoniaques, et qui leur serait inutile, qui est d'estimer l'argent considéré en lui-même autant que le bien spirituel considéré en lui-même. Car qui s'aviserait de comparer des choses si disproportionnées et d'un genre si différent ? Et cependant, pourvu qu'on ne fasse pas cette comparaison métaphysique, on peut donner son bénéfice à un autre, et en recevoir de l'argent sans simonie, selon vos auteurs.

C'est ainsi que vous vous jouez de la religion pour suivre la passion des hommes ; et voyez néanmoins avec quelle gravité votre père Valentia débite ses songes à l'endroit cité dans mes lettres, t. III, disp. 6, q. 16, part. 3, p. 2044 : « On peut, dit-il, donner un bien temporel pour un spirituel en deux manières : l'une en prisant davantage le temporel que le spirituel, et ce serait simonie : l'autre en prenant le temporel comme le motif et la fin qui porte à donner le

spirituel, sans que néanmoins on prise le temporel plus que le spirituel ; et alors ce n'est point simonie. Et la raison en est, que la simonie consiste à recevoir un temporel a comme le juste prix d'un spirituel. Donc, si on demande le temporel, *sipetatur temporale*, non pas comme le prix, mais comme le motif qui détermine à le conférer, ce n'est point du tout simonie, encore qu'on ait pour fin et attente principale la possession du temporel : *minimè erit simonia, etiamsi temporale princi paliter intendatur et expectetur.* » Et votre grand Sanchez n'a-t-il pas eu une pareille révélation, au rapport d'Escobar, tr. 6, ex. 2, n. 40 ? Voici ses mots : « Si on donne un bien temporel pour un bien spirituel, non pas comme prix, mais comme un MOTIF qui porte le collateur à le donner, ou comme une reconnaissance, si on l'a déjà reçu, est-ce simonie ? Sanchez assure que non, *Opusc.* t. II, L. II, c. 3, d. 23, n. 7. » Vos thèses de Caen, de 1644 : « C'est une opinion probable, enseignée par plusieurs catholiques, que ce n'est pas simonie de donner un bien temporel pour un spirituel, quand on ne le donne pas comme prix. » Et quant à Tannerus, voici sa doctrine, pareille à celle de Valentia, qui fera voir combien vous avez tort de vous plaindre de ce que j'ai dit qu'elle n'est pas conforme à celle de saint Thomas ; puisque lui-même l'avoue au lieu cité dans ma lettre, t. III, disp. 5, p. 1519 : « Il n'y a point, dit-il, proprement et véritablement de simonie, sinon à prendre un bien temporel comme le prix d'un spirituel mais, quand on le prend comme un motif qui porte à donner le spirituel, ou comme en reconnaissance de ce qu'on l'a donné, ce n'est point simonie, au moins en conscience. » Et un peu après : « Il faut dire la même chose, encore qu'on regarde le temporel comme sa fin principale, et qu'on le préfère même au spirituel : quoique saint Thomas et d'autres semblent dire le contraire, en ce qu'ils assurent que c'est absolument simonie de donner un bien spirituel pour un temporel, lorsque le temporel en est la fin. »

Voilà, mes pères, votre doctrine de la simonie enseignée par vos meilleurs auteurs, qui se suivent en cela bien exactement. Il ne me reste donc qu'à répondre à vos impostures. Vous n'avez rien dit sur l'opinion de Valentia, et ainsi sa doctrine subsiste après votre réponse. Mais vous vous arrêtez sur celle de Tannerus, et vous dites qu'il a seulement décidé que ce n'était pas une simonie de droit divin, et vous voulez faire croire que j'ai supprimé de ce passage ces paroles, *de droit divin*, sur quoi vous n'êtes pas raisonnables, mes pères : car ces termes, *de droit divin*, ne furent jamais dans ce passage. Vous ajoutez ensuite que Tannerus déclare que c'est une simonie *de droit positif*. Vous vous trompez, mes pères : il n'a pas dit cela généralement, mais sur des cas particuliers, *in casibus à jure expressis*, comme il le dit en cet

endroit. En quoi il fait une exception de ce qu'il avait établi en général dans ce passage, « que ce n'est pas simonie en conscience ; » ce qui enferme que ce n'en est pas aussi une de droit positif, si vous ne voulez faire Tannerus assez impie pour soutenir qu'une simonie de droit positif n'est pas simonie en conscience. Mais vous recherchez à dessein ces mots de « droit divin, droit positif, droit naturel, tribunal intérieur et extérieur, cas exprimés dans le droit, présomption externe, » et les autres qui sont peu connus, afin d'échapper sous cette obscurité, et de faire perdre la vue de vos égarements. Vous n'échapperez pas néanmoins, mes pères, par ces vaines subtilités : car je vous ferai des questions si simples, qu'elles ne seront point sujettes au *distinguo*.

Je vous demande donc, sans parler de *droit positif*, ni de *présomption externe*, ni de *tribunal extérieur*, si un bénéficiaire sera simoniaque, selon vos auteurs, en donnant un bénéfice de quatre mille livres de rente, et recevant dix mille francs argent comptant, non pas comme prix du bénéfice, mais comme un motif qui le porte à le donner. Répondez-moi nettement, mes pères ; que faut-il conclure sur ce cas, selon vos auteurs ? Tannerus ne dira-t-il pas formellement « que ce n'est point simonie en conscience, puisque le temporel n'est pas le prix du bénéfice, ce mais seulement le motif qui le fait donner ? » Valentia, vos thèses de Caen, Sanchez et Escobar, ne décideront-ils pas de même, « que ce n'est pas simonie » par la même raison ? En faut-il davantage pour excuser ce bénéficiaire de simonie ? Et oseriez-vous le traiter de simoniaque dans vos confessionnaux, quelque sentiment que vous en ayez par vous-mêmes ; puisqu'il aurait droit de vous fermer la bouche, ayant agi selon l'avis de tant de docteurs graves ? Confessez donc qu'un tel bénéficiaire est excusé de simonie, selon vous ; et défendez maintenant cette doctrine, si vous le pouvez.

Voilà, mes pères, comment il faut traiter les questions pour les démêler, au lieu de les embrouiller, ou par des termes d'école, ou en changeant l'état de la question, comme vous faites dans votre dernier reproche en cette sorte. Tannerus, dites-vous, déclare au moins qu'un tel échange est un grand péché ; et vous me reprochez d'avoir supprimé malicieusement cette circonstance, *qui le justifie entièrement* à ce que vous prétendez. Mais vous avez tort, et en plusieurs manières. Car, quand ce que vous dites serait vrai, il ne s'agissait pas, au lieu où j'en parlais, de savoir s'il y avait en cela du péché, mais seulement s'il y avait de la simonie. Or, ce sont deux questions fort séparées : les péchés n'obligent qu'à se confesser, selon vos maximes ; la simonie oblige à restituer ; et il y a des personnes à qui cela paraîtrait assez différent. Car vous avez bien trouvé des expédients pour rendre la confession douce ; mais vous

n'en avez point trouvé pour rendre la restitution agréable. J'ai à vous dire de plus que le cas que Tannerus accuse de péché n'est pas simplement celui où l'on donne un bien spirituel pour un temporel, qui en est le motif même principal ; mais il ajoute encore « que l'on prise le temporel plus que le spirituel, » ce qui est ce cas imaginaire dont nous avons parlé. Et il ne fait pas de malade charger celui-là de péché, puisqu'il faudrait être bien méchant ou bien stupide, pour ne vouloir pas éviter un péché par un moyen aussi facile qu'est celui de s'abstenir de comparer les prix de ces deux choses, lorsqu'il est permis de donner l'une pour l'autre. Outre que Valentia examinant, au lieu déjà cité, s'il y a du péché à donner un bien spirituel pour un temporel, qui en est le motif principal, rapporte les raisons de ceux qui disent que oui, en ajoutant : *Sed hoc non videtur mihi satis certum* ; cela ne me paraît pas assez certain.

Mais, depuis, votre père Érade Bille, professeur des cas de conscience à Caen, a décidé qu'il n'y a en cela aucun péché : car les opinions probables vont toujours en mûrissant. C'est ce qu'il déclare dans ses écrits de 1644, contre lesquels M. Dupré, docteur et professeur à Caen, fit cette belle harangue imprimée, qui est assez connue. Car, quoique ce père Érade Bille reconnaisse que la doctrine de Valentia, suivie par le père Malhard, et condamnée en Sorbonne, « soit contraire au sentiment commun, suspecte de simonie en plusieurs choses, et punie en justice, quand la pratique en est découverte, » il ne laisse pas de dire que c'est une opinion probable, et par conséquent sûre en conscience, et qu'il n'y a en cela ni simonie, ni péché. « C'est, dit-il, une opinion probable et enseignée par beaucoup de docteurs catholiques, qu'il n'y a aucune simonie, NI AUCUN PÉCHÉ à donner de l'argent, ou une autre chose temporelle pour un bénéfice, soit par forme de reconnaissance, soit comme un motif sans lequel on ne le donnerait pas, pourvu qu'on ne le donne pas comme un prix égal au bénéfice. » C'est là tout ce qu'on peut désirer. Et selon toutes ces maximes vous voyez, mes pères, que la simonie sera si rare, qu'on en aurait exempté Simon même le magicien, qui voulait acheter le Saint-Esprit, en quoi il est l'image des simoniaques qui achètent ; et Giezi, qui reçut de l'argent pour un miracle, en quoi il est la figure des simoniaques qui vendent. Car il est sans doute que, quand Simon, dans les Actes, *offrit de l'argent aux apôtres pour avoir leur puissance*, il ne se servit ni des termes d'acheter, ni de vendre, ni de prix, et qu'il ne fit autre chose que d'offrir de l'argent, comme un motif pour se faire donner ce bien spirituel. Ce qui étant exempt de simonie, selon vos auteurs, il se fût bien garanti de l'anathème de saint Pierre, s'il eût été instruit de vos maximes. Et cette ignorance fit aussi grand tort à Giezi, quand il fut frappé de la lèpre par Elisée ;

car, n'ayant reçu de l'argent de ce prince guéri miraculeusement que comme une reconnaissance, et non pas comme un prix égal à la vertu divine qui avait opéré ce miracle, il eût obligé Élisée à le guérir, sur peine de péché mortel, puisqu'il aurait agi selon tant de docteurs graves, et qu'en pareils cas vos confesseurs sont obligés d'absoudre leurs pénitents, et de les laver de la lèpre spirituelle, dont la corporelle n'est que la figure.

Tout de bon, mes pères, il serait aisé de vous tourner là-dessus en ridicule ; je ne sais pourquoi vous vous y exposez. Car je n'aurais qu'à rapporter vos autres maximes, comme celle-ci d'Escobar dans *la Pratique de la Simonie selon la Société de Jésus*, tr. 6, ex. 2, n. 44 : « Est-ce simonie, lorsque deux religieux s'engagent l'un à l'autre en cette sorte : donnez-moi votre voix pour me faire élire provincial, et je vous donnerai la mienne pour vous faire prier ? Nullement. » Et cet autre, tr. 6, n. 14 : « Ce n'est pas simonie de se faire donner un bénéfice en promettant de l'argent, quand on n'a pas dessein de payer en effet ; parce que ce n'est qu'une simonie feinte, qui n'est non plus vraie, que du faux or n'est pas vrai or. » C'est par cette subtilité de conscience qu'il a trouvé le moyen, en ajoutant la fourbe à la simonie, de faire avoir des bénéfices sans argent et sans simonie. Mais je n'ai pas le loisir d'en dire davantage ; car il faut que je pense à me défendre contre votre troisième calomnie sur le sujet des banqueroutiers.

Pour celle-ci, mes pères, il n'y a rien de plus grossier. Vous me traitez d'imposteur sur le sujet d'un sentiment de Lessius, que je n'ai point cité de moi-même, mais qui se trouve allégué par Escobar, dans un passage que j'en rapporte ; et ainsi, quand il serait vrai que Lessius ne serait pas de l'avis qu'Escobar lui attribue, qu'y a-t-il de plus injuste que de s'en prendre à moi ? Quand je cite Lessius et vos autres auteurs de moi-même, je consens d'en répondre. Mais comme Escobar a ramassé les opinions de vingt-quatre de vos pères, je vous demande si je dois être garant d'autre chose que de ce que je cite de lui ; et s'il faut, outre cela, que je réponde des citations qu'il fait lui-même dans les passages que j'en ai pris. Cela ne serait pas raisonnable. Or, c'est de quoi il s'agit en cet endroit. J'ai rapporté dans ma lettre ce passage d'Escobar, tr. 3, ex. 2, n. 163, traduit fort fidèlement, et sur lequel aussi vous ne dites rien : « Celui qui fait banqueroute peut-il en sûreté de conscience retenir de ses biens autant qu'il est nécessaire pour vivre avec honneur, *ne indecorè vivat* ? » Je réponds que oui avec Lessius, *cum Lessio assero posse, etc.* Sur cela vous me dites que Lessius n'est pas de ce sentiment. Mais pensez un peu où vous vous engagez. Car, s'il est vrai qu'il en est, on vous appellera imposteurs, d'avoir assuré le contraire ; et s'il n'en est pas, Escobar sera l'imposteur : de sorte

qu'il faut maintenant, par nécessité, que quelqu'un de la Société soit convaincu d'imposture. Voyez un peu quel scandale ! Aussi vous ne savez prévoir la suite des choses. Il vous semble qu'il n'y a qu'à dire des injures aux personnes, sans penser sur qui elles retombent. Que ne faisiez-vous savoir votre difficulté à Escobar [22], avant de la publier ? il vous eût satisfait. Il n'est pas si malaisé d'avoir des nouvelles de Valladolid, où il est en parfaite santé, et où il achève sa grande Théologie morale en six volumes, sur les premiers desquels je vous pourrai dire un jour quelque chose. On lui a envoyé les dix premières lettres ; vous pouviez aussi lui envoyer votre objection, et je m'assure qu'il y eût bien répondu : car il a vu sans doute dans Lessius ce passage, d'où il a pris le *ne indecorè vivat*. Lisez-le bien, mes pères, et vous l'y trouverez comme moi, Lib. 2, c. 16, n. 45 : *Idem colligitur apertè ex iuribus citatis, maxime quoad ea bona quæ post cessionem acquirit, de quibus is qui debitor est etiam ex delicto, potest retinere quantum necessarium est, ut pro suâ conditione non indecorè vivat. Petes an leges id permittant de bonis quæ tempore instantis cessionis habebat ? Ita videtur colligi ex DD.*

Je ne m'arrêterai pas à vous montrer que Lessius, pour autoriser cette maxime, abuse de la loi, qui n'accorde que le simple vivre aux banqueroutiers, et non pas de quoi subsister avec honneur. Il suffit d'avoir justifié Escobar contre une telle accusation, c'est plus que je ne devais faire. Mais vous, mes pères, vous ne faites pas ce que vous devez : car il est question de répondre au passage d'Escobar, dont les décisions sont commodes, en ce qu'étant indépendantes du devant et de la suite, et toutes renfermées en de petits articles, elles ne sont pas sujettes à vos distinctions. Je vous ai cité son passage entier, qui permet « à ceux qui font cession de retenir de leurs biens, quoique acquis injustement, pour faire subsister leur famille avec honneur. » Sur quoi je me suis écrié dans mes lettres : « Comment ! mes pères, par quelle étrange charité voulez-vous que les biens appartiennent plutôt à ceux qui les ont mal acquis qu'aux créanciers légitimes ? » C'est à quoi il faut répondre : mais c'est ce qui vous met dans un fâcheux embarras, que vous essayez en vain d'éluder en détournant la question, et citant d'autres passages de Lessius, desquels il ne s'agit point. Je vous demande donc si cette maxime d'Escobar peut être suivie en conscience par ceux qui font banqueroute ? Et prenez garde à ce que vous direz. Car si vous répondez que non, que deviendra votre docteur, et votre doctrine de la probabilité ? Et si vous dites que oui, je vous renvoie au parlement.

Je vous laisse dans cette peine, mes pères ; car je n'ai plus ici de place pour entreprendre l'imposture suivante sur le passage de Lessius touchant l'homicide ; ce sera pour la première fois, et le

reste ensuite.

Je ne vous dirai rien cependant sur les avertissements pleins de faussetés scandaleuses par où vous finissez chaque imposture : je repartirai à tout cela dans la lettre où j'espère montrer la source de vos calomnies. Je vous plains, mes pères, d'avoir recours à de tels remèdes. Les injures que vous me dites n'éclairciront pas nos différends, et les menaces que vous me faites en tant de façons ne m'empêcheront pas de me défendre. Vous croyez avoir la force et l'impunité, mais je crois avoir la vérité et l'innocence. C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre : quand on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge : mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales : car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque : au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis, parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même.

Réfutation de la réponse des jésuites à la douzième lettre.

MONSIEUR,

Qui que vous soyez qui avez entrepris de défendre les jésuites contre les lettres qui découvrent si clairement le dérèglement de leur morale, il paraît, par le soin que vous prenez de les secourir, que vous avez bien connu leur faiblesse, et en cela on ne peut blâmer votre jugement. Mais si vous aviez pensé de pouvoir les justifier en effet, vous ne seriez pas excusable. Aussi j'ai meilleure opinion de vous, et je m'assure que votre dessein est seulement de détourner l'auteur des Lettres par cette diversion artificieuse. Vous n'y avez pourtant pas réussi ; et j'ai bien de la joie de ce que la treizième vient de paraître, sans qu'il ait repart à ce que vous avez fait sur la onzième et sur la douzième, et sans avoir seulement pensé à vous. Cela me fait espérer qu'il négligera de même les autres. Vous ne devez pas douter, monsieur, qu'il ne lui eût été bien facile de vous pousser. Vous voyez comment il mène la Société entière : qu'eût-ce donc été, s'il vous eût entrepris en particulier ?

Jugez-en par la manière dont je vais vous répondre sur ce que vous avez écrit contre sa douzième lettre.

Je vous laisserai, monsieur, toutes vos injures. L'auteur des lettres a promis d'y satisfaire, et je crois qu'il le fera de telle sorte, qu'il ne vous restera que la honte et le repentir. Il ne lui sera pas difficile de couvrir de confusion de simples particuliers comme vous et vos jésuites, qui, par un attentat criminel, usurpent l'autorité de l'Église pour traiter d'hérétiques ceux qu'il leur plaît, lorsqu'ils se voient dans l'impuissance de se défendre contre les justes reproches qu'on leur fait de leurs méchantes maximes. Mais, pour moi, je me resserrerai dans la réfutation des nouvelles impostures que vous employez pour la justification de ces casuistes. Commençons par le grand Vasquez.

Vous ne répondez rien à tout ce que l'auteur des lettres a rapporté pour faire voir sa mauvaise doctrine touchant l'aumône ; et

vous l'accusez seulement en l'air de quatre faussetés, dont la première est qu'il a supprimé du passage de Vasquez, cité dans la sixième lettre, ces paroles, *Statum quem licitè possunt acquirere* ; et qu'il a dissimulé le, reproche qu'on lui en fait.

Je vois bien, monsieur, que vous avez cru, sur la foi des jésuites, vos chers amis, que ces paroles-là sont dans le passage qu'a cité l'auteur des lettres ; car si vous eussiez su qu'elles n'y sont pas, vous eussiez blâmé ces pères de lui avoir fait ce reproche, plutôt que de vous étonner de ce qu'il n'avait pas daigné répondre à une objection si vaine. Mais ne vous fiez pas tant à eux, vous y seriez souvent attrapé. Considérez vous-même dans Vasquez le passage que l'auteur en a rapporté. Vous le trouverez de *Eleem.* c. 4, n. 14 ; mais vous n'y verrez aucune de ces paroles qu'on dit qu'il en a supprimées, et vous serez bien étonné de ne les trouver que quinze pages auparavant. Je ne doute point qu'après cela vous ne vous plaigniez de ces bons pères, et que vous ne jugiez bien que, pour accuser cet auteur d'avoir supprimé ces paroles de ce passage, il faudrait l'obliger de rapporter des passages de quinze pages *in-folio* dans une lettre de huit pages *in-4°*, où il a accoutumé d'en rapporter trente ou quarante, ce qui ne serait pas raisonnable.

Ces paroles ne peuvent donc servir qu'à vous convaincre vous-même d'imposture, et elles ne servent pas aussi davantage pour justifier Vasquez. On a accusé ce jésuite d'avoir ruiné ce précepte de Jésus-Christ, qui oblige les riches de faire l'aumône de leur superflu, en soutenant « que ce que les riches gardent pour relever leur condition, ou celle de leurs parents, n'est pas superflu ; et qu'ainsi à peine en trouvera-t-on dans les gens du monde, et non pas même dans les rois. » C'est cette conséquence, « qu'il n'y a presque jamais de superflu dans les gens du monde, » qui ruine l'obligation de donner l'aumône, puisqu'on en conclut, par nécessité, que, n'ayant point de superflu, ils ne sont pas obligés de le donner. Si c'était l'auteur des lettres qui l'eût tirée, vous auriez quelque sujet de prétendre qu'elle n'est pas enfermée dans ce principe, « que ce que les riches gardent pour relever leur condition, ou celle de leurs parents, n'est pas appelé superflu. » Mais il l'a trouvée toute tirée dans Vasquez. Il y a lu ces paroles, si éloignées de l'esprit de l'Évangile et de la modération chrétienne : « Qu'à peine trouvera-t-on du superflu dans les gens du monde, et non pas même dans les rois. » Il y a lu encore cette dernière conclusion rapportée dans la douzième lettre : « A peine est-on obligé de donner l'aumône quand on n'est obligé à la donner que de son superflu : » et ce qui est remarquable, c'est qu'elle se voit au même lieu que ces paroles, *Statuni quem licite possunt acquirere* ; par lesquelles vous prétendez l'éluder. Vous chicanez donc inutilement sur le principe,

lorsque vous êtes obligé de vous taire sur les conséquences qui sont formellement dans Vasquez, et qui suffisent pour anéantir le précepte de Jésus-Christ, comme on l'a accusé de l'avoir fait. Si Vasquez les avait mal tirées de son principe, il aurait joint une faute de jugement avec une erreur dans la morale ; et il n'en serait pas plus innocent, ni le précepte de Jésus-Christ moins anéanti. Mais il paraîtra, par la réfutation de la seconde fausseté, que vous reprochez à l'auteur des lettres, que ces mauvaises conséquences sont bien tirées du mauvais principe que Vasquez établit au même lieu ; et que ce jésuite n'a pas péché contre les règles du raisonnement, mais contre celles de l'Évangile.

Cette seconde fausseté que vous dites qu'il a *dissimulée* après en avoir été *convaincu*, et qu'il a omis ces paroles par un dessein outrageux, pour corrompre la pensée de ce père, et en tirer cette conclusion scandaleuse : « Qu'il ne faut, selon Vasquez, qu'avoir beaucoup d'ambition pour n'avoir point de superflu. » Sur cela, monsieur, je vous pourrais dire, en un mot, qu'il n'y eut jamais d'accusation moins raisonnable que celle-là. Les jésuites ne se sont jamais plaints de cette conséquence. Et cependant vous reprochez à l'auteur des lettres de n'avoir pas répondu à une objection qu'on ne lui avait pas encore faite. Mais si vous croyez avoir été en cela plus clairvoyant que toute cette compagnie, il sera aisé de vous guérir de cette vanité, qui serait injurieuse à ce grand corps. Car comment pouvez-vous nier que de ce principe de Vasquez, « ce que l'on garde pour relever sa condition ou celle de ses parents n'est pas appelé superflu, » on ne conclue nécessairement qu'il ne faut qu'avoir beaucoup d'ambition pour n'avoir point de superflu ? Je vous permets de bon coeur d'y ajouter encore la condition qu'il exprime en un autre endroit, qui est que l'on ne veuille relever son état que par des voies légitimes : *Statum quem licite possunt acquirere*. Cela n'empêchera pas la vérité de la conséquence que vous accusez de fausseté.

Il est vrai, monsieur, qu'il y a quelques riches qui peuvent relever leur condition par des voies légitimes. L'utilité publique en peut quelquefois justifier le désir, pourvu qu'ils ne considèrent pas tant leur propre honneur et leur propre intérêt que l'honneur de Dieu et l'intérêt du public ; mais il est très rare que l'esprit de Jésus-Christ, sans lequel il n'y a point d'intentions pures, inspire ces sortes de désirs aux riches du monde : il les porte bien plutôt à diminuer ce poids inutile qui les empêche de s'élever vers le ciel, et à craindre ces paroles de son Évangile, *que celui qui s'élève sera abaissé*. Ainsi ces désirs que l'on voit dans la plupart des hommes du siècle, de monter toujours à une condition plus haute, et d'y faire monter leurs parents, quoique par des voies légitimes, ne sont pour

l'ordinaire que des effets d'une cupidité terrestre et d'une véritable ambition. Car c'est, monsieur, une erreur grossière de croire qu'il n'y ait point d'ambition à désirer de relever sa condition que lorsqu'on se veut servir de moyens injustes ; et c'est cette erreur que saint Augustin condamne dans le livre De la Patience, ch. 3, lorsqu'il dit : « L'amour de l'argent et le désir de la gloire sont des folies que le monde croit permises ; et on s'imagine que l'avarice, l'ambition, le luxe, les divertissements des spectacles sont innocents, lorsqu'ils ne nous font point tomber dans quelque crime ou quelque désordre que les lois défendent. » L'ambition consiste à désirer l'élévation pour l'élévation, et l'honneur pour l'honneur, comme l'avarice à aimer les richesses pour les richesses. Si vous y joignez les moyens injustes, vous la rendez plus criminelle ; mais, en substituant des moyens légitimes, vous ne la rendez pas innocente. Or, Vasquez ne parle pas de ces occasions dans lesquelles quelques gens de bien désirent de changer de condition, et sont *dans l'attente probable de le faire*, comme dit le cardinal Cajetan. S'il en parlait, il aurait été ridicule d'en conclure, comme il a fait, que l'on ne trouve presque jamais de superflu dans les gens du monde ; puisque des occasions très rares, qui ne peuvent arriver qu'une ou deux fois dans la vie, et qui ne se rencontrent que dans un très petit nombre de riches, à qui Dieu fait connaître qu'ils ne se nuiront pas à eux-mêmes en s'élevant pour servir les autres, ne peuvent pas empêcher que la plupart des riches n'aient beaucoup de superflu. Mais il parle d'un désir vague et indéterminé de s'agrandir, il parle d'un désir de s'élever sans aucunes bornes ; puisque, s'il était borné, les riches commenceraient d'avoir du superflu lorsqu'ils y seraient arrivés.

Et enfin il croit que ce désir est si généralement permis, qu'il empêche tous les riches d'avoir presque jamais du superflu.

C'est, monsieur, afin que vous l'entendiez, cette prétention de s'agrandir et de s'élever toujours dans le siècle à une condition plus haute, quoique par des moyens légitimes, *Ad statum quem licitè possunt acquirere*, que l'auteur des lettres a appelée du nom d'ambition ; parce que c'est le nom que les pères lui donnent, et qu'on lui donne même dans le monde. Il n'a pas été obligé d'imiter une des plus ordinaires adresses de ces mauvais casuistes, qui est de bannir les noms des vices, et de retenir les vices mêmes sous d'autres noms. Quand donc ces paroles, *Statum quem licitè possunt acquirere*, auraient été dans le passage qu'il a cité, il n'aurait pas eu besoin de les retrancher pour le rendre criminel. C'est en les y joignant qu'il a droit d'accuser Vasquez, que, selon lui, il ne faut qu'avoir de l'ambition pour n'avoir point de superflu. Il n'est pas le premier qui a tiré cette conséquence de cette doctrine. M. du Val l'avait fait avant lui en termes formels, en combattant cette mauvaise

maxime, tome II, q. 8, p. 576. « Il s'ensuivrait, dit-il, que celui qui désirerait une plus haute dignité, c'est-à-dire, qui aurait une plus grande ambition, n'aurait point de superflu, quoiqu'il eût beaucoup plus qu'il ne lui faut selon sa condition présente : SEQUERETUR *eum qui hanc dignitatem cuperet ; seu qui* MAJORI AMBITIORE DUCERETUR, *plurima supra decentiam sui statûs, non habiturum superflua.* »

Vous avez donc fort mal réussi, monsieur, dans les deux premières faussetés que vous reprochez à l'auteur des lettres. Voyons si vous serez mieux fondé dans les deux autres que vous l'accusez d'avoir faites en se défendant. La première est, qu'il assure que Vasquez n'oblige point les riches de donner de ce qui est nécessaire à leur condition. Il est bien aisé de vous répondre sur ce point : car il n'y a qu'à vous dire nettement que cela est faux, et qu'il a dit tout le contraire. Il n'en faut point d'autre preuve que le passage même que vous produisez trois lignes après, où il rapporte que Vasquez « oblige les riches de donner du nécessaire en certaines occasions. »

Votre dernière plainte n'est pas moins déraisonnable. En voici le sujet. L'auteur des lettres a repris deux décisions dans la doctrine de Vasquez : l'une, « que les riches ne sont point obligés, ni par justice, ni par charité, de donner de leur superflu, et encore moins du nécessaire dans tous les besoins ordinaires des pauvres. » L'autre, « qu'ils ne sont obligés de donner du nécessaire qu'en des rencontres si rares, qu'elles n'arrivent presque jamais. » Vous n'aviez rien à répondre sur la première de ces décisions, qui est la plus méchante. Que faites-vous là-dessus ? Vous les joignez ensemble, et, apportant quelque mauvaise défaite sur la dernière, vous voulez faire croire que vous avez répondu sur toutes les deux. Ainsi, pour démêler ce que vous voulez embarrasser à dessein, je vous demande à vous-même s'il n'est pas vrai que Vasquez enseigne que les riches ne sont jamais obligés de donner ni du superflu, ni du nécessaire, ni par charité, ni par justice, dans les nécessités ordinaires des pauvres ? L'auteur des lettres ne l'a-t-il pas prouvé par ce passage formel de Vasquez : « Corduba enseigne que, lorsqu'on a du superflu, on est obligé d'en donner à ceux qui sont dans une nécessité ordinaire, au moins une partie, afin d'accomplir le précepte en quelque chose. » (Remarquez qu'il ne s'agit point en cet endroit, si on y est obligé par justice ou par charité, mais si on y est obligé absolument.) Voyons donc quelle sera la décision de votre Vasquez. « Mais cela ne me plaît pas, *sed hoc inox placet* ; car nous avons montré le contraire contre Cajetan et Navarre. » Voilà à quoi vous ne répondez point, laissant ainsi vos jésuites convaincus d'une erreur si contraire à l'Évangile.

Et quant à la seconde décision de Vasquez, qui est que les riches ne sont obligés de donner du nécessaire à leur condition qu'en des rencontres si rares, quelles n'arrivent presque jamais, l'auteur des lettres ne l'a pas moins clairement prouvé par l'assemblage des conditions que ce jésuite demande pour former cette obligation : savoir, « que l'on sache que le pauvre qui est dans la nécessité urgente ne sera assisté de personne que de nous ; et que cette nécessité le menace de quelque accident mortel, ou de perdre sa réputation. » Il a demandé sur cela si ces rencontres étaient fort ordinaires dans Paris ; et enfin il a pressé les jésuites par cet argument : Que Vasquez permettant aux pauvres de voler les riches dans les mêmes circonstances où il oblige les riches d'assister les pauvres, il faut qu'il ait cru, ou que ces occasions étaient fort rares, ou qu'il était ordinairement permis de voler. Qu'avez-vous répondu à cela, monsieur ? Vous avez dissimulé toutes ces preuves, et vous vous êtes contenté de rapporter trois passages de Vasquez, où il dit dans les deux premiers que les riches sont obligés d'assister les pauvres dans les nécessités urgentes, ce que l'auteur des lettres reconnaît expressément ; mais vous vous êtes bien gardé d'ajouter qu'il y apporte des restrictions, qui font que ces nécessités urgentes n'obligent presque jamais à donner l'aumône, qui est ce dont il s'agit.

Le troisième de vos passages dit simplement que les riches ne sont pas obligés de donner seulement l'aumône dans les nécessités extrêmes, c'est-à-dire quand un homme est près de mourir, parce qu'elles sont trop rares ; d'où vous concluez qu'il est faux que les occasions où Vasquez oblige à donner l'aumône soient fort rares. Mais vous vous moquez, monsieur : vous n'en pouvez conclure autre chose, sinon que Vasquez ôte le nom de *très rares* aux occasions de donner l'aumône, qu'il rend très rares en effet par les conditions qu'il y apporte. En quoi il n'a fait que suivre la conduite de sa Compagnie. Ce jésuite avait à satisfaire tout ensemble les riches, qui veulent qu'on ne les oblige que très rarement à donner l'aumône, et l'Eglise, qui y oblige très souvent ceux qui ont du superflu. Il a donc voulu contenter tout le monde, selon la méthode de sa Société, et il y a fort bien réussi. Car il exige, d'une part, des conditions si rares en effet, que les plus avares en doivent être satisfaits ; et il leur ôte, de l'autre, le nom de, pour satisfaire l'Église en apparence. Il n'est donc pas question de savoir si Vasquez a donné le nom de *rare* aux rencontres où il oblige de donner l'aumône. On ne l'a jamais accusé de les avoir appelées rares. Il était trop habile jésuite pour appeler ainsi les mauvaises choses par leur nom. Mais il est question de savoir si elles sont rares en effet, par les restrictions qu'il y apporte ; et c'est ce que l'auteur des lettres

a si bien montré, qu'il ne vous est resté sur cela que cette réponse générale, qui ne vous manque jamais, qui est la dissimulation et le silence.

Tout ce que vous ajoutez ensuite de la subtilité de l'esprit de Vasquez dans les divers sens qu'il donne aux mots de *nécessaire* et de *superflu* est une pure illusion. Il ne les a jamais pris qu'en deux sens, aussi-bien que tous les autres théologiens. Il y a, selon lui, « nécessaire à la nature, et nécessaire à la condition : superflu à la nature, superflu à la condition. » Mais, afin qu'une chose soit superflue à la condition, il veut qu'elle le soit non-seulement à l'égard de la condition présente, mais aussi à l'égard de celle que les riches peuvent acquérir ou pour eux, ou pour leurs parents, par des moyens légitimes. Ainsi, selon Vasquez, tout ce que l'on garde pour relever sa condition est appelé simplement nécessaire à la condition, et superflu seulement à la nature ; et on n'est obligé d'en faire l'aumône que dans les occasions que l'auteur des lettres a fait voir être si rares, qu'elles n'arrivent presque jamais.

Il n'est pas besoin de rien ajouter, touchant la comparaison de Vasquez et de Cajetan, à ce que l'auteur des lettres en a dit. Je vous avertirai seulement, en passant, que vous imposez à ce cardinal, aussi-bien que Vasquez, lorsque vous soutenez « que, contre ce qu'il avait dit dans le traité de l'aumône, il enseigne, en celui des indulgences, que l'obligation de donner le superflu ne passe point le péché véniel. » Lisez-le, monsieur, et ne vous fiez pas tant aux jésuites, ni morts, ni vivants. Vous trouverez que Cajetan y enseigne formellement le contraire ; et qu'après avoir dit qu'il n'y a que les nécessités extrêmes, sous lesquelles il comprend aussi la plupart de celles que Vasquez appelle urgentes, qui obligent à péché mortel, il y ajoute cette exception, « si ce n'est qu'on n'ait des biens superflus : SECLUSA SUPERFLUITATE BONORUM. »

Je passe donc avec vous à la doctrine de la simonie. L'auteur des lettres n'a eu autre dessein que de montrer que la Société tient cette maxime : Que ce n'est pas une simonie en conscience de donner un bien spirituel pour un temporel, pourvu que le temporel n'en soit que le motif même principal, et non pas le prix ; et, pour le prouver, il a rapporté le passage de Valentia tout au long dans le douzième, qui le dit si clairement, que vous n'avez rien à y répondre, non plus que sur Escobar, Erade Bille, et les autres, qui disent tous la même chose. Il suffit que tous ces auteurs soient de cette opinion pour montrer que, selon toute la Compagnie qui tient la doctrine de la probabilité, elle est sûre en conscience, après tant d'auteurs graves qui l'ont soutenue, et tant de provinciaux graves qui l'ont approuvée. Confessez donc qu'en laissant subsister,

comme vous faites, le sentiment de tous ces autres jésuites, et vous arrêtant au seul Tanneras, vous ne faites rien contre le dessein de l'auteur des lettres que vous attaquez, ni pour la justification de la Société que vous défendez.

Mais, afin de vous donner une entière satisfaction sur ce sujet, je vous soutiens que vous avez tort aussi-bien sur Tanneras que sur les autres. Premièrement, vous ne pouvez nier qu'il ne dise généralement « qu'il n'y a point de simonie en conscience, *in foro conscientie*, à donner un bien spirituel pour un temporel, lorsque le temporel n'en est que le motif même principal, et non pas le prix. » Et quand il dit qu'il n'y a point de simonie en conscience, il entend qu'il n'y en a point, ni de droit divin, ni de droit positif. Car la simonie de droit positif est une simonie en conscience. Voilà la règle générale à laquelle Tannerus rapporte une exception, qui est que « dans les cas exprimés par le droit, c'est une simonie de droit positif, ou une simonie présumée. » Or, comme une exception ne peut pas être aussi étendue que la règle, il s'ensuit par nécessité que cette maxime générale, que « ce n'est point simonie en conscience de donner un bien spirituel pour un temporel, qui n'en est que le motif, et non pas le prix, » subsiste en quelque espèce des choses spirituelles. Et qu'ainsi il y ait des choses spirituelles qu'on peut donner sans simonie de droit positif pour des biens temporels, en changeant le mot de prix en celui de motif.

L'auteur des lettres a choisi l'espèce des bénéfices, à laquelle il réduit la doctrine de Valentia et de Tannerus. Mais il lui importe peu néanmoins que vous en substituiez une autre, et que vous disiez que ce n'est pas les bénéfices, mais les sacrements, ou les charges ecclésiastiques, qu'on peut donner pour de l'argent. Il croit tout cela également impie, et il vous en laisse le choix. Il semble, monsieur, que vous l'ayez voulu faire, et que vous ayez voulu donner à entendre que ce n'est pas simonie de dire la messe, ayant pour motif principal d'en recevoir de l'argent. C'est la pensée qu'on peut avoir en lisant ce que vous rapportez de la coutume de l'Église de Paris. Car si vous aviez voulu dire simplement que les fidèles peuvent offrir des biens temporels à ceux dont ils reçoivent les spirituels, et que les prêtres qui servent à l'autel peuvent vivre de l'autel, vous auriez dit une chose dont personne ne doute, mais qui ne touche point aussi notre question. Il s'agit de savoir si un prêtre qui n'aurait pour motif principal, en offrant le sacrifice, que l'argent qu'il en reçoit, ne serait pas devant Dieu coupable de simonie. Vous l'en devez exempter selon la doctrine de Taunerus ; mais le pouvez-vous selon les principes de la piété chrétienne ? « Si la simonie, dit Pierre Le Chantre, l'un des plus grands, ornements de l'Église de Paris, est si honteuse et si damnable dans les choses jointes aux

sacrements, combien l'est-elle plus dans la substance même des sacrements, et principalement dans l'Eucharistie, où on prend Jésus-Christ tout entier, la source et l'origine de toutes les grâces ! Simon le magicien, dit encore ce saint homme, ayant été rejeté par Simon Pierre, lui eût pu dire : Tu me rebutes, mais je triompherai de toi et du corps entier de l'Église ; j'établirai le siège de mon empire sur les autels ; et lorsque les anges seront assemblés en un coin de l'autel pour adorer le corps de Jésus-Christ, je serai à l'autre coin pour faire que le ministre de l'autel, ou plutôt le mien, le forme pour de l'argent. » Et cependant cette simonie, que ce pieux théologien condamne si fortement, ne consiste que dans la *cupidité*, qui fait que, dans l'administration des choses spirituelles, on met sa fin principale dans l'utilité temporelle qui en revient. Et c'est ce qui lui fait dire généralement, c. 25, « que les ministères saints, qu'il appelle les ouvrages de la droite, étant exercés par l'amour de l'argent, forment la simonie : *Opus dexteroe operatum causa pecuniæ acquirendæ, parit simoniam*. » Qu'aurait-il donc dit, s'il avait ouï parler de cette horrible maxime des casuistes que vous défendez : « Qu'il est permis à un prêtre de renoncer pour un peu d'argent à tout le fruit spirituel qu'il peut prétendre du sacrifice ? » Vous voyez donc, monsieur, que, si c'est là tout ce que vous avez à dire pour la défense de Tannerus, vous ne ferez que le rendre coupable d'une plus grande impiété. Mais vous ne prouverez pas encore par là qu'il y ait, selon lui, simonie de droit positif à recevoir de l'argent comme motif pour donner des bénéfices. Car remarquez, s'il vous plaît, qu'il ne dit pas simplement que c'est une simonie de donner un bien spirituel pour un temporel comme motif, et non comme prix : mais qu'il y ajoute une alternative, en disant que c'est « ou une simonie de droit positif, ou une simonie présumée. » Or une simonie présumée n'est pas une simonie devant Dieu ; elle ne mérite aucune peine dans le tribunal de la conscience. Et ainsi dire, comme fait Tannerus, que c'est une simonie de droit positif, ou une simonie présumée, c'est dire en effet que c'est une simonie, ou que ce n'en est pas une. Voilà à quoi se réduit l'exception de Tannerus, que l'auteur des lettres n'a pas dû rapporter dans sa sixième lettre ; parce que, ne citant aucunes paroles de ce jésuite, il y dit simplement qu'il est de l'avis de Valentia ; mais il la rapporte, et il y répond expressément dans sa douzième, quoique vous l'accusiez faussement de l'avoir dissimulée.

Ça été pour éviter l'embarras de toutes ces distinctions que l'auteur des lettres avait demandé aux jésuites « si c'était simonie en conscience, selon leurs auteurs, de donner un bénéfice de quatre mille livres de rente en recevant dix mille francs comme motif, et non comme prix. » Il les a pressés sur cela de lui donner

réponse précise sans parler de droit positif, c'est-à-dire, sans se servir de ces termes que le monde n'entend pas, et non pas sans y avoir égard, comme vous l'avez pris contre toutes les lois de la grammaire. Vous y avez donc voulu satisfaire, et vous répondez, en un mot, qu'en ôtant le droit positif, il n'y aurait point de simonie, comme il n'y aurait point de péché à n'entendre point la messe un jour de fête, « si l'Église ne l'avait point commandé ; » c'est-à-dire que ce n'est une simonie que parce que l'Église l'a voulu, et que sans ses lois positives ce serait une action indifférente. Sur quoi j'ai à vous repartir.

Premièrement, que vous répondez fort mal à la question qu'on a faite. L'auteur des lettres demandait s'il y avait simonie, *selon les auteurs jésuites qu'il avait cités*, et vous nous dites de vous-même qu'il n'y a que simonie de droit positif. Il n'est pas question de savoir votre opinion, elle n'a pas d'autorité. Prétendez-vous être un docteur grave ? Cela serait fort disputable. Il s'agit de Valentia, Tanneras, Sanchez, Escobar, Érade Bille, qui sont indubitablement graves. C'est selon leur sentiment qu'il faut répondre. L'auteur des lettres prétend que vous ne sauriez dire, selon tous ces jésuites, qu'il y ait en cela simonie en conscience. Pour Valentia, Sanchez, Escobar et les autres, vous le quittez. Vous le disputez un peu sur Tannerus ; mais vous avez vu que c'était sans fondement : de sorte qu'après tout il demeure constant que la Société enseigne qu'on peut, sans simonie, en conscience, donner un bien spirituel pour un temporel, pourvu, que le temporel n'en soit que le motif principal, et non pas le prix. C'est tout ce qu'on demandait.

Et en second lieu, je vous soutiens que votre réponse contient une impiété horrible. Quoi, monsieur ! vous osez dire que, sans les lois de l'Église, il n'y aurait point de simonie de donner de l'argent, avec ce détour d'intention, pour entrer dans les charges de l'Église : qu'avant les canons qu'elle a faits de la simonie, l'argent était un moyen permis pour y parvenir, pourvu qu'on ne le donnât pas comme prix, et qu'ainsi saint Pierre fut téméraire de condamner si fortement Simon le magicien, puisqu'il ne paraissait point qu'il lui offrît de l'argent plutôt comme prix que comme motif !

A quelle école nous renvoyez-vous pour y apprendre cette doctrine ? Ce n'est pas à celle de Jésus-Christ, qui a toujours ordonné à ses disciples de donner gratuitement ce qu'ils avaient reçu gratuitement ; et qui exclut par ce mot, comme remarque Pierre Le Chantre, *in verb. abb. c. 36*, « toute attente de présents ou services, soit avec pacte, soit sans pacte ; parce que Dieu voit dans le cœur. » Ce n'est pas à l'école de l'Église, qui traite non-seulement de criminels, mais d'hérétiques, tous ceux qui emploient de l'argent pour obtenir les ministères ecclésiastiques, et qui appelle

ce trafic, de quelque artifice qu'on le pallie, non un violement d'une de ses lois positives, mais une hérésie, *simoniacam hæresim*.

Cette école donc en laquelle on apprend toutes ces maximes, ou que ce n'est qu'une simonie de droit positif, ou que ce n'en est qu'une présumée, ou qu'il n'y a même aucun péché à donner de l'argent pour un bénéfice comme motif, et non comme prix, ne peut être que celle de Giézi et de Simon le magicien. C'est dans cette école où ces deux premiers trafiqueurs des choses saintes, qui sont exécrables partout ailleurs, doivent être tenus pour innocents ; et où, laissant à la cupidité ce qu'elle désire, et ce qui la fait agir, on lui enseigne à éluder la loi de Dieu par le changement d'un terme qui ne change point les choses. Mais que les disciples de cette école écoutent de quelle sorte le grand pape Innocent III, dans sa lettre à l'archevêque de Cantorbéry, de l'an 1199, a foudroyé toutes les damnables subtilités de ceux « qui, étant aveuglés par le désir du gain, prétendent pallier la simonie sous un nom honnête : *simoniam sub honesto nomine palliant*. Comme si ce changement de nom pouvait faire changer et la nature du crime et la peine qui lui est due. Mais on ne se moque point de Dieu (ajoute ce pape) ; et quand ces sectateurs de Simon pourraient éviter en cette vie la punition qu'ils méritent, ils n'éviteront point en l'autre le supplice éternel que Dieu leur réserve. Car l'honnêteté du nom n'est pas capable de pallier la malice de ce péché, ni le déguisement d'une parole empêcher qu'on n'en soit coupable : *Cum nec nominis criminis malitiam palliabit, nec vox poterit abolere reatum*. »

Le dernier point, monsieur, est sur le Sujet des banqueroutes. Sur quoi j'admire votre hardiesse. Les jésuites, que vous défendez, avaient rejeté la question d'Escobar sur Lessius très mal à propos ; car l'auteur des lettres n'avait cité Lessius que sur la foi d'Escobar, et n'avait attribué qu'à Escobar seul ce dernier point dont ils se plaignent, savoir que les banqueroutiers peuvent retenir de leurs biens pour vivre honnêtement, *quoique ces biens eussent été gagnés par des injustices et des crimes connus de tout le monde*. C'est aussi sur le sujet du seul Escobar qu'il les a pressés, ou de désavouer publiquement cette maxime, ou de déclarer qu'ils la soutiennent ; et en ce cas, il les renvoie au parlement. C'était à cela qu'il fallait répondre, et non pas dire simplement que Lessius, dont il ne s'agit pas, n'est pas de l'avis d'Escobar, duquel seul il s'agit. Pensez-vous donc qu'il n'y ait qu'à détourner les questions pour les résoudre ? Ne le prétendez pas, monsieur. Vous répondrez sur Escobar avant qu'on parle de Lessius. Ce n'est pas que je refuse de le faire. Et je vous promets de vous expliquer bien nettement la doctrine de Lessius sur la banqueroute, dont je m'assure que le parlement ne sera pas moins choqué que la Sorbonne. Je vous

tiendrai parole avec l'aide de Dieu, mais ce sera après que vous aurez répondu au point contesté touchant Escobar. Vous satisferez à cela précisément, avant que d'entreprendre de nouvelles questions. Escobar est le premier en date ; il passera devant, malgré vos fuites. Assurez-vous qu'après cela Lessius le suivra de près.

Treizième lettre

Que la doctrine de Lessius sur l'homicide est la même que celle de Victoria.

*Combien il est facile de passer ? de la spéculation à la pratique.
Pourquoi les jésuites se sont servis de cette vaine distinction, et
combien elle est inutile pour les justifier.*

Du 30 septembre 1656,

MES RÉVÉRENDIS PÈRES ,

Je viens de voir votre dernier écrit, où vous continuez vos impostures jusqu'à la vingtième, en déclarant que vous finissez par là cette sorte d'accusation, qui faisait votre première partie, pour en venir à la seconde, où vous devez prendre une nouvelle manière de vous défendre, en montrant qu'il y a bien d'autres casuistes que les vôtres qui sont dans le relâchement, aussi bien que vous. Je vois donc maintenant mes pères, à combien d'impostures j'ai à répondre : et puisque la quatrième où nous en sommes demeurés est sur le sujet de l'homicide, il sera à propos, en y répondant, de satisfaire en même temps aux 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18^e, qui sont sur le même sujet.

Je justifierai donc, dans cette lettre, la vérité de mes citations contre les faussetés que vous m'imposez. Mais parce que vous avez osé avancer dans vos écrits, « que les sentiments de vos auteurs sur le meurtre sont conformes aux décisions des papes et des lois ecclésiastiques, » vous m'obligerez à détruire, dans ma lettre suivante, une proposition si téméraire et si injurieuse à l'Église. Il importe de faire voir qu'elle est exempte de vos corruptions, afin que les hérétiques ne puissent pas se prévaloir de vos égarements pour en tirer des conséquences qui la déshonorent. Et ainsi, en voyant d'une part vos pernicieuses maximes, et de l'autre les canons de l'Église qui les ont toujours condamnées, on trouvera tout ensemble, et ce qu'on doit éviter, et ce qu'on doit suivre.

Votre quatrième imposture est sur une maxime touchant le

meurtre, que vous prétendez que j'ai faussement attribuée à Lessius. C'est celle-ci : « Celui qui a reçu un soufflet peut poursuivre à l'heure même son ennemi, et même à coups d'épée, non pas pour se venger, mais pour réparer son honneur. » Sur quoi vous dites que cette opinion-là est du casuiste Victoria. Et ce n'est pas encore là le sujet de la dispute ; car il n'y a point de répugnance à dire qu'elle soit tout ensemble de Victoria et de Lessius, puisque Lessius dit lui-même qu'elle est aussi de Navarre et de votre père Henriquez, qui enseignent « que celui qui a reçu un soufflet peut à l'heure même poursuivre son homme, et lui donner autant de coups qu'il jugera nécessaire pour réparer son honneur. » Il est donc seulement question de savoir si Lessius est du sentiment de ces auteurs, aussi-bien que son confrère. Et c'est pourquoi vous ajoutez : « Que Lessius ne rapporte cette opinion que pour la réfuter ; et qu'ainsi je lui attribue un sentiment qu'il n'allègue que pour le combattre, qui est l'action du monde la plus lâche et la plus hopteuse à un écrivain. » Or je soutiens, mes pères, qu'il ne la rapporte que pour la suivre. C'est une question de fait qu'il sera bien facile de décider ; Voyons donc comment vous prouvez ce que vous dites, et vous verrez ensuite comment je prouve ce que je dis.

Pour montrer que Lessius n'est pas de ce sentiment, vous dites qu'il en condamne la pratique ; et pour prouver cela, vous rapportez un de ses passages, Liv. II, c. 9, n. 82, où il dit ces mots : « J'en condamne la pratique. » Je demeure d'accord que, si on cherche ces paroles dans Lessius, au nombre 82, où vous les citez, on les y trouvera. Mais que dira-t-on, mes pères, quand on verra en même temps qu'il traite en cet endroit d'une question toute différente de celle dont nous parlons, et que l'opinion, dont il dit en ce lieu-là qu'il en condamne la pratique, n'est en aucune sorte celle dont il s'agit ici, mais une autre toute séparée ? Cependant il ne faut, pour en être éclairci, qu'ouvrir le livre même où vous renvoyez ; car on y trouvera toute la suite de son discours en cette manière.

Il traite la question, « savoir si on peut tuer pour un soufflet, » au n. 79, et il la finit au nombre 80, sans qu'il y ait en tout cela un seul mot de condamnation. Cette question étant terminée, il en commence une nouvelle en l'art. 81, « savoir si on peut tuer pour des médisances. » Et c'est sur celle-là qu'il dit, au n. 82, ces paroles que vous avez citées : « J'en condamne la pratique. »

N'est-ce donc pas une chose honteuse, mes pères, que vous osiez produire ces paroles, pour faire croire que Lessius condamne l'opinion qu'on peut tuer pour un soufflet, et que, n'en ayant rapporté en tout que cette seule preuve, vous triomphiez là-dessus, en disant, comme vous faites : « Plusieurs personnes d'honneur dans Paris ont déjà reconnu cette insigne fausseté par la lecture de

Lessius, et ont appris par là quelle créance on doit avoir à ce calomniateur ? » Quoi ! mes pères, est-ce ainsi que vous abusez de la créance que ces personnes d'honneur ont en vous ? Pour leur faire entendre que Lessius n'est pas d'un sentiment, vous leur ouvrez son livre en un endroit où il en condamne un autre ; et comme ces personnes n'entrent pas en défiance de votre bonne foi, et ne pensent pas à examiner s'il s'agit en ce lieu-là de la question contestée, vous trompez ainsi leur crédulité. Je m'assure, mes pères, que, pour vous garantir d'un si honteux mensonge, vous avez eu recours à votre doctrine des équivoques, et que, lisant ce passage *tout haut*, vous disiez *tout bas* qu'il s'y agissait d'une autre matière.

Mais je ne sais si cette raison, qui suffit bien pour satisfaire votre conscience, suffira pour satisfaire la juste plainte que vous feront ces gens d'honneur quand ils verront que vous les avez joués de cette sorte.

Empêchez-les donc bien, mes pères, de voir mes lettres, puisque c'est le seul moyen qui vous reste pour conserver encore quelque temps votre crédit. Je n'en use pas ainsi des vôtres ; j'en envoie à tous mes amis ; je souhaite que tout le monde les voie ; et je crois que nous avons tous raison. Car enfin, après avoir publié cette quatrième imposture avec tant d'éclat, vous voilà décriés, si on vient à savoir que vous y avez supposé un passage pour un autre. On jugera facilement que si vous eussiez trouvé ce que vous demandiez au lieu même où Lessius traite cette matière, vous ne l'eussiez pas été chercher ailleurs ; et que vous n'y avez eu recours que parce que vous n'y voyiez rien qui fût favorable à votre dessein. Vous vouliez faire trouver dans Lessius ce que vous dites dans votre Imposture, p. 10, lig. 12, « Qu'il n'accorde pas que cette opinion soit probable dans la spéculation ; » et Lessius dit expressément en sa conclusion, n. 80 : « Cette opinion, qu'on peut tuer pour un soufflet reçu, est probable dans la spéculation. » N'est-ce pas là mot à mot le contraire de votre discours ? Et qui peut assez admirer avec quelle hardiesse vous produisez en propres termes le contraire d'une vérité de fait ? de sorte qu'au lieu que vous concluiez, de votre passage supposé, que Lessius n'était pas de ce sentiment, il se conclut fort bien, de son véritable passage, qu'il est de ce même sentiment.

Vous vouliez encore faire dire à Lessius, « qu'il en condamne la pratique. » Et comme je l'ai déjà dit, il ne se trouve pas une seule parole de condamnation en ce lieu-là ; mais il parle ainsi : « Il semble qu'on n'en doit pas facilement permettre la pratique : *in praxi videtur* FACILE PERMITTEDNA. » Est-ce là, mes pères, le langage d'un homme qui *condamne* une maxime ? Diriez-vous qu'il ne faut

pas *permettre facilement*, dans la pratique, les adultères ou les incestes ? Ne doit-on pas conclure au contraire que, puisque Lessius ne dit autre chose, sinon que la pratique n'en doit pas être facilement permise, son sentiment est que cette pratique peut être quelquefois permise, quoique rarement ? Et comme s'il eût voulu apprendre à tout le monde quand ou la doit permettre, et ôter aux personnes offensées les scrupules qui les pourraient troubler mal à propos, ne sachant en quelles occasions il leur est permis de tuer dans la pratique, il a eu soin de leur marquer ce qu'ils doivent éviter pour pratiquer cette doctrine en conscience. Écoutez-le, mes pères. « Il semble, dit-il, qu'on ne doit pas le permettre facilement, A CAUSE du danger qu'il y a qu'on agisse en cela par haine ou par vengeance, ou avec excès, ou que cela ne causât trop de meurtres. » De sorte qu'il est clair que ce meurtre restera tout-à-fait permis dans la pratique, selon Lessius, si on évite ces inconvénients, c'est-à-dire si l'on peut agir sans haine, sans vengeance, et dans des circonstances qui n'attirent pas beaucoup de meurtres. En voulez-vous un exemple, mes pères ? En voici un assez nouveau ; c'est celui du soufflet de Compiègne. Car vous avouerez que celui qui l'a reçu a témoigné, par la manière dont il s'est conduit, qu'il était assez maître des mouvements de haine et de vengeance. Il ne lui restait donc qu'à éviter un trop grand nombre de meurtres ; et vous savez, mes pères, qu'il est si rare que des jésuites donnent des soufflets aux officiers de la maison du roi, qu'il n'y avait pas à craindre qu'un meurtre en cette occasion en eût tiré beaucoup d'autres en conséquence. Et ainsi vous ne sauriez nier que ce jésuite ne fût tuable en sûreté de conscience, et que l'offensé ne pût en cette rencontre pratiquer envers lui la doctrine de Lessius. Et peut-être, mes pères, qu'il l'eût fait, s'il eût été instruit dans votre école, et s'il eût appris d'Escobar « qu'un homme qui a reçu un soufflet est réputé sans honneur jusqu'à ce qu'il ait tué celui qui le lui a donné. » Mais vous avez sujet de croire que les instructions fort contraires qu'il a reçues d'un curé que vous n'aimez pas trop n'ont pas peu contribué en cette occasion à sauver la vie à un jésuite.

Ne nous parlez donc plus de ces inconvénients qu'on peut éviter en tant de rencontres, et hors lesquels le meurtre est permis, selon Lessius, dans la pratique même. C'est ce qu'ont bien reconnu vos auteurs, cités par Escobar dans la *Pratique de l'homicide selon votre Société*, tr. I, ex. 7, n. 48. « Est-il permis, dit-il, de tuer celui qui a donné un soufflet ? Lessius dit que cela est permis dans la spéculation, mais qu'on ne le doit pas conseiller dans la pratique, *non consulendum in praxi*, à cause du danger de la haine ou des meurtres nuisibles à l'état qui en pourraient arriver. Mais LES

AUTRES ONT JUGÉ, QU'EN ÉVITANT CES INCONVÉNIENTS, CELA EST PERMIS ET SUR DANS LA PRATIQUE : *in praxi probabilem et tutam judicârunt Henriquez, etc.* » Voilà comment les opinions s'élèvent peu à peu jusqu'au comble de la probabilité. Car vous y avez porté celle-ci, en la permettant enfin sans aucune distinction de spéculation ni de pratique, en ces termes : « Il est permis, lorsqu'on a reçu un soufflet, de donner incontinent un coup d'épée, non pas pour se venger, mais pour conserver son honneur. » C'est ce qu'ont enseigné vos pères à Caen, en 1644, dans leurs écrits publics, que l'université produisit au parlement, lorsqu'elle y présenta sa troisième requête contre votre doctrine de l'homicide, comme il se voit en la page 339 du livre qu'elle en fit alors imprimer.

Remarquez donc, mes pères, que vos propres auteurs ruinent d'eux-mêmes cette vaine distinction de spéculation et de pratique, que l'Université avait traitée de ridicule, et dont l'invention est un secret de votre politique qu'il est bon de faire entendre. Car, outre que l'intelligence en est nécessaire pour les quinze, seize, dix-sept et dix-huitième impostures, il est toujours à propos de découvrir peu à peu les principes de cette politique mystérieuse.

Quand vous avez entrepris de décider les cas de conscience d'une manière favorable et accommodante, vous en avez trouvé où la religion seule était intéressée, comme les questions de la contrition, de la pénitence, de l'amour de Dieu, et de toutes celles qui ne touchent que l'intérieur des consciences. Mais vous en avez trouvé d'autres où l'état a intérêt aussi-bien que la religion, comme sont celles de l'usure, des banqueroutes, de l'homicide, et autres semblables ; et c'est une chose bien sensible à ceux qui ont un véritable amour pour l'Église, de voir qu'en une infinité d'occasions où vous n'avez eu que la religion à combattre, vous en avez renversé les lois sans réserve, sans distinction et sans crainte, comme il se voit dans vos opinions si hardies contre la pénitence et l'amour de Dieu ; parce que vous saviez que ce n'est pas ici le lieu où Dieu exerce visiblement sa justice. Mais dans celles où l'état est intéressé aussi-bien que la religion, l'appréhension que vous avez eue de la justice des hommes vous a fait partager vos décisions, et former deux questions sur ces matières : l'une que vous appelez *de spéculation*, dans laquelle, en considérant ces crimes en eux-mêmes, sans regarder à l'intérêt de l'état, mais seulement à la loi de Dieu qui les défend, vous les avez permis, sans hésiter, en renversant ainsi la loi de Dieu qui les condamne ; l'autre, que vous appelez *de pratique*, dans laquelle, en considérant le dommage que l'état en recevrait, et la présence des magistrats qui maintiennent la sûreté publique, vous n'approuvez pas toujours dans la pratique ces

meurtres et ces crimes que vous trouvez permis dans la spéculation, afin de vous mettre par là à couvert du côté des juges. C'est ainsi, par exemple, que, sur cette question, « s'il est permis de tuer pour des médisances, » vos auteurs, Filiutius, tr. 29, cap. 3, n. 52 ; Reginaldus, L. XXI, cap. 5, n. 63, et les autres répondent : « Cela est permis dans la spéculation, *ex probabili opinione licet* ; mais je n'en approuve pas la pratique, à cause du grand nombre de meurtres qui en arriveraient et feraient tort à l'état, si on tuait tous les médisants ; et qu'ainsi on serait puni en justice en tuant pour ce sujet. » Voilà de quelle sorte vos opinions commencent à paraître sous cette distinction, par le moyen de laquelle vous ne ruinez que la religion, sans blesser encore sensiblement l'état. Par là vous croyez être en assurance. Car vous vous imaginez que le crédit que vous avez dans l'Église empêchera qu'on ne punisse vos attentats contre la vérité ; et que les précautions que vous apportez pour ne mettre pas facilement ces permissions en pratique, vous mettront à couvert de la part des magistrats, qui, n'étant pas juges des cas de conscience, n'ont proprement intérêt qu'à la pratique extérieure. Ainsi une opinion qui serait condamnée sous le nom de pratique se produit en sûreté sous le nom de spéculation. Mais cette base étant affermie, il n'est pas difficile d'y élever le reste de vos maximes. Il y avait une distance infinie entre la défense que Dieu a faite de tuer, et la permission spéculative que vos auteurs en ont donnée. Mais la distance est bien petite de cette permission à la pratique. Il ne reste seulement qu'à montrer que ce qui est permis dans la spéculative l'est bien aussi dans la pratique. On ne manquera pas de raisons pour cela. Vous en avez bien trouvé en des cas plus difficiles. Voulez-vous voir, mes pères, par où l'on y arrive ? suivez ce raisonnement d'Escobar, qui l'a décidé nettement dans le premier des six tomes de sa grande théologie morale, dont je vous ai parlé, où il est tout autrement éclairé que dans ce Recueil qu'il avait fait de vos vingt-quatre vieillards ; car, au lieu qu'il avait pensé en ce temps-là qu'il pouvait y avoir des opinions probables dans la spéculation qui ne fussent pas sûres dans la pratique, il a connu le contraire depuis, et l'a fort bien établi dans ce dernier ouvrage : tant la doctrine de la probabilité en général reçoit d'accroissement par le temps, aussi-bien que chaque opinion probable en particulier. Écoutez-le donc *in proeloq.* c. 3, n. 15. « Je ne vois pas, dit-il, comment il se pourrait faire que ce qui paraît permis dans la spéculation ne le fût pas dans la pratique ; puisque ce qu'on peut faire dans la pratique dépend de ce qu'on trouve permis dans la spéculation, et que ces choses ne diffèrent l'une de l'autre que comme l'effet de la cause. Car la spéculation est ce qui détermine à l'action. D'où il s'ensuit qu'on peut en sûreté DE CONSCIENCE

SUIVRE DANS LA PRATIQUE LES OPINIONS PROBABLES
DANS LA SPÉCULATION, et même avec plus de sûreté que celles
qu'on n'a pas si bien examinées spéculativement. »

En vérité, mes pères, votre Escobar raisonne assez bien
quelquefois. Et en effet, il y a tant de liaison entre la spéculation et
la pratique, que, quand l'une a pris racine, vous ne faites plus
difficulté de permettre l'autre sans déguisement. C'est ce qu'on a vu
dans la permission de tuer pour un soufflet, qui, de la simple
spéculation, a été portée hardiment par Lessius à une pratique
qu'on ne doit pas facilement accorder, et de là par Escobar à une
pratique facile ; d'où vos pères de Caen l'ont conduite à une
permission pleine, sans distinction de théorie et de pratique, comme
vous l'avez déjà vu.

C'est ainsi que vous faites croître peu à peu vos opinions. Si
elles paraissent tout à coup dans leur dernier excès, elles
causeraient de l'horreur ; mais ce progrès lent et insensible y
accoutume doucement les hommes, et en ôte le scandale. Et par ce
moyen la permission de tuer, si odieuse à l'état et à l'Église,
s'introduit premièrement dans l'Église, et ensuite de l'Église dans
l'état.

On a vu un semblable succès de l'opinion de tuer pour des
médisances. Car elle est aujourd'hui arrivée à une permission
pareille sans aucune distinction. Je ne m'arrêtera pas à vous en
rapporter les passages de vos pères, si cela n'était nécessaire pour
confondre l'assurance que vous avez eue de dire deux fois dans
votre quinzième imposture, p. 26 et 30, « qu'il n'y a pas un jésuite
qui permette de tuer pour des médisances. » Quand vous dites cela,
mes pères, vous devriez empêcher que je ne le visse, puisqu'il
m'est si facile d'y répondre. Car, outre que vos pères Reginaldus,
Filiutius, etc., l'ont permis dans la spéculation, comme je l'ai déjà dit,
et que de là le principe d'Escobar nous mène sûrement à la
pratique, j'ai à vous dire de plus que vous avez plusieurs auteurs qui
l'ont permis en mots propres, et entre autres le père Héreau dans
ses leçons publiques, ensuite desquelles le roi le fit mettre en arrêt
en votre maison, pour avoir enseigné, outre plusieurs erreurs, « que
quand celui qui nous décrie devant des gens d'honneur, continue
après l'avoir averti de cesser, il nous est permis de le tuer ; non pas
véritablement en public, de peur de scandale, mais en cachette, sed
clam. »

Je vous ai déjà parlé du père Lamy, et vous n'ignorez pas que
sa doctrine sur ce sujet a été censurée en 1649 par l'université de
Louvain. Et néanmoins il n'y a pas encore deux mois que votre père
Des Bois a soutenu à Rouen cette doctrine censurée du père Lamy,
et a enseigné « qu'il est permis à un religieux de défendre l'honneur

qu'il a acquis par sa vertu, même en tuant celui qui attaque sa réputation, etiam cum morte invasoris. » Ce qui a causé un tel scandale en cette ville-là, que tous les curés se sont unis pour lui faire imposer silence, et l'obliger à rétracter sa doctrine par les voies canoniques. L'affaire en est à l'officialité.

Que voulez-vous donc dire, mes pères ? Comment entreprenez-vous de soutenir après cela qu'aucun jésuite n'est d'avis qu'on puisse tuer pour des médisances ? » Et fallait-il autre chose pour vous en convaincre que les opinions mêmes de vos pères que vous rapportez, puisqu'ils ne défendent pas spéculativement de tuer, mais seulement dans la pratique, « à cause du mal qui en arriverait à l'état ? » Car je vous demande sur cela, mes pères, s'il s'agit dans nos disputes d'autre chose, sinon d'examiner si vous avez renversé la loi de Dieu qui défend l'homicide. Il n'est pas question de savoir si vous avez blessé l'état, mais la religion. A quoi sert-il donc, dans ce genre de dispute, de montrer que vous avez épargné l'état, quand vous faites voir en même temps que vous avez détruit la religion, en disant, comme vous faites, p. 28, L. III, que le sens de Reginaldus sur la question de tuer pour des médisances, est qu'un particulier a droit d'user de cette sorte de défense, la « considérant simplement en elle-même ? » Je n'en veux pas davantage que cet aveu pour vous confondre. « Un particulier, dites-vous, a droit d'user de cette défense, » c'est-à-dire, de tuer pour des médisances, « en considérant la chose en elle-même ; » et par conséquent, mes pères, la loi de Dieu qui défend de tuer est ruinée par cette décision.

Et il ne sert de rien de dire ensuite, comme vous faites, « que cela est illégitime et criminel, même selon la loi de Dieu, à raison des meurtres et des désordres qui en arriveraient dans l'état, parce qu'on est obligé, selon Dieu, d'avoir égard au bien de l'état. » C'est sortir de la question. Car, mes pères, il y a deux lois à observer : l'une qui défend de tuer, l'autre qui défend de nuire à l'état. Reginaldus n'a pas peut-être violé la loi qui défend de nuire à l'état, mais il a violé certainement celle qui défend de tuer. Or, il ne s'agit ici que de celle-là seule. Outre que vos autres pères, qui ont permis ces meurtres dans la pratique, ont ruiné l'une aussi-bien que l'autre. Mais allons plus avant, mes pères. Nous voyons bien que vous défendez quelquefois de nuire à l'état, et vous dites que votre dessein en cela est d'observer la loi de Dieu qui oblige à le maintenir. Cela peut être véritable, quoiqu'il ne soit pas certain ; puisque vous pourriez faire la même chose par la seule crainte des juges. Examinons donc, je vous prie, de quel principe part ce mouvement.

N'est-il pas vrai, mes pères, que si vous regardiez véritablement Dieu, et que l'observation de sa loi fût le premier et principal objet de

vosre pensée, ce respect régnerait uniformément dans toutes vos décisions importantes, et vous engagerait à prendre dans toutes ces occasions l'intérêt de la religion ? Mais si l'on voit au contraire que vous violez en tant de rencontres les ordres les plus saints que Dieu ait imposés aux hommes, quand il n'y a que sa loi à combattre ; et que, dans les occasions mêmes dont il s'agit, vous anéantissez la loi de Dieu, qui défend ces actions comme criminelles en elles-mêmes, et ne témoignez craindre de les approuver dans la pratique que par la crainte des juges, ne nous donnez-vous pas sujet de juger que ce n'est point Dieu que vous considérez dans cette crainte ; et que, si en apparence vous maintenez sa loi en ce qui regarde l'obligation de ne pas nuire à l'état, ce n'est pas pour sa loi même, mais pour arriver à vos fins ; comme ont toujours fait les moins religieux politiques ?

Quoi, mes pères ! vous nous direz qu'en ne regardant que la loi de Dieu qui défend l'homicide, on a droit de tuer pour des médisances ? Et après avoir ainsi violé la loi éternelle de Dieu, vous croirez lever le scandale que vous avez causé, et nous persuader de votre respect envers lui en ajoutant que vous en défendez la pratique pour des considérations d'état, et par la crainte des juges ? N'est-ce pas au contraire exciter un scandale nouveau ? non pas par le respect que vous témoignez en cela pour les juges ; car ce n'est pas cela que je vous reproche, et vous vous jouez ridiculement là-dessus, page 29. Je ne vous reproche pas de craindre les juges, mais de ne craindre que les juges. C'est cela que je blâme ; parce que c'est faire Dieu moins ennemi des crimes que les hommes. Si vous disiez qu'on peut tuer un médisant selon les hommes, mais non pas selon Dieu, cela serait moins insupportable ; mais quand vous prétendez que ce qui est trop criminel pour être souffert par les hommes soit innocent et juste aux yeux de Dieu qui est la justice même, que faites-vous autre chose, sinon montrer à tout le monde que, par cet horrible renversement si contraire à l'esprit des saints, vous êtes hardis contre Dieu, et timides envers les hommes ? Si vous aviez voulu condamner sincèrement ces homicides, vous auriez laissé subsister l'ordre de Dieu qui les défend ; et si vous aviez osé permettre d'abord ces homicides, vous les auriez permis ouvertement, malgré les lois de Dieu et des hommes. Mais, comme vous avez voulu les permettre insensiblement, et surprendre les magistrats qui veillent à la sûreté publique, vous avez agi finement en séparant vos maximes, et proposant d'un côté « qu'il est permis, dans la spéculative, de tuer pour des médisances » (car on vous laisse examiner les choses dans la spéculation), et produisant d'un autre côté cette maxime détachée, « que ce qui est permis dans la spéculation l'est bien aussi dans la pratique. » Car quel intérêt l'état

semble-t-il avoir dans cette proposition générale et métaphysique ? Et ainsi, ces deux principes peu suspects étant reçus séparément, la vigilance des magistrats est trompée ; puisqu'il ne faut plus que rassembler ces maximes pour en tirer cette conclusion où vous tendez, qu'on peut donc tuer dans la pratique pour de simples médisances.

Car c'est encore ici, mes pères, une des plus subtiles adresses de votre politique, de séparer dans vos écrits les maximes que vous assemblez dans vos avis. C'est ainsi que vous avez établi à part votre doctrine de la probabilité, que j'ai souvent expliquée. Et ce principe général étant affermi, vous avancez séparément des choses qui, pouvant être innocentes d'elles-mêmes, deviennent horribles étant jointes à ce pernicieux principe. J'en donnerai pour exemple ce que vous avez dit page 11, dans vos impostures, et à quoi il faut que je réponde : « Que plusieurs théologiens célèbres sont d'avis qu'on peut tuer pour un soufflet reçu. » Il est certain, mes pères, que, si une personne qui ne tient point la probabilité avait dit cela, il n'y aurait rien à reprendre, puisqu'on ne ferait alors qu'un simple récit qui n'aurait aucune conséquence.

Mais vous, mes pères, et tous ceux qui tiennent cette dangereuse doctrine : « Que tout ce qu'approuvent des auteurs célèbres, est probable et sûr en conscience, » quand vous ajoutez à cela, « que plusieurs auteurs célèbres sont d'avis qu'on peut tuer pour un soufflet, » qu'est-ce faire autre chose, sinon de mettre à tous les chrétiens le poignard à la main pour tuer ceux qui les auront offensés, en leur déclarant qu'ils le peuvent faire en sûreté de conscience, parce qu'ils suivront en cela l'avis de tant d'auteurs graves ?

Quel horrible langage qui, en disant que des auteurs tiennent une opinion damnable, est en même temps une décision en faveur de cette opinion damnable, et qui autorise en conscience tout ce qu'il ne fait que rapporter ! On l'entend, mes pères, ce langage de votre école. Et c'est une chose étonnante que vous ayez le front de le parler si haut, puisqu'il marque votre sentiment si à découvert, et vous convainc de tenir pour sûre en conscience cette opinion, « qu'on peut tuer pour un soufflet, » aussitôt que vous nous avez dit que plusieurs auteurs célèbres la soutiennent.

Vous ne pouvez vous en défendre, mes pères, non plus que vous prévaloir des passages de Vasquez et de Suarez que vous m'opposez, où ils condamnent ces meurtres que leurs confrères approuvent. Ces témoignages, séparés du reste de votre doctrine, pourraient éblouir ceux qui ne l'entendent pas assez. Mais il faut joindre ensemble vos principes et vos maximes. Vous dites donc ici que Vasquez ne souffre point les meurtres. Mais que dites-vous

d'un autre côté, mes pères ? « Que la probabilité d'un sentiment n'empêche pas la probabilité du sentiment et contraire. » Et en un autre lieu, « qu'il est permis de suivre l'opinion la moins probable et la moins sûre, en quittant l'opinion la plus probable et la plus sûre. » Que s'ensuit-il de tout cela ensemble, sinon que nous avons Une entière liberté de conscience pour suivre celui qui nous plaira de tous ces avis opposés ? Que devient donc, mes pères, le fruit que vous espériez de toutes ces citations ? Il disparaît, puisqu'il ne faut, pour votre condamnation, que rassembler ces maximes que vous séparez pour votre justification. Pourquoi produisez-vous donc ces passages de vos auteurs que je n'ai point cités, pour excuser ceux que j'ai cités, puisqu'ils n'ont rien de commun ? Quel droit cela vous donne-t-il de m'appeler *imposteur* ? Ai-je dit que tous vos pères sont dans un même dérèglement ? Et n'ai-je pas fait voir au contraire que votre principal intérêt est d'en avoir de tous avis pour servir à tous vos besoins ? A ceux qui voudront tuer on présentera Lessius ; à ceux qui ne voudront pas tuer on produira Vasquez, afin que personne ne sorte malcontent, et sans avoir pour soi un auteur grave. Lessius parlera en païen de l'homicide, et peut-être en chrétien de l'aumône : Vasquez parlera en païen de l'aumône, et en chrétien de l'homicide. Mais par le moyen de la probabilité que Vasquez et Lessius tiennent, et qui rend toutes vos opinions communes, ils se prêteront leurs sentiments les uns aux autres, et seront obligés d'absoudre ceux qui auront agi selon les opinions que chacun d'eux condamne. C'est donc cette variété qui vous confond davantage. L'uniformité serait plus supportable : et il n'y a rien de plus contraire aux ordres exprès de saint Ignace et de vos premiers généraux que ce mélange confus de toutes sortes d'opinions. Je vous en parlerai peut-être quelque jour, mes pères : et on sera surpris de voir combien vous êtes déçus du premier esprit de votre institut, et que vos propres généraux ont prévu que le dérèglement de votre doctrine dans la morale pourrait être funeste non-seulement à votre Société, mais encore à l'Église universelle.

Je vous dirai cependant que vous ne pouvez tirer aucun avantage de l'opinion de Vasquez. Ce serait une chose étrange, si, entre tant de jésuites qui ont écrit, il n'y en avait pas un ou deux qui eussent dit ce que tous les chrétiens confessent. Il n'y a point de gloire à soutenir qu'on ne peut pas tuer pour un soufflet, selon l'Évangile ; mais il y a une horrible honte à le nier. De sorte que cela vous justifie si peu, qu'il n'y a rien qui vous accable davantage ; puisque ayant eu parmi vous des docteurs qui vous ont dit la vérité, vous n'êtes pas demeurés dans la vérité, et que vous avez mieux aimé les ténèbres que la lumière. Car vous avez, appris de Vasquez « que c'est une opinion païenne, et non pas chrétienne, de dire

qu'on puisse donner un coup de bâton à celui qui a donné un soufflet : que c'est ruiner le Décalogue et l'Évangile, de dire qu'on puisse tuer pour ce sujet, et que les plus scélérats d'entre les hommes le reconnaissent. » Et cependant vous avez souffert que, contre ces vérités connues, Lessius, Escobar et les autres aient décidé que toutes les défenses que Dieu a faites de l'homicide n'empêchent point qu'on ne puisse tuer pour un soufflet. A quoi sert-il donc maintenant de produire ce passage de Vasquez contre le sentiment de Lessius, sinon pour montrer que Lessius est un *païen et un scélérat*, selon Vasquez ? et c'est ce que je n'osais dire. Qu'en peut-on conclure, si ce n'est que Lessius *ruine le Décalogue et l'Évangile* ; qu'au dernier jour Vasquez condamnera Lessius sur ce point, comme Lessius condamnera Vasquez sur un autre, et que tous vos auteurs s'élèveront en jugement les uns contre les autres pour se condamner réciproquement dans leurs effroyables excès contre la loi de Jésus-Christ ?

Concluons donc, mes pères, que puisque votre probabilité rend les bons sentiments de quelques-uns de vos auteurs inutiles à l'Église, et utiles seulement à votre politique, ils ne servent qu'à nous montrer, par leur contrariété, la duplicité de votre cœur, que vous nous avez parfaitement découverte, en nous déclarant d'une part que Vasquez et Suarez sont contraires à l'homicide ; et de l'autre que plusieurs auteurs célèbres sont pour l'homicide : afin d'offrir deux chemins aux hommes, en détruisant la simplicité de l'esprit de Dieu, qui maudit ceux qui sont doubles de cœur, et qui se préparent deux voies, *væ duplici corde, et ingredienti duabus viis !* (Eccl. 2, 14.)

Quatorzième lettre

On réfute par les saints pères les maximes des jésuites sur l'homicide.

On répond en passant à quelques-unes de leurs calomnies, et on compare leur doctrine avec la forme qui s'observe dans les jugements criminels.

Du 23 octobre 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES ,

Si je n'avais qu'à répondre aux trois impostures qui restent sur l'homicide, je n'aurais pas besoin d'un long discours ; et vous les verrez ici réfutées en peu de mots : mais comme je trouve bien plus important de donner au monde de l'horreur de vos opinions sur ce sujet que de justifier la fidélité de mes citations, je serai obligé d'employer la plus grande partie de cette lettre à la réfutation de vos maximes, pour vous représenter combien vous êtes éloignés des sentiments de l'Église, et même de la nature. Les permissions de tuer que vous accordez en tant de rencontres font paraître qu'en cette matière vous avez tellement oublié la loi de Dieu, et tellement éteint les lumières naturelles, que vous avez besoin qu'on vous remette dans les principes les plus simples de la religion et du sens commun ; car qu'y a-t-il de plus naturel que ce sentiment ? « Qu'un particulier n'a pas droit sur la vie d'un autre. Nous en sommes tellement instruits de nous-mêmes, dit saint Chrysostôme, que, quand Dieu a établi le précepte de ne point tuer, il n'a pas ajouté que c'est à cause que l'homicide est un mal ; parce, dit ce père, que la loi suppose qu'on a déjà appris cette vérité de la nature. »

Aussi ce commandement a été imposé aux hommes dans tous les temps. L'Évangile a confirmé celui de la loi, et le Décalogue n'a fait que renouveler celui que les hommes avaient reçu de Dieu avant la loi, en la personne de Noé, dont tous les hommes devaient naître ; car dans ce renouvellement du monde, Dieu dit à ce patriarche : « Je demanderai compte aux hommes de la vie des

hommes, et au frère de la vie de son frère. Quiconque versera le sang humain, son sang sera répandu ; parce que l'homme est créé à l'image de Dieu. »

Cette défense générale ôte aux hommes tout pouvoir sur la vie des hommes ; et Dieu se l'est tellement réservé à lui seul, que, selon la vérité chrétienne, opposée en cela aux fausses maximes du paganisme, l'homme n'a pas même pouvoir sur sa propre vie. Mais parce qu'il a plu à sa providence de conserver les sociétés des hommes, et de punir les méchants qui les troublent, il a établi lui-même des lois pour ôter la vie aux criminels ; et ainsi ces meurtres, qui seraient des attentats punissables sans son ordre, deviennent des punitions louables par son ordre, hors duquel il n'y a rien que d'injuste. C'est ce que saint Augustin a représenté admirablement au Livre I de la Cité de Dieu, ch. 21 : « Dieu, dit-il, a fait lui-même quelques exceptions à cette défense générale de tuer, soit par les lois qu'il a établies pour faire mourir les criminels, soit par les ordres particuliers qu'il a donnés quelquefois pour faire mourir quelques personnes. Et quand on tue en ces cas-là, ce n'est pas l'homme qui tue, mais Dieu, dont l'homme n'est que l'instrument, comme une épée entre les mains de celui qui s'en sert. Mais si on excepte ces cas, quiconque tue se rend coupable d'homicide. »

Il est donc certain, mes pères, que Dieu seul a le droit d'ôter la vie, et que néanmoins, ayant établi des lois pour faire mourir les criminels, il a rendu les rois ou les républiques dépositaires de ce pouvoir ; et c'est ce que saint Paul nous apprend, lorsque, parlant du droit que les souverains ont de faire mourir les hommes, il le fait descendre du ciel en disant « que ce n'est pas en vain qu'ils portent l'épée, parce qu'ils sont ministres de Dieu pour exécuter ses vengeances contre les coupables. » *Rom.* 13, 14.

Mais comme c'est Dieu qui leur a donné ce droit, il les oblige à l'exercer ainsi qu'il le ferait lui-même, c'est-à-dire avec justice, selon cette parole de saint Paul au même lieu : « Les princes ne sont pas établis pour se rendre terribles aux bons, mais aux méchants. Qui veut n'avoir point sujet de redouter leur puissance n'a qu'à bien faire ; car ils sont ministres de Dieu pour le bien. » *Ibid.* 3. Et cette restriction rabaisse si peu leur puissance, qu'elle la relève au contraire beaucoup davantage ; parce que c'est la rendre semblable à celle de Dieu, qui est impuissant pour faire le mal, et tout-puissant pour faire le bien ; et que c'est la distinguer de celle des démons, qui sont impuissants pour le bien, et n'ont de puissance que pour le mal. Il y a seulement cette différence entre Dieu et les souverains, que Dieu étant la justice et la sagesse même, il peut faire mourir sur-le-champ qui il lui plaît, quand il lui plaît, et en la manière qu'il lui plaît ; car, outre qu'il est le maître souverain de la vie des hommes,

il est sans doute qu'il ne la leur ôte jamais ni sans cause, ni sans connaissance, puisqu'il est aussi incapable d'injustice que d'erreur. Mais les princes ne peuvent pas agir de la sorte, parce qu'ils sont tellement ministres de Dieu, qu'ils sont hommes néanmoins, et non pas dieux. Les mauvaises impressions les pourraient surprendre, les faux soupçons les pourraient aigrir, la passion les pourrait emporter ; et c'est ce qui les a engagés eux-mêmes à descendre dans les moyens humains, et à établir dans leurs états des juges auxquels ils ont communiqué ce pouvoir, afin que cette autorité que Dieu leur a donnée ne soit employée que pour la fin pour laquelle ils l'ont reçue.

Concevez donc, mes pères, que, pour être exempt d'homicide, il faut agir tout ensemble et par l'autorité de Dieu, et selon la justice de Dieu ; et que, si ces deux conditions ne sont jointes, on pèche, soit en tuant avec son autorité, mais sans justice ; soit en tuant avec justice ; mais sans son autorité. De la nécessité de cette union il arrive, selon saint Augustin, « que celui qui sans autorité tue un criminel, se rend criminel lui-même, par cette raison principale qu'il usurpe une autorité que Dieu ne lui a pas donnée ; » et les juges au contraire, qui ont cette autorité, sont néanmoins homicides, s'ils font mourir un innocent contre les lois qu'ils doivent suivre.

Voilà, mes pères, les principes du repos et de la sûreté publique, qui ont été reçus dans tous les temps et dans tous les lieux, et sur lesquels tous les législateurs du monde, sacrés et profanes, ont établi leurs lois, sans que jamais les païens mêmes aient apporté d'exception à cette règle, sinon lorsqu'on ne peut autrement éviter la perte de la pudicité ou de la vie ; parce qu'ils ont pensé « qu'alors, comme dit Cicéron, les lois mêmes semblent offrir leurs armes à ceux qui sont dans une telle nécessité. »

Mais que, hors cette occasion, dont je ne parle point ici, il y ait jamais eu de loi qui ait permis aux particuliers de tuer, et qui l'ait souffert, comme vous faites, pour se garantir d'un affront, et pour éviter la perte de l'honneur, ou du bien, quand on n'est point en même temps en péril de la vie ; c'est, mes pères, ce que je soutiens que jamais les infidèles mêmes n'ont fait. Ils l'ont, au contraire, défendu expressément ; car la loi des douze Tables de Rome portait « qu'il n'est pas permis de tuer un voleur de jour, qui ne se défend point avec des armes. » Ce qui avait déjà été défendu dans l'Exode, c. 22. Et la loi *Furem, ad Legem Corneliam*, qui est prise d'Ulpien, « défend de tuer même les voleurs de nuit qui ne nous mettent pas en péril de mort. » Voyez-le dans Cujas, *in tit. dig. de Justit. et Jure, ad Leg. 3.*

Dites-nous donc, mes pères, par quelle autorité vous permettez ce que les lois divines et humaines défendent ? et par quel droit

Lessius a pu dire, Liv. II, c. 9, n. 66 et 72 : « L'Exode défend de tuer les voleurs de jour, qui ne se défendent pas avec des armes, et on punit en justice ceux qui tueraient de cette sorte. Mais néanmoins on n'en serait pas coupable en conscience, lorsqu'on n'est pas certain de pouvoir recouvrer ce qu'on nous dérobe, et qu'on est en doute, comme dit Sotus ; parce qu'on n'est pas obligé de s'exposer au péril de perdre quelque chose pour sauver un voleur. Et tout cela est encore permis aux ecclésiastiques mêmes. » Quelle étrange hardiesse ! La loi de Moïse punit ceux qui tuent les voleurs, lorsqu'ils n'attaquent pas notre vie, et la loi de l'Évangile, selon vous, les absoudra ! Quoi ! Mes pères, Jésus-Christ est-il venu pour détruire la loi, et non pas pour l'accomplir ? Les juges puniraient, dit Lessius, ceux qui tueraient en cette occasion ; mais on n'en serait pas coupable en conscience. » Est-ce donc que la morale de Jésus-Christ est plus cruelle et moins ennemie du meurtre que celle des païens, dont les juges ont pris ces lois civiles qui le condamnent ? Les chrétiens font-ils plus d'état des biens de la terre, ou font-ils moins d'état de la vie des hommes que n'en ont fait les idolâtres et les infidèles ? Sur quoi vous fondez-vous, mes pères ? Ce n'est sur aucune loi expresse ni de Dieu, ni des hommes, mais seulement sur ce raisonnement étrange : « Les lois, dites-vous, permettent de se défendre contre les voleurs et de repousser la force par la force. Or, la défense étant permise, le meurtre est aussi réputé permis, sans quoi la défense serait souvent impossible. »

Cela est faux, mes pères, que la défense étant permise, le meurtre soit aussi permis. C'est cette cruelle manière de se défendre qui est la source de toutes vos erreurs, et qui est appelée, par la Faculté de Louvain, une défense meurtrière, *defensio occisiva*, dans leur censure de la doctrine de votre père Lamy sur l'homicide. Je vous soutiens donc qu'il y a tant de différence, selon les lois, entre tuer et se défendre, que, dans les mêmes occasions où la défense est permise, le meurtre est défendu quand on n'est point en péril de mort. Écoutez-le, mes pères, dans Cujas, au même lieu : « Il est permis de repousser celui qui vient pour s'emparer de notre possession, mais il n'est pas permis de le tuer. » Et encore : « Si quelqu'un vient pour nous frapper, et non pas pour nous tuer, il est bien permis de le repousser, mais il n'est pas permis de le tuer. »

Qui vous a donc donné le pouvoir de dire, comme font Molina, Reginaldus, Filiutius, Escobar, Lessius et les autres : « Il est permis de tuer celui qui vient pour nous frapper ? » Et ailleurs : « Il est permis de tuer celui qui veut nous faire un affront, selon l'avis de tous les casuistes, *ex seritentiâ omnium*, » comme dit Lessius, n. 74. Par quelle autorité, vous qui n'êtes que des particuliers, donnez-

vous ce pouvoir de tuer aux particuliers et aux religieux mêmes ? Et comment osez-vous usurper ce droit de vie et de mort qui n'appartient essentiellement qu'à Dieu, et qui est la plus glorieuse marque de la puissance souveraine ? C'est sur cela qu'il fallait répondre ; et vous pensez y avoir satisfait en disant simplement dans votre treizième imposture, « que la valeur pour laquelle Molina permet de tuer un voleur qui s'enfuit sans nous faire aucune violence n'est pas aussi petite que j'ai dit, et qu'il faut qu'elle soit plus grande que six ducats. » Que cela est faible, mes pères ! Où voulez-vous la déterminer ? A quinze ou seize ducats ? Je ne vous en ferai pas moins de reproches. Au moins vous ne sauriez dire qu'elle passe la valeur d'un cheval ; car Lessius, Liv. II, c. 9, n. 74, décide nettement « qu'il est permis de tuer un voleur qui s'enfuit avec notre cheval. » Mais je vous dis de plus que, selon Molina, cette valeur est déterminée à six ducats, comme je l'ai rapporté : et si vous n'en voulez pas demeurer d'accord, prenons un arbitre que vous ne puissiez refuser. Je choisis donc pour cela votre père Reginaldus, qui, expliquant ce même lieu de Molina, L. XXI, n. 68, déclare « que Molina y détermine la valeur pour laquelle il n'est pas permis de tuer, à trois, ou quatre, ou cinq ducats. » Et ainsi, mes pères, je n'aurai pas seulement Molina, mais encore Reginaldus.

Il ne me sera pas moins facile de réfuter votre quatorzième imposture touchant la permission de « tuer un voleur qui nous veut ôter un écu, » selon Molina. Cela est si constant, qu'Escobar vous le témoignera, tr. 1, ex. 7, n. 44, où il dit que « Molina détermine régulièrement la valeur pour laquelle on peut tuer, à un écu. » Aussi vous me reprochez seulement, dans la quatorzième imposture, que j'ai supprimé les dernières paroles de ce passage : « Que l'on doit garder en cela la modération d'une juste défense. » Que ne vous plaignez-vous donc aussi de ce qu'Escobar ne les a point exprimées ? Mais que vous êtes peu fins ! Vous croyez qu'on n'entend pas ce que c'est, selon vous, que se défendre. Ne savons-nous pas que c'est user *d'une défense meurtrière* ? Vous voudriez faire entendre que Molina a voulu dire par là que quand on se trouve en péril de la vie en gardant son écu, alors on peut tuer, puisque c'est pour défendre sa vie. Si cela était vrai, mes pères, pourquoi Molina dirait-il, au même lieu, *qu'il est contraire en cela à Carrerus et Bald*, qui permettent de tuer pour sauver sa vie ? Je vous déclare donc qu'il entend simplement que, si l'on peut sauver son écu sans tuer le voleur, on ne doit pas le tuer ; mais que, si l'on ne peut le sauver qu'en tuant, encore même qu'on ne coure nul risque de la vie, comme si le voleur n'a point d'armes, qu'il est permis d'en prendre et de le tuer pour sauver son écu ; et qu'en cela on ne sort point, selon lui, de la modération d'une juste défense. Et pour vous

le montrer, laissez-le s'expliquer lui-même, t. IV, tr. 3, d. II, n. 5 :
« On ne laisse pas de demeurer dans la modération d'une juste défense, quoiqu'on prenne des armes contre ceux qui n'en ont point, ou qu'on en prenne de plus avantageuses qu'eux. Je sais qu'il y en a qui sont d'un sentiment contraire : mais je n'approuve point leur opinion, même dans le tribunal extérieur. »

Aussi, mes pères, il est constant que vos auteurs permettent de tuer pour la défense de son bien et de son honneur, sans qu'on soit en aucun péril de sa vie. Et c'est par ce même principe qu'ils autorisent les duels, comme je l'ai fait voir par tant de passages sur lesquels vous n'avez rien répondu. Vous n'attaquez dans vos écrits qu'un seul passage de votre père Layman, qui le permet, « lorsque autrement on serait en péril de perdre sa fortune ou son honneur : » et vous dites que j'ai supprimé ce qu'il ajoute, *que ce cas-là est fort rare*. Je vous admire, mes pères ; voilà de plaisantes impostures que vous me reprochez. Il est bien question de savoir si ce cas-là est rare ! il s'agit de savoir si le duel y est permis. Ce sont deux questions séparées. Layman, en qualité de casuiste, doit juger si le duel y est permis, et il déclare que oui. Nous jugerons bien sans lui si ce cas-là est rare, et nous lui déclarerons qu'il est fort ordinaire. Et si vous aimez mieux en croire votre bon ami Diana, il vous dira *qu'il est fort commun*, part. 5, tract. 14, *misc.* 2, *resol.* 99. Mais qu'il soit rare ou non, et que Layman suive en cela Navarre, comme vous le faites tant valoir, n'est-ce pas une chose abominable qu'il consente à cette opinion : Que, pour conserver un faux honneur, il soit permis en conscience d'accepter un duel, contre les édits de tous les états chrétiens, et contre tous les canons de l'Église, sans que vous ayez encore ici pour autoriser toutes ces maximes diaboliques, ni lois, ni canons, ni autorités de l'Écriture ou des pères, ni exemple d'aucun saint, mais seulement ce raisonnement impie : « L'honneur est plus cher que la vie. Or, il est permis de tuer pour défendre sa vie. Donc il est permis de tuer pour défendre son honneur. » Quoi ! mes pères, parce que le dérèglement des hommes leur a fait aimer ce faux honneur plus que la vie que Dieu leur a donnée pour le servir, il leur sera permis de tuer pour le conserver ! C'est cela même qui est un mal horrible, d'aimer cet honneur-là plus que la vie. Et cependant cette attache vicieuse, qui serait capable de souiller les actions les plus saintes, si on les rapportait à cette fin, sera capable de justifier les plus criminelles, parce qu'on les rapporte à cette fin !

Quel renversement, mes pères ! et qui ne voit à quels excès il peut conduire ? Car enfin il est visible qu'il portera jusqu'à tuer pour les moindres choses, quand on mettra son honneur à les conserver ; je dis même jusqu'à tuer *pour une pomme*. Vous vous plaindriez de moi, mes pères, et vous diriez que je tire de votre

doctrine des conséquences malicieuses, si je n'étais appuyé sur l'autorité du grave Lessius, qui parle ainsi, n. 68 : « Il n'est pas permis de tuer pour conserver une chose de petite valeur, comme pour un écu, ou pour une pomme, aut puo pomo, si ce n'est qu'il nous fût honteux de la perdre. Car alors on peut la reprendre, et même tuer, s'il est nécessaire, pour la ravoir, *et si opus est, occidere* ; parce que ce n'est pas tant défendre son bien que son honneur. » Cela est net, mes pères. Et pour finir votre doctrine par une maxime qui comprend toutes les autres, écoutez celle-ci de votre père Héreau, qui l'avait prise de Lessius : « Le droit de se défendre s'étend à tout ce qui est nécessaire pour nous garder de toute injure. »

Que d'étranges suites sont enfermées dans ce principe inhumain ! et combien tout le monde est-il obligé de s'y opposer, et surtout les personnes publiques ! Ce n'est pas seulement l'intérêt général qui les y engage, mais encore le leur propre, puisque vos casuistes cités dans mes lettres étendent leurs permissions de tuer jusqu'à eux. Et ainsi les factieux qui craindront la punition de leurs attentats, lesquels ne leur paraissent jamais injustes, se persuadant aisément qu'on les opprime par violence, croiront en même temps « que le droit de se défendre s'étend à tout ce qui leur est nécessaire pour se garder de toute injure. » Ils n'auront plus à vaincre les remords de la conscience, qui arrêtent la plupart des crimes dans leur naissance, et ils ne penseront plus qu'à surmonter les obstacles du dehors.

Je n'en parlerai point ici, mes pères, non plus que des autres meurtres que vous avez permis, qui sont encore plus abominables et plus importants aux états que tous ceux-ci, dont Lessius traite si ouvertement dans les Doutes quatre et dix, aussi-bien que tant d'autres de vos auteurs. Il serait à désirer que ces horribles maximes ne fussent jamais sorties de l'enfer ; et que le diable, qui en est le premier auteur, n'eût jamais trouvé des hommes assez dévoués à ses ordres pour les publier parmi les chrétiens.

Il est aisé de juger par tout ce que j'ai dit jusqu'ici combien le relâchement de vos opinions est contraire à la sévérité des lois civiles, et même païennes. Que ce sera-ce donc si on les compare avec les lois ecclésiastiques, qui doivent être incomparablement plus saintes, puisqu'il n'y a que l'Église qui connaisse et qui possède la véritable sainteté ? Aussi cette chaste épouse du fils de Dieu qui, à l'imitation de son époux, sait bien répandre son sang pour les autres, mais non pas répandre pour elle celui des autres, a pour le meurtre une horreur toute particulière, et proportionnée aux lumières particulières que Dieu lui a communiquées. Elle considère les hommes non-seulement comme hommes, mais comme images

du Dieu qu'elle adore. Elle a pour chacun d'eux un saint respect qui les lui rend tous vénérables, comme rachetés d'un prix infini, pour être faits les temples du Dieu vivant. Et ainsi elle croit que la mort d'un homme que l'on tue sans l'ordre de son Dieu n'est pas seulement un homicide, mais un sacrilège qui la prive d'un de ses membres ; puisque, soit qu'il soit fidèle, soit qu'il ne le soit pas, elle le considère toujours, ou comme étant l'un de ses enfants, ou comme étant capable de l'être.

Ce sont, mes pères, ces raisons toutes saintes qui, depuis que Dieu s'est fait homme pour le salut des hommes, ont rendu leur condition si considérable à l'Église, qu'elle a toujours puni l'homicide qui les détruit comme un des plus grands attentats qu'on puisse commettre contre Dieu. Je vous en rapporterai quelques exemples non pas dans la pensée que toutes ces sévérités doivent être gardées ; je sais que l'Église peut disposer diversement de cette discipline extérieure, mais pour faire entendre quel est son esprit immuable sur ce sujet. Car les pénitences qu'elle ordonne pour le meurtre peuvent être différentes selon la diversité des temps ; mais l'horreur qu'elle a pour le meurtre ne peut jamais changer par le changement des temps.

L'Église a été longtemps à ne réconcilier qu'à la mort ceux qui étaient coupables d'un homicide volontaire, tels que sont ceux que vous permettez. Le célèbre concile d'Ancyre les soumet à la pénitence durant toute leur vie : et l'Église a cru depuis être assez indulgente envers eux en réduisant ce temps à un très grand nombre d'années. Mais, pour détourner encore davantage les chrétiens des homicides volontaires, elle a puni très sévèrement ceux mêmes qui étaient arrivés par imprudence, comme on peut voir dans saint Basile, dans saint Grégoire de Nysse, dans les décrets du pape Zacharie et d'Alexandre II. Les canons rapportés par Isaac, évêque de Langres, t. II, c. 13, « ordonnent sept ans de pénitence pour avoir tué en se défendant. » Et on voit que saint Hildebert, évêque du Mans, répondit à Yves de Chartres : « Qu'il a eu raison d'interdire un prêtre pour toute sa vie, qui, pour se défendre, avait tué un voleur d'un coup de pierre. »

N'ayez donc plus la hardiesse de dire que vos décisions sont conformes à l'esprit et aux canons de l'Église. On vous défie d'en montrer aucun qui permette de tuer pour défendre son bien seulement : car je ne parle pas des occasions où l'on aurait à défendre aussi sa vie, *se suaque liberando* : vos propres auteurs confessent qu'il n'y en a point, comme entre autres votre père Lamy, tr. 5, disp. 36, num. 136, « Il n'y a, dit-il, aucun droit divin ni humain qui permette expressément de tuer un voleur qui ne se défend pas. » Et c'est néanmoins ce que vous permettez expressément. On

vous défie d'en montrer aucun qui permette de tuer pour l'honneur, pour un soufflet, pour une injure et une médisance. On vous défie d'en montrer aucun qui permette de tuer les témoins, les juges et les magistrats, quelque injustice qu'on en appréhende. L'esprit de l'Église est entièrement éloigné de ces maximes séditeuses qui ouvrent la porte aux soulèvements auxquels les peuples sont si naturellement portés. Elle a toujours enseigné à ses enfants qu'on ne doit point rendre le mal pour le mal : qu'il faut céder à la colère : ne point résister à la violence : rendre à chacun ce qu'on lui doit, honneur, tribut, soumission : obéir aux magistrats et aux supérieurs, même injustes ; parce qu'on doit toujours respecter en eux la puissance de Dieu qui les a établis sur nous. Elle leur défend encore plus fortement que les lois civiles de se faire justice à eux-mêmes ; et c'est par son esprit que les rois chrétiens ne se la font pas dans les crimes mêmes de lèse-majesté au premier chef, et qu'ils remettent les criminels entre les mains des juges pour les faire punir selon les lois et dans les formes de la justice, qui sont si contraires à votre conduite, que l'opposition qui s'y trouve vous fera rougir. Car, puisque ce discours m'y porte, je vous prie de suivre cette comparaison entre la manière dont on peut tuer ses ennemis, selon vous, et celle dont les juges font mourir les criminels.

Tout le monde sait, mes pères, qu'il n'est jamais permis aux particuliers de demander la mort de personne ; et que, quand un homme nous aurait ruinés, estropiés, brûlé nos maisons, tué notre père, et qu'il se disposerait encore à nous assassiner et à nous perdre d'honneur, on n'écouterait point en justice la demande que nous ferions de sa mort ; de sorte qu'il a fallu établir des personnes publiques qui la demandent de la part du roi, ou plutôt de la part de Dieu. A votre avis, mes pères, est-ce par grimace et par feinte que les juges chrétiens ont établi ce règlement ? Et ne l'ont-ils pas fait pour proportionner les lois civiles à celles de l'Évangile ; de peur que la pratique extérieure de la justice ne fût contraire aux sentiments intérieurs que des chrétiens doivent avoir ? On voit assez combien ce commencement des voies de la justice vous confond ; mais le reste vous accablera.

Supposez donc, mes pères, que ces personnes publiques demandent la mort de celui qui a commis tous ces crimes ; que fera-t-on là-dessus ? Lui portera-t-on incontinent le poignard dans le sein ? Non, mes pères ; la vie des hommes est trop importante, on y agit avec plus de respect : les lois ne l'ont pas soumise à toutes sortes de personnes, mais seulement aux juges dont on a examiné la probité et la naissance. Et croyez-vous qu'un seul suffise pour condamner un homme à mort ? Il en faut sept pour le moins, mes pères. Il faut que de ces sept il n'y en ait aucun qui ait été offensé

par le criminel, de peur que la passion n'altère ou ne corrompe son jugement. Et vous savez, mes pères, qu'afin que leur esprit soit aussi plus pur, on observe encore de donner les heures du matin à ces fonctions : tant on apporte de soin pour les préparer à une action si grande, où ils tiennent la place de Dieu, dont ils sont les ministres, pour ne condamner que ceux qu'il condamne lui-même.

Et c'est pourquoi, afin d'y agir comme fidèles dispensateurs de cette puissance divine, d'ôter la vie aux hommes, ils n'ont la liberté de juger que selon les dépositions des témoins, et selon toutes les autres formes qui leur sont prescrites ; ensuite desquelles ils ne peuvent en conscience prononcer que selon les lois, ni juger dignes de mort que ceux que les lois y condamnent. Et alors, mes pères, si l'ordre de Dieu les oblige d'abandonner au supplice le corps de ces misérables, le même ordre de Dieu les oblige de prendre soin de leurs âmes criminelles ; et c'est même parce qu'elles sont criminelles qu'ils sont plus obligés à en prendre soin ; de sorte qu'on ne les envoie à la mort qu'après leur avoir donné moyen de pourvoir à leur conscience. Tout cela est bien pur et bien innocent ; et néanmoins l'Église abhorre tellement le sang, qu'elle juge encore incapables du ministère de ses autels ceux qui auraient assisté à un arrêt de mort, quoique accompagné de toutes ces circonstances si religieuses : par où il est aisé de concevoir quelle idée l'Église a de l'homicide.

Voilà, mes pères, de quelle sorte, dans l'ordre de la justice, on dispose de la vie des Hommes : voyons maintenant comment vous en disposez. Dans vos nouvelles lois, il n'y a qu'un juge, et ce juge est celui-là même qui est offensé. Il est tout ensemble le juge, la partie et le bourreau. Il se demande à lui-même la mort de son ennemi, il l'ordonne, il l'exécute sur-le-champ ; et sans respect ni du corps, ni de l'âme de son frère, il tue et damne celui pour qui Jésus-Christ est mort ; et tout cela pour éviter un soufflet ou une médisance, ou une parole outrageuse, ou d'autres offenses semblables pour lesquelles un juge, qui a l'autorité légitime, serait criminel d'avoir condamné à la mort ceux qui les auraient commises, parce que les lois sont très éloignées de les y condamner. Et enfin, pour comble de ces excès, on ne contracte ni péché, ni irrégularité, en tuant de cette sorte sans autorité et contre les lois, quoiqu'on soit religieux, et même prêtre. Où en sommes-nous, mes pères ? Sont-ce des religieux et des prêtres qui parlent de cette sorte ? sont-ce des chrétiens, sont-ce des turcs ? sont-ce des hommes ? sont-ce des démons ? et sont-ce là des *mystères révélés par l'Agneau à ceux de sa Société*, ou des abominations suggérées par le Dragon à ceux qui suivent son parti ?

Car enfin, mes pères, pour qui voulez-vous qu'on vous prenne ?

pour des enfants de l'Évangile, ou pour des ennemis de l'Évangile ? On ne peut être que d'un parti ou de l'autre, il n'y a point de milieu. « Qui n'est point avec Jésus-Christ est contre lui. » Ces deux genres d'hommes partagent tous les hommes. Il y a deux peuples et deux mondes répandus sur toute la terre, selon saint Augustin : le monde des enfants de Dieu, qui forme un corps, dont Jésus-Christ est le chef et le roi ; et le monde ennemi de Dieu, dont le diable est le chef et le roi. Et c'est pourquoi Jésus-Christ est appelé le roi et le Dieu du monde ; parce qu'il a partout des sujets et des adorateurs, et que le diable est aussi appelé dans l'Écriture le prince du monde et le Dieu de ce siècle, parce qu'il a partout des suppôts et des esclaves. Jésus-Christ a mis dans l'Église, qui est son empire, les lois qu'il lui a plu, selon sa sagesse éternelle ; et le diable a mis dans le monde, qui est son royaume, les lois qu'il a voulu y établir. Jésus-Christ a mis l'honneur à souffrir ; le diable à ne point souffrir. Jésus-Christ a dit à ceux qui reçoivent un soufflet, de tendre l'autre joue ; et le diable a dit à ceux à qui on veut donner un soufflet de tuer ceux qui voudront leur faire cette injure. Jésus-Christ déclare heureux ceux qui participent à son ignominie, et le diable déclare malheureux ceux qui sont dans l'ignominie. Jésus-Christ dit : Malheur à vous, quand les hommes diront du bien de vous ! et le diable dit : Malheur à ceux dont le monde ne parle pas avec estime !

Voyez donc maintenant, mes pères, duquel de ces deux royaumes vous êtes. Vous avez ouï le langage de la ville de paix, qui s'appelle la Jérusalem mystique, et vous avez ouï le langage de la ville de trouble, que l'Écriture appelle *la spirituelle Sodome* : lequel de ces deux langages entendez-vous ? lequel parlez-vous ? Ceux qui sont à Jésus-Christ ont les mêmes sentiments que Jésus-Christ, selon saint Paul ; et ceux qui sont enfants du diable, *ex patre diabolo*, qui a été homicide dès le commencement du monde, suivent les maximes du diable, selon la parole de Jésus-Christ. Écoutons donc le langage de votre école, et demandons à vos auteurs : Quand on nous donne un soufflet, doit-on l'endurer plutôt que de tuer celui qui le veut donner ? ou bien est-il permis de tuer pour éviter cet affront ? *Il est permis*, disent Lessius, Molina, Escobar, Reginaldus, Filiutius, Baldellus et autres jésuites, *de tuer celui qui nous veut donner un soufflet*. Est-ce là le langage de Jésus-Christ ? Répondez-nous encore. Serait-on sans honneur en souffrant un soufflet, sans tuer celui qui l'a donné ? « N'est-il pas véritable, dit Escobar, que, tandis qu'un homme laisse vivre celui qui lui a donné un soufflet, il demeure sans honneur ? » Oui, mes pères, *sans cet honneur* que le diable a transmis de son esprit superbe en celui de ses superbes enfants. C'est cet honneur qui a toujours été l'idole des hommes possédés par l'esprit du monde. C'est pour se

conserver cette gloire, dont le démon est le véritable distributeur, qu'ils lui sacrifient leur vie par la fureur des duels à laquelle ils s'abandonnent, leur honneur par l'ignominie des supplices auxquels ils s'exposent, et leur salut par le péril de la damnation auquel ils s'engagent, et qui les a fait priver de la sépulture même par les canons ecclésiastiques. Mais on doit louer Dieu de ce qu'il a éclairé l'esprit du roi par des lumières plus pures que celles de votre théologie. Ses édits si sévères sur ce sujet n'ont pas fait que le duel fût un crime ; ils n'ont fait que punir le crime qui est inséparable du duel. Il a arrêté, par la crainte de la rigueur de sa justice, ceux qui n'étaient pas arrêtés par la crainte de la justice de Dieu ; et sa piété lui a fait connaître que l'honneur des chrétiens consiste dans l'observation des ordres de Dieu et des règles du christianisme, et non pas dans ce fantôme d'honneur que vous prétendez, tout vain qu'il soit, être une excuse légitime pour les meurtres. Ainsi vos décisions meurtrières sont maintenant en aversion à tout le monde, et vous seriez mieux conseillés de changer de sentiments, si ce n'est par principe de religion, au moins par maxime de politique. Prévenez, mes pères, par une condamnation volontaire de ces opinions inhumaines, les mauvais effets qui en pourraient naître, et dont vous seriez responsables. Et pour concevoir plus d'horreur de l'homicide, souvenez-vous que le premier crime des hommes corrompus a été un homicide en la personne du premier juste ; que leur plus grand crime a été un homicide en la personne du chef de tous les justes ; et que l'homicide est le seul crime qui détruit tout ensemble l'état, l'Église, la nature et la piété.

P. S. Je viens de voir la réponse de votre apologiste à ma treizième lettre. Mais s'il ne répond pas mieux à celle-ci, qui satisfait à la plupart de ses difficultés, il ne méritera pas de réplique. Je le plains de le voir sortir à toute heure hors du sujet pour s'étendre en des calomnies et des injures contre les vivants et contre les morts. Mais, pour donner créance aux mémoires que vous lui fournissez, vous ne deviez pas lui faire désavouer publiquement une chose aussi publique qu'est le soufflet de Compiègne. Il est constant, mes pères, par l'aveu de l'offensé, qu'il a reçu sur sa joue un coup de la main d'un jésuite ; et tout ce qu'ont pu faire vos amis a été de mettre en doute s'il l'a reçu de l'avant-main ou de l'arrière-main, et d'agiter la question si un coup de revers de la main sur la joue doit être appelé soufflet ou non. Je ne sais à qui il appartient d'en décider ; mais je croirais cependant que c'est au moins un soufflet probable. Cela me met en sûreté de conscience.

Quinzième lettre

Que les jésuites ôtent la calomnie

du nombre des crimes, et qu'ils ne font point de scrupule de s'en servir pour décrier leurs ennemis.

Du 25 novembre 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES ,

Puisque vos impostures croissent tous les jours, et que vous vous en servez pour outrager si cruellement toutes les personnes de piété qui sont contraires à vos erreurs, je me sens obligé, pour leur intérêt et pour celui de l'Eglise, de découvrir un mystère de votre conduite, que j'ai promis il y a longtemps, afin qu'on puisse reconnaître par vos propres maximes quelle foi l'on doit ajouter à vos accusations et à vos injures.

Je sais que ceux qui ne vous connaissent pas assez ont peine à se déterminer sur ce sujet ; parce qu'ils se trouvent dans la nécessité ou de croire les crimes incroyables dont vous accusez vos ennemis, ou de vous tenir pour des imposteurs, ce qui leur paraît aussi incroyable. Quoi ! disent-ils, si ces choses-là n'étaient, des religieux les publieraient-ils ? et voudraient-ils renoncer à leur conscience, et se damner par ces calomnies ? Voilà la manière dont ils raisonnent ; et ainsi les preuves visibles par lesquelles on ruine vos faussetés, rencontrant l'opinion qu'ils ont de votre sincérité, leur esprit demeure en suspens entre l'évidence et la vérité qu'ils ne peuvent démentir, et le devoir de la charité qu'ils appréhendent de blesser. De sorte que, comme la seule chose qui les empêche de rejeter vos médisances est l'estime qu'ils ont de vous, si on leur fait entendre que vous n'avez pas de la calomnie l'idée qu'ils s'imaginent que vous en avez, et que vous croyez pouvoir faire votre salut en calomniant vos ennemis, il est sans doute que le poids de la vérité les déterminera incontinent à ne plus croire vos impostures. Ce sera donc, mes pères, le sujet de cette lettre.

Je ne ferai pas voir seulement que vos écrits sont remplis de

calomnies, je veux passer plus avant. On peut bien dire des choses fausses en les croyant véritables, mais la qualité de menteur enferme l'intention de mentir. Je ferai donc voir, mes pères, que votre intention est de mentir et de calomnier ; et que c'est avec connaissance et avec dessein que vous imposez à vos ennemis des crimes dont vous savez qu'ils sont innocents ; parce que vous croyez le pouvoir faire sans déchoir de l'état de grâce. Et quoique vous sachiez aussi bien que moi ce point de votre morale, je ne laisserai pas de vous le dire, mes pères, afin que personne n'en puisse douter, en voyant que je m'adresse à vous pour vous le soutenir à vous-mêmes, sans que vous puissiez avoir l'assurance de le nier, qu'en confirmant par ce désaveu même le reproche que je vous en fais. Car c'est une doctrine si commune dans vos écoles, que vous l'avez soutenue non-seulement dans vos livres, mais encore dans vos thèses publiques, ce qui est de la dernière hardiesse ; comme entre autres dans vos thèses de Louvain de l'année 1645, en ces termes : « Ce n'est qu'un péché véniel de calomnier et d'imposer de faux crimes pour ruiner de créance ceux qui parlent mal de nous. *Quidni non nisi veniale sit, detrahentis auctoritatem magnam, tibi noxiam, falso crimine elidere ?* » Et cette doctrine est si constante parmi vous, que quiconque l'ose attaquer, vous le traitez d'ignorant et de téméraire.

C'est ce qu'a éprouvé depuis peu le père Quiroga, capucin allemand, lorsqu'il voulut s'y opposer. Car votre père Dicastillus l'entreprit incontinent, et il parle de cette dispute en ces termes, *de Just.* Liv. II, tr. 2, disp. 12, n. 404 : « Un certain religieux grave, pieds nus et encapuchonné, *cucullatus gymnopoda*, que je ne nomme point, eut la témérité de décrier cette opinion parmi des femmes et des ignorants, et de dire qu'elle était pernicieuse et scandaleuse contre les bonnes mœurs, contre la paix des états et des sociétés, et enfin contraire non-seulement à tous les docteurs catholiques, mais à tous ceux qui peuvent être catholiques. Mais je lui ai soutenu, comme je soutiens encore, que la calomnie, lorsqu'on en use contre un calomniateur, quoiqu'elle soit un mensonge, n'est point néanmoins un péché mortel, ni contre la justice, ni contre la charité ; et pour le prouver, je lui ai fourni en foule nos pères et les universités entières qui en sont composées, que j'ai tous consultés, et entre autres le révérend père Jean Gans, confesseur de l'empereur ; le révérend père Daniel Bastèle, confesseur de l'archiduc Léopold ; le père Henri, qui a été précepteur de ces deux princes ; tous les professeurs publics et ordinaires de l'université de Vienne (toute composée de jésuites) ; tous les professeurs de l'université de Gratz (toute de jésuites) ; tous les professeurs de l'université de Prague (dont les jésuites sont les maîtres) : de tous

lesquels j'ai en main les approbations de mon opinion, écrites et signées de leur main : outre que j'ai encore pour moi le père de Pennalossa, jésuite, prédicateur de l'empereur et du roi d'Espagne ; le père Pilliceroli, jésuite, et bien d'autres qui avaient tous jugé cette opinion probable avant notre dispute. » Vous voyez bien, mes pères, qu'il y a peu d'opinions que vous ayez pris si à tâche d'établir, comme il y en avait peu dont vous eussiez tant de besoin. Et c'est pourquoi vous l'avez tellement autorisée, que les casuistes s'en servent comme d'un principe indubitable. « Il est constant, dit Caramuel, n. 1151, p. 550, que c'est une opinion probable qu'il n'y a point de péché mortel à calomnier fausement pour conserver son honneur. Car elle est soutenue par plus de vingt docteurs graves, par Gaspar Hurtado et Dicastillus, jésuites, etc. ; de sorte que, si cette doctrine n'était probable, à peine y en aurait-il aucune qui le fût en toute la théologie. »

O théologie abominable et si corrompue en tous ses chefs, que si, selon ses maximes, il n'était probable et sûr en conscience qu'on peut calomnier sans crime pour conserver son honneur, à peine y aurait-il aucune de ces décisions qui fût sûre ! Qu'il est vraisemblable, mes pères, que ceux qui tiennent ce principe le mettent quelquefois en pratique ! L'inclination corrompue des hommes s'y porte d'elle-même avec tant d'impétuosité, qu'il est incroyable qu'en levant l'obstacle de la conscience, elle ne se répande avec toute sa véhémence naturelle. En voulez-vous un exemple ? Caramuel vous le donnera au même lieu : « Cette maxime, dit-il, du père Dicastillus, jésuite, touchant la calomnie, ayant été enseignée par une comtesse d'Allemagne aux filles de l'impératrice, la créance qu'elles eurent de ne pécher au plus que véniellement par des calomnies en fit tant naître en peu de jours, et tant de médisances, et tant de faux rapports, que cela mit toute la cour en combustion et en alarme. Car il est aisé de s'imaginer l'usage qu'elles en surent faire : de sorte que, pour apaiser ce tumulte, on fut obligé d'appeler un bon père capucin d'une vie exemplaire, nommé le père Quiroga (et ce fut sur quoi le père Dicastillus le querella tant), qui vint leur déclarer que cette maxime était très pernicieuse, principalement parmi les femmes, et il eut un soin particulier de faire que l'impératrice en abolît tout-à-fait l'usage. » On ne doit pas être surpris des mauvais effets que causa cette doctrine. Il faudrait admirer au contraire qu'elle ne produisît pas cette licence. L'amour-propre nous persuade toujours assez que c'est avec injustice qu'on nous attaque ; et à vous principalement, mes pères, que la vanité aveugle de telle sorte, que vous voulez faire croire en tous vos écrits que c'est blesser l'honneur de l'Église que de blesser celui de votre Société. Et ainsi,

mes pères, il y aurait lieu de trouver étrange que vous ne missiez pas cette maxime en pratique. Car il ne faut plus dire de vous comme font ceux qui ne vous connaissent pas : Comment ces bons pères voudraient-ils calomnier leurs ennemis, puisqu'ils ne le pourraient faire que par la perte de leur salut ? Mais il faut dire au contraire : Comment ces bons pères voudraient-ils perdre l'avantage de décrier leurs ennemis, puisqu'ils le peuvent faire sans hasarder leur salut ? Qu'on ne s'étonne donc plus de voir les jésuites calomniateurs : ils le sont en sûreté de conscience, et rien ne les en peut empêcher ; puisque, par le crédit qu'ils ont dans le monde, ils peuvent calomnier sans craindre la justice des hommes, et que, par celui qu'ils se sont donné sur les cas de conscience, ils ont établi des maximes pour le pouvoir faire sans craindre la justice de Dieu.

Voilà, mes pères, la source d'où naissent tant de noires impostures. Voilà ce qui en a fait répandre à votre père Brisacier, jusqu'à s'attirer la censure de feu M. l'archevêque de Paris. Voilà ce qui a porté votre père d'Anjou à décrier en pleine chaire, dans l'église de Saint-Benoît, à Paris, le 8 mars 1655, les personnes de qualité qui recevaient les aumônes pour les pauvres de Picardie et de Champagne, auxquelles ils contribuaient tant eux-mêmes ; et de dire par un mensonge horrible et capable de faire tarir ces charités, si on eût eu quelque créance en vos impostures, « qu'il savait de science certaine que ces personnes avaient détourné cet argent pour l'employer contre l'Église et contre l'état : » ce qui obligea le curé de cette paroisse, qui est un docteur de Sorbonne, de monter le lendemain en chaire pour démentir ces calomnies. C'est par ce même principe que votre père Crasset a tant prêché d'impostures dans Orléans, qu'il a fallu que M. l'évêque d'Orléans l'ait interdit comme un imposteur public, par son mandement du 9 septembre dernier, où il déclare « qu'il défend à frère Jean Crasset, prêtre de la Compagnie de Jésus, de prêcher dans son diocèse ; et à tout son peuple de l'ouïr, sous peine de se rendre coupable d'une désobéissance mortelle, sur ce qu'il a appris que ledit Crasset avait fait un discours en chaire rempli de faussetés et de calomnies contre les ecclésiastiques de cette ville, leur imposant fausement et malicieusement qu'ils soutenaient ces propositions hérétiques et impies : Que les commandements de Dieu sont impossibles ; que jamais on ne résiste à la grâce intérieure ; et que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes, et autres semblables, condamnées par Innocent X. » Car c'est là, mes pères, votre imposture ordinaire, et la première que vous reprochez à tous ceux qu'il vous est important de décrier. Et quoiqu'il vous soit aussi impossible de le prouver de qui que ce soit, qu'à votre père Crasset de ces ecclésiastiques d'Orléans, votre conscience néanmoins demeure en

repos : « parce que vous croyez que cette manière de calomnier ceux qui vous attaquent est si certainement permise », que vous ne craignez point de le déclarer publiquement et à la vue de toute une ville.

En voici un insigne témoignage dans le démêlé que vous eûtes avec M. Puys, curé de Saint-Nisier, à Lyon ; et comme cette histoire marque parfaitement votre esprit, j'en rapporterai les principales circonstances. Vous savez, mes pères, qu'en 1649, M. Puys traduisit en français un excellent livre d'un autre père capucin, « touchant le devoir des chrétiens à leur paroisse contre ceux qui les en détournent, » sans user d'aucune invective, et sans désigner aucun religieux, ni aucun ordre en particulier. Vos pères néanmoins prirent cela pour eux ; et sans avoir aucun respect pour un ancien pasteur, juge en la primatie de France, et honoré de toute la ville, votre père Alby fit un livre sanglant contre lui, que vous vendîtes vous-mêmes dans votre propre église, le jour de l'Assomption, où il l'accusait de plusieurs choses, et entre autres de « s'être rendu scandaleux par ses galanteries, et d'être suspect d'impiété, d'être hérétique, excommunié, et enfin digne du feu. » A cela M. Puys répondit ; et le père Alby soutint, par un second livre, ses premières accusations. N'est-il donc pas vrai, mes pères, ou que vous étiez des calomniateurs, ou que vous croyiez tout cela de ce bon prêtre ; et qu'ainsi il fallait que vous le vissiez hors de ses erreurs pour le juger digne de votre amitié ? Écoutez donc ce qui se passa dans l'accommodement qui fut fait en présence d'un grand nombre des premières personnes de la ville, dont les noms sont au bas de cette page [23], comme ils sont marqués dans l'acte qui en fut dressé le 25 septembre 1650. Ce fut en présence de tout ce monde que M. Puys ne fit autre chose que déclarer « que ce qu'il avait écrit ne s'adressait point aux pères jésuites ; qu'il avait parlé en général contre ceux qui éloignent les fidèles des paroisses, sans avoir pensé en cela attaquer la Société, et qu'au contraire il l'honorait avec amour. » Par ces seules paroles, il revint de son apostasie, de ses scandales et de son excommunication, sans rétractation et sans absolution ; et le père Alby lui dit ensuite ces propres paroles : « Monsieur, la créance que j'ai eue que vous attaquiez la Compagnie, dont j'ai l'honneur d'être, m'a fait prendre la plume pour y répondre ; et j'ai cru que la manière dont j'ai usé m'était permise. Mais, connaissant mieux votre intention, je viens vous déclarer qu'il n'y a plus rien qui me puisse empêcher de vous tenir pour un homme d'esprit, très éclairé, de doctrine profonde et orthodoxe, de mœurs irrépréhensibles, et en un mot, pour digne pasteur de votre église. C'est une déclaration que je fais avec joie, et je prie ces messieurs de s'en souvenir. »

Ils s'en sont souvenus, mes pères ; et on fut plus scandalisé de la réconciliation que de la querelle. Car qui n'admirerait ce discours du père Alby ? Il ne dit pas qu'il vient se rétracter, parce qu'il a appris le changement des mœurs et de la doctrine de M. Puy ; mais seulement « parce que, connaissant que son intention n'a pas été d'attaquer votre Compagnie, il n'y a plus rien qui l'empêche de le tenir pour catholique. » Il ne croyait donc pas qu'il fût hérétique en effet ? Et néanmoins, après l'en avoir accusé contre sa connaissance, il ne déclare pas qu'il a failli ; mais il ose dire, au contraire, « qu'il croit que la manière dont il en a usé lui était permise. »

A quoi songez-vous, mes pères, de témoigner ainsi publiquement que vous ne mesurez la foi et la vertu des hommes que par les sentiments qu'ils ont pour votre Société ? Comment n'avez-vous point appréhendé de vous faire passer vous-mêmes, et par votre propre aveu, pour des imposteurs et des calomniateurs ? Quoi ! mes pères, un même homme, sans qu'il se passe aucun changement en lui, selon que vous croyez qu'il honore ou qu'il attaque votre Compagnie, sera « pieux *ou* impie, irrépréhensible ou excommunié, digne pasteur de l'Église *ou* digne d'être mis au feu, et enfin catholique *ou* hérétique ? » C'est donc une même chose dans votre langage d'attaquer votre Société et d'être hérétique ? Voilà une plaisante hérésie, mes pères ; et ainsi, quand on voit dans vos écrits que tant de personnes catholiques y sont appelées hérétiques, cela ne veut dire autre chose, sinon « que vous croyez qu'ils vous attaquent. » Il est bon, mes pères, qu'on entende cet étrange langage, selon lequel il est sans doute que je suis un grand hérétique. Aussi c'est en ce sens que vous me donnez si souvent ce nom. Vous ne me retranchez de l'Église que parce que vous croyez que mes lettres vous font tort ; et ainsi il ne me reste pour devenir catholique, ou que d'approuver les excès de votre morale, ce que je ne pourrais faire sans renoncer à tout sentiment de piété ; ou de vous persuader que je ne recherche en cela que votre véritable bien ; et il faudrait que vous fussiez bien revenus de vos égarements pour le reconnaître. De sorte que je me trouve étrangement engagé dans l'hérésie ; puisque la pureté de ma foi étant inutile pour me retirer de cette sorte d'erreur, je n'en puis sortir, ou qu'en trahissant ma conscience, ou qu'en réformant la vôtre. Jusque-là je serai toujours un méchant et un imposteur, et quelque fidèle que j'aie été à rapporter vos passages, vous irez crier partout : « Qu'il faut être organe du démon pour vous imputer *des choses dont il* n'y a marque ni vestige dans vos livres ; » et vous ne ferez rien en cela que de conforme à votre maxime et à votre pratique ordinaire, tant le privilège que vous avez de mentir a

d'étendue. Souffrez que je vous en donne un exemple que je choisis à dessein, parce que je répondrai en même temps à la neuvième de vos impostures ; aussi-bien elles ne méritent d'être réfutées qu'en passant.

Il y a dix à douze ans qu'on vous reprocha cette maxime du père Bauny : « Qu'il est permis de rechercher directement, primo et per se, une occasion prochaine de pécher pour le bien spirituel ou temporel de nous ou de notre prochain, » part I, tr. 4, q. 14, p. 94, dont il apporte pour exemple ; « Qu'il est permis à chacun d'aller en des lieux publics pour convertir des femmes perdues, encore qu'il soit vraisemblable qu'on y péchera, pour avoir déjà expérimenté souvent qu'on est accoutumé de se a laisser aller au péché par les caresses de ces femmes. » Que répondit à cela votre père Caussin, en 1644, dans son Apologie pour la Compagnie de Jésus, page 128 ? « Qu'on voie l'endroit du père Bauny, qu'on lise la page, les marges, les avant-propos, les suites, tout le reste, et même tout le livre, on n'y trouvera pas un seul vestige de cette sentence, qui ne pourrait tomber que dans l'âme d'un homme extrêmement perdu de conscience, et qui semble ne pouvoir être supposée que par l'organe du démon. » Et votre père Pintereau, en même style, première partie, page 24 : « Il faut être bien perdu de conscience pour enseigner une si détestable doctrine ; mais il faut être pire qu'un démon pour l'attribuer au père Bauny. Lecteur, il n'y en a ni marque ni vestige dans tout son livre. » Qui ne croirait que des gens qui parlent de ce ton-là eussent sujet de se plaindre, et qu'on aurait en effet imposé au père Bauny ? Avez-vous rien assuré contre moi en de plus forts termes ? et comment oserait-on s'imaginer qu'un passage fût en mots propres au lieu même où l'on le cite, quand on dit « qu'il n'y en a ni marque ni vestige dans tout le livre ? »

En vérité, mes pères, voilà le moyen de vous faire croire jusqu'à ce qu'on vous réponde ; mais c'est aussi le moyen de faire qu'on ne vous croie jamais plus, après qu'on vous aura répondu. Car il est si vrai que vous mentiez alors, que vous ne faites aujourd'hui aucune difficulté de reconnaître, dans vos réponses, que cette maxime est dans le père Bauny, au lieu même qu'on avait cité : et ce qui est admirable, c'est qu'au lieu qu'elle était *détestable* il y a douze ans, elle est maintenant si innocente, que, dans votre neuvième imposture, pag. 10, vous m'accusez « d'ignorance et de malice, de quereller le père Bauny sur une opinion qui n'est point rejetée dans l'école. » Qu'il est avantageux, mes pères, d'avoir affaire à ces gens qui disent le pour et le contre ! Je n'ai besoin que de vous-mêmes pour vous confondre. Car je n'ai à montrer que deux choses. L'une, que cette maxime ne vaut rien ; l'autre, qu'elle est du père Bauny ; et je prouverai l'un et l'autre par votre propre confession. En 1644

vous avez reconnu qu'elle est *détestable* ; et en 1656, vous avouez qu'elle est du père Bauny. Cette double reconnaissance me justifie assez, mes pères ; mais elle fait plus, elle découvre l'esprit de votre politique. Car dites-moi, je vous prie, quel est le but que vous vous proposez dans vos écrits ? Est-ce de parler avec sincérité ? Non, mes pères, puisque vos réponses s'entre-détruisent. Est-ce de suivre la vérité de la foi ? Aussi peu, puisque vous autorisez une maxime qui est *détestable* selon Vous-mêmes. Mais considérons que, quand vous avez dit que cette maxime est, vous avez nié en même temps qu'elle fût du père Bauny ; et ainsi il était innocent : et quand vous avouez quelle est de lui, vous soutenez en même temps qu'elle est bonne ; et ainsi il est innocent encore. De sorte que, l'innocence de ce père étant la seule chose commune à vos deux réponses, il est visible que c'est aussi la seule chose que vous y recherchez, et que vous n'avez pour objet que la défense de vos pères, en disant d'une même maxime, qu'elle est dans vos livres et qu'elle n'y est pas ; qu'elle est bonne et qu'elle est mauvaise : non pas selon la vérité, qui ne change jamais, mais selon votre intérêt, qui change à toute heure. Que ne pourrais-je vous dire là-dessus ? car vous voyez bien que cela est convaincant. Cependant rien ne vous est plus ordinaire. Et, pour en omettre une infinité d'exemples, je crois que vous vous contenterez que je vous en rapporte encore un.

On vous a reproché en divers temps une autre proposition du même père Bauny, tr. 4, quest. 22, pag. 100 : « On ne doit dénier ni différer l'absolution à ceux qui sont dans les habitudes de crimes contre la loi de Dieu, de nature et de l'Église, encore qu'on n'y voie aucune espérance d'amendement : *etsi emendationis futuroe spes nulla appareat*. » Je vous prie sur cela, mes pères, de me dire lequel y a le mieux répondu, selon votre goût, ou de votre père Pintereau, ou de votre père Brisacier, qui défendent le père Bauny en vos deux manières : l'un en condamnant cette proposition, mais en désavouant aussi qu'elle soit du père Bauny : l'autre, en avouant qu'elle est du père Bauny, mais en la justifiant en même temps ? Écoutez-les donc discourir. Voici le père Pintereau, p. 18 : « Qu'appelle-t-on franchir les bornes de toute pudeur, et passer au-delà de toute impudence, sinon d'imputer au père Bauny, comme une chose avérée, une si damnable doctrine ? Jugez, lecteur, de l'indignité de cette calomnie, et voyez à qui les jésuites ont affaire, et si l'auteur d'une si noire supposition ne doit pas passer désormais pour le truchement du père des mensonges. » Et voici maintenant votre père Brisacier, 4^e p., page 21. « En effet, le père Bauny dit ce que vous rapportez. » (C'est démentir le père Pintereau bien nettement.) « Mais, ajoute-t-il, pour justifier le père Bauny, vous qui

reprenez cela, attendez, quand un pénitent sera à vos pieds, que son ange gardien hypothèque tous les droits qu'il a au ciel pour être sa caution. Attendez que Dieu le père jure par son chef que David a menti, quand il a dit, par le Saint-Esprit, que tout homme est menteur, trompeur et fragile ; et que ce pénitent ne soit plus menteur, fragile, changeant, ni pécheur comme les autres ; et vous n'appliquerez le sang de Jésus-Christ sur personne. »

Que vous semble-t-il, mes pères, de ces expressions extravagantes et impies, que, s'il fallait attendre *qu'il y eût quelque espérance d'amendement* dans les pécheurs pour les absoudre, il faudrait attendre *que Dieu le père jurât par son chef* qu'ils ne tomberaient jamais plus ? Quoi, mes pères ! n'y a-t-il point de différence entre l'*espérance* et la *certitude* ? Quelle injure est-ce faire à la grâce de Jésus-Christ de dire qu'il est si peu possible que les chrétiens sortent jamais des crimes contre la loi de Dieu, de nature et de l'Église, qu'on ne pourrait l'espérer *sans que le Saint-Esprit eût menti* : de sorte que, selon vous, si on ne donnait l'absolution à ceux *dont on n'espère aucun amendement*, le sang de Jésus-Christ demeurerait inutile, et on ne *l'appliquerait jamais sur personne* ? A quel état, mes pères, vous réduit le désir immodéré de conserver la gloire de vos auteurs, puisque vous ne trouvez que deux voies pour les justifier, l'imposture ou l'impiété ; et qu'ainsi la plus innocente manière de vous défendre est de désavouer hardiment les choses les plus évidentes !

De là vient que vous en usez si souvent. Mais ce n'est pas encore là tout ce que vous savez faire. Vous forgez des écrits pour rendre vos ennemis odieux, comme *la Lettre d'un ministre à M. Arnould*, que vous débitâtes dans tout Paris, pour faire croire que le livre de la fréquente communion, approuvé par tant d'évêques et tant de docteurs, mais qui, à la vérité, vous était un peu contraire, avait été fait par une intelligence secrète avec les ministres de Charenton. Vous attribuez d'autres fois à vos adversaires des écrits pleins d'impiété, comme *la Lettre circulaire des jansénistes* dont le style impertinent rend cette fourbe trop grossière, et découvre trop clairement la malice ridicule de votre père Meinier, qui ose s'en servir, page 28, pour appuyer ses plus noires impostures. Vous citez quelquefois des livres qui ne furent jamais au monde, comme *les Constitutions du Saint-Sacrement*, d'où vous rapportez des passages que vous fabriquez à plaisir, et qui font dresser les cheveux à la tête des simples, qui ne savent pas quelle est votre hardiesse à inventer et publier les mensonges. Car il n'y a sorte de calomnie que vous n'ayez mise en usage. Jamais la maxime qui l'excuse ne pouvait être en meilleure main.

Mais celles-là sont trop aisées à détruire ; et c'est pourquoi vous

en avez de plus subtiles, où vous ne particularisez rien, afin d'ôter toute prise et tout moyen d'y répondre ; comme quand le père Brisacier dit : « Que ses ennemis commettent des crimes abominables, mais qu'il ne les veut pas rapporter. » Ne semble-t-il pas qu'on ne peut convaincre d'imposture un reproche si indéterminé ? Un habile homme néanmoins en a trouvé le secret, et c'est encore un capucin, mes pères. Vous êtes aujourd'hui malheureux en capucins, et je prévois qu'une autre fois vous le pourriez bien être en bénédictins. Ce capucin s'appelle le père Valérien, de la maison des comtes de Magnis. Vous apprendrez par cette petite histoire comment il répondit à vos calomnies. Il avait heureusement réussi à la conversion du prince Ernest, landgrave de Hesse-Rheinsfelt [24]. Mais vos pères, comme s'ils eussent eu quelque peine de voir convertir un prince souverain sans les y appeler, firent incontinent un livre contre lui (car vous persécutez les gens de bien partout), où, falsifiant un de ses passages, ils lui imputent une doctrine *hérétique*. Ils firent aussi courir une lettre contre lui, où ils lui disaient : « O que nous avons de choses à découvrir, *sans dire quoi*, dont vous serez bien affligé ! Car si vous n'y donnez ordre, nous serons obligés d'en avertir le pape et les cardinaux. » Cela n'est pas maladroît ; et je ne doute point, mes pères, que vous ne leur parliez ainsi de moi : mais, prenez garde de quelle sorte il y répond dans son livre imprimé à Prague l'année dernière, pag. 112 et suiv. « Que ferai-je, dit-il, contre ces injures vagues et indéterminées ? Comment convaincrai-je des reproches qu'on n'explique point ? En voici néanmoins le moyen. C'est que je déclare hautement et publiquement à ceux qui me menacent que ce sont des imposteurs insignes, et de très habiles et très impudents menteurs, s'ils ne découvrent ces crimes à toute la terre. Paraissez donc, mes accusateurs, et publiez ces choses sur les toits, au lieu que vous les avez dites à l'oreille, et que vous avez menti en assurance en les disant à l'oreille. Il y en a qui s'imaginent que ces disputes sont scandaleuses. Il est vrai que c'est exciter un scandale horrible que de m'imputer un crime tel que l'hérésie, et de me rendre suspect de plusieurs autres. Mais je ne fais que remédier à ce scandale en soutenant mon innocence. »

En vérité, mes pères, vous voilà mal menés, et jamais homme n'a été mieux justifié. Car il a fallu que les moindres apparences de crime vous aient manqué contre lui, puisque vous n'avez point répondu à un tel défi. Vous avez quelquefois de fâcheuses rencontres à essuyer, mais cela ne vous rend pas plus sages. Car quelque temps après vous l'attaquâtes encore de la même sorte sur un autre sujet, et il se défendit aussi de même, page 151, en ces termes : « Ce genre d'hommes qui se rend insupportable à toute la

chrétienté aspire, sous le prétexte des bonnes œuvres, aux grandeurs et à la domination, en détournant à leurs fins presque toutes les lois divines, humaines, positives et naturelles. Ils attirent ; ou par leur doctrine, ou par crainte, ou par espérance, tous les grands de la terre, de l'autorité desquels ils abusent pour faire réussir leurs détestables intrigues. Mais leurs attentats, quoique si criminels, ne sont ni punis, ni arrêtés : ils sont récompensés au contraire, et ils les commettent avec la même hardiesse que s'ils rendaient un service à Dieu. Tout le monde le reconnaît, tout le monde en parle avec exécration ; mais il y en a peu qui soient capables de s'opposer à une si puissante tyrannie. C'est ce que j'ai fait néanmoins. J'ai arrêté leur impudence, et je l'arrêterai encore par le même moyen. Je déclare donc qu'ils ont menti très impudemment, *mentiris impudentissimè*. Si les choses qu'ils m'ont reprochées sont véritables, qu'ils les prouvent, ou qu'ils passent pour convaincus d'un mensonge plein d'impudence. Leur procédé sur cela découvrira qui a raison. Je prie tout le monde de l'observer, et de remarquer cependant que ce genre d'hommes qui ne souffrent pas la moindre des injures qu'ils peuvent repousser, font semblant de souffrir très patiemment celles dont ils ne se peuvent défendre, et couvrent d'une fausse vertu leur véritable impuissance. C'est pourquoi j'ai voulu irriter plus vivement leur pudeur, afin que les plus grossiers reconnaissent que, s'ils se taisent, leur patience ne sera pas un effet de leur douceur, mais du trouble de leur conscience. »

Voilà ce qu'il dit, mes pères, et il finit ainsi : « Ces gens-là, dont on sait les histoires par tout le monde, sont si évidemment injustes et si insolents dans leur impunité, qu'il faudrait que j'eusse renoncé à Jésus-Christ et à son Église, si je ne détestais leur conduite, et même publiquement, autant pour me justifier que pour empêcher les simples d'en être séduits. »

Mes révérends pères, il n'y a plus moyen de reculer. Il faut passer pour des calomnieateurs convaincus, et recourir à votre maxime, que cette sorte de calomnie n'est pas un crime. Ce père a trouvé le secret de vous fermer la bouche : c'est ainsi qu'il faut faire toutes les fois que vous accusez les gens sans preuves. On n'a qu'à répondre à chacun de vous comme le père capucin, *mentiris impudentissimè*. Car que répondrait-on autre chose, quand votre père Brisacier dit, par exemple, que ceux contre qui il écrit sont des portes d'enfer, des pontifes du diable, des gens déchus de la foi, de l'espérance et de la charité, qui bâtissent le trésor de l'antéchrist ? Ce que je ne dis pas (ajoute-t-il) par forme d'injure, mais par la force de la vérité. » S'amuserait-on à prouver qu'on n'est pas « porte d'enfer, et qu'on ne bâtit pas le trésor de Antéchrist ? »

Que doit-on répondre de même à tous les discours vagues de

cette sorte, qui sont dans vos livres et dans vos avertissements sur mes lettres ? par exemple : « Qu'on s'applique les restitutions, en réduisant les créanciers dans la pauvreté ; qu'on a offert des sacs d'argent à de savants religieux qui les ont refusés ; qu'on donne des bénéfices pour faire semer des hérésies contre la foi ; qu'on a des pensionnaires parmi les plus illustres ecclésiastiques et dans les cours souveraines ; que je suis aussi pensionnaire de Port-Royal, et que je faisais des romans avant mes lettres, » moi qui n'en ai jamais lu aucun, et qui ne sais pas seulement le nom de ceux qu'a faits votre apologiste ? Qu'y a-t-il à dire à tout cela, mes pères, sinon, *mentiris impudentissimè*, si vous ne marquez toutes ces personnes, leurs paroles, le temps, le lieu ? Car il faut se taire, ou rapporter et prouver toutes les circonstances, comme je fais quand je vous conte les histoires du père Alby et de Jean d'Alba. Autrement, vous ne ferez que vous nuire à vous-mêmes. Toutes vos fables pouvaient peut-être vous servir avant qu'on sût vos principes ; mais à présent que tout est découvert, quand vous penserez dire à l'oreille « qu'un homme d'honneur qui désire cacher son nom vous a appris de terribles choses de ces gens-là, » on vous fera souvenir incontinent du *mentiris itnpudentissimè* du bon père capucin. Il n'y a que trop longtemps que vous trompez le monde, et que vous abusez de la créance qu'on avait en vos impostures. Il est temps de rendre la réputation à tant de personnes calomniées. Car quelle innocence peut être si généralement reconnue, qu'elle ne souffre quelque atteinte par les impostures si hardies d'une Compagnie répandue par toute la terre, et qui sous des habits religieux couvre des âmes si irréligieuses, qu'ils commettent des crimes tels que la calomnie, non pas contre leurs, maximes, mais selon leurs propres maximes ? Ainsi l'on ne me blâmera point d'avoir détruit la créance qu'on pourrait avoir en vous ; puisqu'il est bien plus juste de conserver à tant de personnes que vous avez décriées la réputation de piété qu'ils ne méritent pas de perdre, que de vous laisser la réputation de sincérité que vous ne méritez pas d'avoir. Et comme l'un ne se pouvait faire sans l'autre, combien était-il important de faire entendre qui vous êtes ! C'est ce que j'ai commencé de faire ici ; mais il faut bien du temps pour achever. On le verra, mes pères, et toute votre politique ne vous en peut garantir, puisque les efforts que vous pourriez faire pour l'empêcher ne serviraient qu'à faire connaître aux moins clairvoyants que vous avez eu peur, et que votre conscience vous reprochant ce que j'avais à vous dire, vous avez tout mis en usage pour le prévenir.

Seizième lettre

Calomnies horribles des jésuites contre de pieux ecclésiastiques et de saintes religieuses.

Du 4 décembre 1656.

Mes RÉVÉRENDIS PÈRES,

Voici la suite de vos calomnies, où je répondrai d'abord à celles qui restent de vos *avertissements*. Mais comme tous vos autres livres en sont également remplis, ils me fourniront assez de matière pour vous entretenir sur ce sujet autant que je le jugerai nécessaire. Je vous dirai donc en un mot, sur cette fable que vous avez semée dans tous vos écrits contre M. d'Ypres, que vous abusez malicieusement de quelques paroles ambiguës d'une de ses lettres [25], qui, étant capables d'un bon sens, doivent être prises en bonne part, selon l'esprit de l'Église, et ne peuvent être prises autrement que selon l'esprit de votre Société. Car pourquoi voulez-vous qu'en disant à son ami, « Ne vous mettez pas tant en peine de votre neveu, je lui fournirai ce qui est nécessaire de l'argent qui est entre mes mains, » il ait voulu dire par là qu'il prenait cet argent pour ne le point rendre, et non pas qu'il l'avancait seulement pour le remplacer ? Mais ne faut-il pas que vous soyez bien imprudents d'avoir fourni vous-mêmes la conviction de votre mensonge par les autres lettres de M. d'Ypres que vous avez imprimées, qui marquent visiblement que ce n'était en effet que des *avances* qu'il devait remplacer ? C'est ce qui paraît dans celle que vous rapportez, du 30 juillet 1619, en ces termes qui vous confondent : « Ne vous souciez pas *des avances* ; il ne lui manquera rien tant qu'il sera ici. » Et par celle du 6 janvier 1620, où il dit : « Vous avez trop de hâte, et quand il serait question de rendre compte, le peu de crédit que j'ai ici me ferait trouver de l'argent au besoin. »

Vous êtes donc des imposteurs, mes pères, aussi-bien sur ce sujet que sur votre conte ridicule du tronc de saint Merri. Car quel avantage pouvez-vous tirer de l'accusation qu'un de vos bons amis suscita à cet ecclésiastique que vous voulez déchirer ? Doit-on

conclure qu'un homme est coupable parce qu'il est accusé ? Non, mes pères. Des gens de piété comme lui pourront toujours être accusés tant qu'il y aura au monde des calomnieurs comme vous. Ce n'est donc pas par l'accusation, mais par l'arrêt qu'il en faut juger. Or, l'arrêt qui en fut rendu le 23 février 1656 le justifie pleinement ; outre que celui qui s'était engagé témérairement dans cette injuste procédure fut désavoué par ses collègues, et forcé lui-même à la rétracter. Et quant à ce que vous dites au même lieu de ce « fameux directeur qui se fit riche en un moment de neuf cent mille livres, » il suffit de vous renvoyer à MM. les curés de Saint-Roch et de Saint-Paul, qui rendront témoignage à tout Paris de son parfait désintéressement dans cette affaire, et de votre malice inexcusable dans cette imposture.

En voilà assez pour des faussetés si vaines. Ce ne sont là que des coups d'essai de vos novices, et non pas les coups d'importance de vos grands profès. J'y viens donc, mes pères ; je viens à cette calomnie, l'une des plus noires qui soient sorties de votre esprit. Je parle de cette audace insupportable avec laquelle vous avez osé imputer à de saintes religieuses et à leurs directeurs « de ne pas croire le mystère de la transsubstantiation, ni la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. » Voilà, mes pères, une imposture digne de vous. Voilà un crime que Dieu seul est capable de punir, comme vous seuls êtes capables de le commettre. Il faut être aussi humble que ces humbles calomniées pour le souffrir avec patience ; et il faut être aussi méchant que de si méchants calomnieurs pour le croire. Je n'entreprends donc pas de les en justifier ; elles n'en sont point suspectes. Si elles avaient besoin de défenseurs, elles en auraient de meilleurs que moi. Ce que j'en dirai ici ne sera pas pour montrer leur innocence, mais pour montrer votre malice. Je veux seulement vous en faire horreur à vous-mêmes, et faire entendre à tout le monde qu'après cela il n'y a rien dont vous ne soyez capables.

Vous ne manquerez pas néanmoins de dire que je suis de Port-Royal ; car c'est la première chose que vous dites à quiconque combat vos excès ; comme si on ne trouvait qu'à Port-Royal des gens qui eussent assez de zèle pour défendre contre vous la pureté de la morale chrétienne. Je sais, mes pères, le mérite de ces pieux solitaires qui s'y étaient retirés, et combien l'Église est redevable à leurs ouvrages si édifiants et si solides. Je sais combien ils ont de piété et de lumières. Car encore que je n'aie jamais eu d'établissement avec eux, comme vous le voulez faire croire, sans que vous sachiez qui je suis, je ne laisse pas d'en connaître quelques-uns, et d'honorer la vertu de tous. Mais Dieu n'a pas renfermé dans ce nombre seul tous ceux qu'il veut opposer à vos

désordres. J'espère avec son secours, mes pères, de vous le faire sentir ; et s'il me fait la grâce de me soutenir dans le dessein qu'il me donne d'employer pour lui tout ce que j'ai reçu de lui, je vous parlerai de telle sorte, que je vous ferai peut-être regretter de n'avoir pas affaire à un homme de Port-Royal. Et pour vous le témoigner, mes pères, c'est qu'au lieu que ceux que vous outragez par cette insigne calomnie, se contentent d'offrir à Dieu leurs gémissements pour vous en obtenir le pardon, je me sens obligé, moi qui n'ai point de part à cette injure, de vous en faire rougir à la face de toute l'Eglise, pour vous procurer cette confusion salutaire dont parle l'Ecriture, qui est presque l'unique remède d'un endurcissement tel que le vôtre : *Impie facies eorum ignominiâ, et quoerent nomen tuum, Domine.*

Il faut arrêter cette insolence, qui n'épargne point les lieux les plus saints. Car qui pourra être en sûreté après une calomnie de cette nature ? Quoi, mes pères ! afficher vous-mêmes dans Paris un livre si scandaleux avec le nom de votre père Meynier à la tête, et sous cet infâme titre : « Le Port-Royal et Genève d'intelligence contre le très saint Sacrement de l'autel, » où vous accusez de cette apostasie, non-seulement M. l'abbé de Saint-Cyran et M. Arnauld, mais aussi la mère Agnès sa sœur, et toutes les religieuses de ce monastère, dont vous dites, p. 96, « que leur foi est aussi suspecte touchant l'Eucharistie que celle de M. Arnauld, » lequel vous soutenez, page 4, être « effectivement calviniste ! » Je demande là-dessus à tout le monde s'il y a dans l'Eglise des personnes sur qui vous puissiez faire tomber un si abominable reproche avec moins de vraisemblance ? Car, dites-moi, mes pères, si ces religieuses et leurs directeurs étaient « d'intelligence avec Genève contre le très saint Sacrement de l'autel » (ce qui est horrible à penser), pourquoi auraient-elles pris pour le principal objet de leur piété ce Sacrement qu'elles auraient en abomination ? Pourquoi auraient-elles joint à leur règle l'institution du saint Sacrement ? Pourquoi auraient-elles pris l'habit du saint Sacrement, pris le nom de Filles du saint Sacrement, appelé leur église l'Eglise du saint Sacrement ? Pourquoi auraient-elles demandé et obtenu de Rome la confirmation de cette institution, et le pouvoir de dire tous les jeudis l'office du saint Sacrement, où la foi de l'Eglise est si parfaitement exprimée, si elles avaient conjuré avec Genève d'abolir cette foi de l'Eglise ? Pourquoi se seraient-elles obligées, par une dévotion particulière, approuvée aussi par le pape, d'avoir sans cesse, nuit et jour, des religieuses en présence de cette sainte Hostie, pour réparer, par leurs adorations perpétuelles envers ce sacrifice perpétuel, l'impiété de l'hérésie qui l'a voulu anéantir ? Dites-moi donc, mes pères, si vous le pouvez, pourquoi de tous les mystères de notre religion elles

auraient laissé ceux qu'elles croient pour choisir celui qu'elles ne croient pas ? et pourquoi elles se seraient dévouées d'une manière si pleine et si entière à ce mystère de notre foi, si elles le prenaient, comme les hérétiques, pour le mystère d'iniquité ? Que répondez-vous, mes pères, à des témoignages si évidents, non pas seulement de paroles, mais d'actions ; et non pas de quelques actions particulières, mais de toute la suite d'une vie entièrement consacrée à l'adoration de Jésus-Christ résidant sur nos autels ? Que répondez-vous de même aux livres que vous appelez de Port-Royal, qui sont tous remplis des termes les plus précis, dont les pères et les conciles se soient servis pour marquer l'essence de ce mystère ? C'est une chose ridicule, mais horrible, de vous y voir répondre dans tout votre libelle en cette sorte : M. Arnauld, dites-vous, parle bien de *transsubstantiation*, mais il entend peut-être une *transsubstantiation significative*. Il témoigne bien croire la *présence réelle* ; mais qui nous a dit qu'il ne l'entend pas d'une *figure vraie et réelle* ? Où en sommes-nous, mes pères ? et qui ne ferez-vous point passer pour calviniste quand il vous plaira, si on vous laisse la licence de corrompre les expressions les plus canoniques et les plus saintes par les malicieuses subtilités de vos nouvelles équivoques ? Car qui s'est jamais servi d'autres termes que de ceux-là, et surtout dans de simples discours de piété, où il ne s'agit point de controverses ? Et cependant l'amour et le respect qu'ils ont pour ce saint mystère leur en a tellement fait remplir tous leurs écrits, que je vous défie, mes pères, quelque artificieux que vous soyez, d'y trouver ni la moindre apparence d'ambiguïté, ni la moindre convenance avec les sentiments de Genève.

Tout le monde sait, mes pères, que l'hérésie de Genève consiste essentiellement, comme vous le rapportez vous-mêmes, à croire que Jésus-Christ n'est point enfermé dans ce sacrement ; qu'il est impossible qu'il soit en plusieurs lieux ; qu'il n'est vraiment que dans le ciel, et que ce n'est que là où on le doit adorer, et non pas sur l'autel ; que la substance du pain demeure ; que le corps de Jésus-Christ n'entre point dans la bouche ni dans la poitrine ; qu'il n'est mangé que par la foi, et qu'ainsi les méchants ne le mangent point ; et que la messe n'est point un sacrifice, mais une abomination. Écoutez donc, mes pères, de quelle manière « Port-Royal est d'intelligence avec Genève dans leurs livres. » On y lit, à votre confusion : « Que la chair et le sang de Jésus-Christ sont contenus sous les espèces du pain et du vin, » 2^e lettre de M. Arnauld, p. 259 : « Que le Saint des saints est présent dans le sanctuaire, et qu'on l'y doit adorer, » *ibid.* p. 243. Que Jésus-Christ « habite dans les pécheurs qui communient, par la présence réelle et véritable de son corps dans leur poitrine, quoique non par la

présence de son esprit dans leur cœur, » Fréq. Com. 3^e part, chap. 16. « Que les cendres mortes des corps des saints tirent leur principale dignité de cette semence de vie qui leur reste de l'attouchement de la chair immortelle et vivifiante de Jésus-Christ, » 1^{re} part. ch. 40. « Que ce n'est par aucune puissance naturelle, mais par la toute-puissance de Dieu, à laquelle rien n'est impossible, que le corps de Jésus-Christ est renfermé sous l'hostie, et sous la moindre partie de chaque hostie, » Théolog. fam. leç. 15. « Que la vertu divine est présente pour produire l'effet que les paroles de la consécration signifient, » *ibid.* « Que Jésus-Christ, qui est rabaissé et couché sur l'autel, est en même temps élevé à dans sa gloire ; qu'il est par lui-même et par sa puissance ordinaire, en divers lieux en même temps, au milieu de l'Église triomphante, et au milieu de l'Église militante et voyageuse, » de la Suspension, rais. 21. « Que les espèces sacramentales demeurent suspendues, et subsistent extraordinairement sans être appuyées d'aucun sujet ; et que le corps de Jésus-Christ est aussi suspendu sous les espèces ; qu'il ne dépend point d'elles, comme les substances dépendent des accidents, » *ibid.* 23. « Que la substance du pain se change en laissant les accidents immuables, » Heures dans la prose du saint Sacrement. « Que Jésus-Christ repose dans l'Eucharistie avec la même gloire qu'il a dans le ciel, » Lettres de M. de Saint-Cyran, tom. I, let. 93. « Que son humanité glorieuse réside dans les tabernacles de l'Église, sous les espèces du pain qui le couvrent visiblement ; et que, sachant que nous sommes grossiers, il nous conduit ainsi à l'adoration de sa divinité présente en tous lieux par celle de son humanité présente en un lieu particulier, » *ibid.*, « Que nous recevons le corps de Jésus-Christ sur la langue, et qu'il la sanctifie par son divin attouchement, » lettre 32. « Qu'il entre dans la bouche du prêtre, » lettre 72. « Que, quoique Jésus-Christ se soit rendu accessible dans le saint Sacrement, par un effet de son amour et de sa clémence, il ne laisse pas d'y conserver son inaccessibilité, comme une condition inséparable de sa nature divine ; parce qu'encore que le seul corps et le seul sang y soient par la vertu des paroles, *vi verborum*, comme parle l'école, cela n'empêche pas que toute sa divinité, aussi bien que toute son humanité, n'y soit par une conjonction nécessaire, » Défense du chapelet du saint Sacrement, pag. 217. Et enfin, « que l'Eucharistie est tout ensemble sacrement et sacrifice, » Théol. fam. leç. 15. « Et qu'encore que ce sacrifice soit une commémoration de celui de la croix, toutefois il y a cette différence, que celui de la messe n'est offert que pour l'Église seule, et pour les fideles qui sont dans sa communion ; au lieu que celui de la croix a été offert pour tout le monde, comme l'Écriture parle, » *ibid.* p. 153. Cela suffit, mes pères, pour faire voir clairement qu'il n'y

eut peut-être jamais une plus grande impudence que la vôtre. Mais je veux encore vous faire prononcer cet arrêt à vous-mêmes contre vous-mêmes. Car que demandez-vous, afin d'ôter toute apparence qu'un homme soit d'intelligence avec Genève ? « Si M. Arnauld, dit votre père Meynier, page 83, eût dit qu'en cet adorable mystère il n'y a aucune substance du pain sous les espèces, mais seulement la chair et le sang de Jésus-Christ, j'eusse avoué qu'il se serait déclaré entièrement contre Genève. » Avouez-le donc, imposteurs, et faites-lui une réparation publique de cette injure publique. Combien de fois l'avez-vous vu dans les passages que je viens de citer ! Mais de plus, la Théologie familière de M. de Saint-Cyran étant approuvée par M. Arnauld, elle contient les sentiments de l'un et de l'autre. Lisez donc toute la leçon 15, et surtout l'article second, et vous y trouverez les paroles que vous demandez, encore plus formellement que vous-mêmes ne les exprimez. « Y a-t-il du pain dans l'hostie, et du vin dans le calice ? Non ; car toute la substance du pain et celle du vin sont ôtées pour faire place à celle du corps et du sang de Jésus-Christ, fait qu'elle y demeure seule couverte des qualités et des espèces du pain et du vin. »

Eh bien, mes pères ! direz-vous encore que le Port-Royal n'enseigne rien *Genève ne reçoive*, et que M. Arnauld n'a rien dit, dans sa seconde lettre, *qui ne pût être dit par un ministre de Charenton* ? Faites donc parler Mestrezat comme parle M. Arnauld dans cette lettre, p. 237 et suiv. Faites-lui dire : « Que c'est un mensonge infâme de l'accuser de nier la transsubstantiation ; qu'il prend pour fondement de ses livres la vérité de la présence réelle du fils de Dieu, opposée à l'hérésie des calvinistes ; qu'il se tient heureux d'être en un lieu où l'on adore continuellement le Saint des saints présent dans le sanctuaire » ; ce qui est beaucoup plus contraire à la créance des calvinistes que la présence réelle même ; puisque, comme dit le cardinal de Richelieu, dans ses Controverses, p. 536 : « Les nouveaux ministres de France s'étant unis avec les luthériens qui croient la présence, réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, ils ont déclaré qu'ils ne demeurent séparés de l'Église, touchant ce mystère, qu'à cause de l'adoration que les catholiques rendent à l'Eucharistie. » Faites signer à Genève tous les passages que je vous ai rapportés des livres de Port-Royal, et non pas seulement les passages, mais les traités entiers touchant ce mystère, comme le livre de la Fréquente Communion, l'Explication des cérémonies de la messe, l'Exercice durant la messe, les Raisons de la suspension du Saint Sacrement, la Traduction des hymnes dans les Heures de Port-Royal, etc. Et enfin faites établir à Charenton cette institution sainte d'adorer sans cesse Jésus-Christ enfermé dans l'Eucharistie, comme on fait à Port-Royal, et ce sera

le plus signalé service que vous puissiez rendre à l'Église, puisque alors le Port-Royal ne sera pas d'*intelligence avec Genève*, mais Genève d'*intelligence avec le Port-Royal* et toute l'Église.

En vérité, mes pères, vous ne pouviez plus mal choisir que d'accuser le Port-Royal de ne pas croire l'Eucharistie ; mais je veux faire voir ce qui vous y a engagés. Vous savez que j'entends un peu votre politique. Vous l'avez bien suivie en cette rencontre. Si M. l'abbé de Saint-Cyran et M. Arnauld n'avaient fait que dire ce qu'on doit croire touchant ce mystère, et non pas ce qu'on doit faire pour s'y préparer, ils auraient été les meilleurs catholiques du monde, et il ne se serait point trouvé d'équivoques dans leurs termes de *présence réelle* et de *transsubstantiation*. Mais, parce qu'il faut que tous ceux qui combattent vos relâchements soient hérétiques, et dans le point même où ils les combattent, comment M. Arnauld ne le serait-il pas sur l'Eucharistie, après avoir fait un livre exprès contre les profanations que Vous faites de ce sacrement ? Quoi, mes pères ! il aurait dit impunément : « Qu'on ne doit point donner le corps de Jésus-Christ à ceux qui retombent toujours dans les mêmes crimes, et auxquels on ne voit aucune espérance d'amendement ; et qu'on doit les séparer quelque temps de l'autel, pour se purifier par une pénitence sincère, afin de s'en approcher ensuite avec fruit ! » Ne souffrez pas qu'on parle ainsi, mes pères ; vous n'auriez pas tant de gens dans vos confessionnaux. Car votre père Brisacier dit « que, si vous suiviez cette méthode, vous n'appliqueriez le sang de Jésus-Christ sur personne. » Il vaut bien mieux pour vous qu'on suive la pratique de votre Société, que votre père Mascarenhas rapporte dans un livre approuvé par vos docteurs, et même par votre révérend père général, qui est : « Que toute sorte de personnes, et même les prêtres, peuvent recevoir le corps de Jésus-Christ le jour même qu'ils se sont souillés par des péchés abominables ; que, bien loin qu'il y ait de l'irrévérence en ces communions, on est louable au contraire d'en user de la sorte ; que les confesseurs ne les en doivent point détourner, et qu'ils doivent au contraire conseiller à ceux qui viennent de commettre ces crimes de communier à l'heure même ; parce qu'encore que l'Église l'ait défendu, cette défense est abolie par la pratique universelle de toute la terre. » Mascar. tr. 4, disp. 5, n. 284.

Voilà ce que c'est, mes pères, d'avoir des jésuites par toute la terre. Voilà la pratique universelle que vous y avez introduite et que vous y voulez maintenir. Il n'importe que les tables de Jésus-Christ soient remplies d'abominations, pourvu que vos églises soient pleines de monde. Rendez donc ceux qui s'y opposent hérétiques sur le saint Sacrement : il le faut, à quelque prix que ce soit. Mais comment le pourrez-vous faire après tant de témoignages

invincibles qu'ils ont donnés de leur foi ? N'avez-vous point de peur que je rapporte les quatre grandes preuves que vous donnez de leur hérésie ? Vous le devriez, mes pères, et je ne dois point vous en épargner la honte. Examinons donc-la première.

« M. de Saint-Cyran, dit le père Meynier, en consolant un de ses amis sur la mort de sa mère, tome I, lett. 14, dit que le plus agréable sacrifice qu'on puisse offrir à Dieu dans ces rencontres, est celui de la patience : donc il est calviniste. » Cela est bien subtil, mes pères, et je ne sais si personne en voit la raison. Apprenons-la donc de lui. « Parce, dit ce grand controversiste, qu'il ne croit donc pas le sacrifice de la messe. Car c'est celui-là qui est le plus agréable à Dieu de tous. » Que l'on dise maintenant que les jésuites ne savent pas raisonner. Ils le savent de telle sorte, qu'ils rendront hérétique tout ce qu'ils voudront, et même [26] l'Écriture sainte. Car ne serait-ce pas une hérésie de dire, comme fait l'Ecclésiastique : « Il n'y a rien de pire que d'aimer l'argent, *nihil est iniquius quàm amare pecuniam* ; » comme si les adultères, les homicides et l'idolâtrie n'étaient pas de plus grands crimes ? Et à qui n'arrive-t-il point de dire à toute heure des choses semblables ; et que, par exemple, le sacrifice d'un cœur contrit et humilié est le plus agréable aux yeux de Dieu ; parce qu'en ces discours on ne pense qu'à comparer quelques vertus intérieures les unes aux autres, et non pas au sacrifice de la messe, qui est d'un ordre tout différent et infiniment plus relevé ? N'êtes-vous donc pas ridicules, mes pères ? et faut-il, pour achever de vous confondre, que je vous représente les termes de cette même lettre où M. de Saint-Cyran parle du sacrifice de la messe comme du *plus excellent* de tous, en disant : « Qu'on offre à Dieu tous les jours et en tous lieux le sacrifice du corps de son fils, qui n'a point trouvé de plus excellent moyen que celui-là pour honorer son père ? » Et ensuite : « Que Jésus-Christ nous a obligés de prendre en mourant son corps sacrifié, pour rendre plus agréable à Dieu le sacrifice du nôtre, et pour se joindre à nous lorsque nous mourons, afin de nous fortifier en sanctifiant par sa présence le dernier sacrifice que nous faisons à Dieu de notre vie et de notre corps. » Dissimulez tout cela, mes pères, et ne laissez pas de dire qu'il détournait de communier à la mort, comme vous faites, page 33, et qu'il ne croyait pas le sacrifice de la messe : car rien n'est trop hardi pour des calomniateurs de profession.

Votre seconde preuve en est un grand témoignage. Pour rendre calviniste feu M. de Saint-Cyran, à qui vous attribuez le livre de *Petrus Aurelius*, vous vous servez d'un passage où Aurelius explique, page 89, de quelle manière l'Église se conduit à l'égard des prêtres, et même des évêques quelle veut déposer ou dégrader. « L'Église, dit-il, ne pouvant pas leur ôter la puissance de l'ordre,

parce que le caractère est ineffaçable, elle fait ce qui est en elle ; elle ôte de sa mémoire ce caractère qu'elle ne peut ôter de l'âme de ceux qui l'ont reçu : elle les considère comme s'ils n'étaient plus prêtres ou évêques ; de sorte que, selon le langage ordinaire de l'Église, on peut dire qu'ils ne le sont plus, quoiqu'ils le soient toujours quant au caractère : *Ob indelebitatem characteris*. » Vous voyez, mes pères, que cet auteur, approuvé par trois assemblées générales du clergé de France, dit clairement que le caractère de la prêtrise est ineffaçable et cependant vous lui faites dire tout au contraire, en ce lieu même, « que le caractère de la prêtrise n'est pas ineffaçable. » Voilà une insigne calomnie, c'est-à-dire, selon vous, un petit péché véniel Car ce livre vous avait fait tort, ayant réfuté les hérésies de vos confrères d'Angleterre touchant l'autorité épiscopale. Mais voici une insigne extravagance ; c'est qu'ayant faussement supposé que M. de Saint-Cyran tient que ce caractère est ineffaçable, vous en concluez qu'il ne croit donc pas la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

N'attendez pas que je vous réponde là-dessus, mes pères. Si vous n'avez point de sens commun, je ne puis pas vous en donner. Tous ceux qui en ont se moqueront assez de vous, aussi-bien que de votre troisième preuve, qui est fondée sur ces paroles de la Fréq. Comm. 3^e p. ch. II : « Que Dieu nous donne dans l'Eucharistie la même viande qu'aux saints dans le ciel, Sans qu'il y ait d'autre différence, sinon qu'ici il nous en ôte la vue et le goût sensible, réservant l'un et l'autre pour le ciel. » En vérité, mes pères, ces paroles expriment si naïvement le sens de l'Église, que j'oublie à toute heure par où vous vous : y prenez pour en abuser. Car je n'y vois autre chose, sinon ce que le Concile de Trente enseigne, sess. 13 ; c. 8, qu'il n'y a point d'autre différence entre Jésus-Christ dans l'Eucharistie et Jésus-Christ dans le ciel, sinon qu'il est ici voilé, et non pas là. M. Arnauld ne dit pas qu'il n'y a point d'autre différence en la manière de recevoir Jésus-Christ, mais seulement qu'il n'y en a point d'autre en Jésus-Christ que l'on reçoit. Et cependant vous voulez, contre toute raison, lui faire dire par ce passage qu'on ne mange non plus ici Jésus-Christ de bouche que dans le ciel : d'où vous concluez son hérésie.

Vous me faites pitié, mes pères. Faut-il vous expliquer cela davantage ? Pourquoi confondez-vous cette nourriture divine avec la manière de la recevoir ? il n'y a qu'une seule différence, comme je le viens de dire, dans cette nourriture sur la terre et dans le ciel, qui est qu'elle est ici cachée sous des voiles qui nous en ôtent la vue et le goût sensible : mais il y a plusieurs différences dans la manière de la recevoir ici et là, dont la principale est que, comme dit M. Arnauld, 3^e part. ch. 16, « il entre ici dans la bouche et dans la

poitrine, et des bons et des méchants ; » ce qui n'est pas dans le ciel.

Et si vous ignorez la raison de cette diversité, je vous dirai, mes pères, que la cause pour laquelle Dieu a établi ces différentes manières de recevoir une même viande, est la différence qui se trouve entre l'état des chrétiens en cette vie et celui des bienheureux dans le ciel. L'état des chrétiens, comme dit le cardinal Du Perron après les pères, tient le milieu entre l'état des bienheureux et l'état des Juifs. Les bienheureux possèdent Jésus-Christ réellement, sans figure et sans voile. Les Juifs n'ont possédé de Jésus-Christ que les figures et les voiles, comme était la manne et l'agneau pascal. Et les chrétiens possèdent Jésus-Christ dans l'Eucharistie véritablement et réellement, mais encore couvert de voiles. « Dieu, dit saint Eucher, s'est fait trois tabernacles : la synagogue, qui n'a eu que les ombres sans vérité : l'Église qui a la vérité et les ombres : et le ciel, où il n'y a point d'ombres, mais la seule vérité. » Nous sortirions de l'état où nous sommes, qui est l'état de foi, que saint Paul oppose tant à la loi qu'à la claire vision, si nous ne possédions que les figures sans Jésus-Christ, parce que c'est le propre de la loi de n'avoir que l'ombre, et non la substance des choses. Et nous en sortirions encore, si nous le possédions visiblement ; parce que la foi, comme dit le même apôtre, n'est point des choses qui se voient. Et ainsi l'Eucharistie est parfaitement proportionnée à notre état de foi, parce qu'elle enferme véritablement Jésus-Christ, mais voilé. De sorte que cet état serait détruit, si Jésus-Christ n'était pas réellement sous les espèces du pain et du vin, comme le prétendent les hérétiques : et il serait détruit encore, si nous le recevions à découvert comme dans le ciel ; puisque ce serait confondre notre état, ou avec l'état du judaïsme, ou avec celui de la gloire.

Voilà, mes pères, la raison mystérieuse et divine de ce mystère tout divin. Voilà ce qui nous fait abhorrer les calvinistes, comme nous réduisant à la condition des Juifs ; et ce qui nous fait aspirer à la gloire des bienheureux, qui nous donnera la pleine et éternelle jouissance de Jésus-Christ Par où vous voyez qu'il y a plusieurs différences entre la manière dont il se communiqué aux chrétiens et aux bienheureux, et qu'entre autres on le reçoit ici de bouche, et bon dans le ciel ; Mais qu'elles dépendent toutes de la seule différence qui est entre l'état de la foi où nous sommes et l'état de la claire Vision où ils sont. Et c'est, mes pères, ce que M. Arnauld a dit si clairement en ces termes : « qu'il faut qu'il n'y ait point d'autre différence entre la pureté de ceux qui reçoivent Jésus-Christ d'ans l'Eucharistie et celle des bienheureux, qu'autant qu'il y en a entré la foi et la claire vision de Dieu, de laquelle seule dépend la différente

manière dont on le mange sur la terre et dans le ciel. » Vous devriez, mes pères, avoir révééré dans ces paroles ces saintes vérités, au lieu de les corrompre pour y trouver une hérésie qui n'y fut jamais, et qui n'y saurait être ; qui est qu'on ne mange Jésus-Christ que par la foi, et non par la bouche, Comme le disent Malicieusement vos pères Annat et Meynier, qui en font le capital de leur accusation.

Vous voilà donc bien Mal en preuves, mes pères ; et c'est pourquoi vous avez eu recours à un nouvel artifice, qui a été de falsifier le concile de Trente, afin de faire que M. Arnauld n'y fût pas conforme, tant vous avez de moyens de rendre le monde hérétique. C'est ce que fait le père Meynier en cinquante endroits de son livre, et huit ou dix fois en la seule page 54, où il prétend que, pour s'exprimer en catholique, ce n'est pas assez de dire : Je crois que Jésus-Christ est présent réellement dans l'Eucharistie ; mais qu'il faut dire : « Je crois, avec le concile, qu'il y est présent d'une vraie présence locale, ou localement. » Et sur cela il cite le concile, sess. 13, can. 3, can. 4, can. 6. Qui ne croirait, en voyant le mot de *présence locale* cité de trais canons d'un concile universel, qu'il y serait effectivement ? Cela vous a pu servir avant ma quinzième lettre ; mais à présent, mes pères, on ne s'y prend plus. On va voir le concile, et on trouve que vous êtes des imposteurs ; car ces termes de *présence locale*, *localement*, *localité*, n'y furent jamais : et je vous déclare de plus, mes pères, qu'ils ne sont dans aucun autre lieu de ce concile, ni dans aucun autre concile précédent, ni dans aucun père de l'Église. Je vous prie donc sur cela, mes pères, de dire si vous prétendez ? rendre suspects de calvinisme tous ceux qui n'ont point usé de ce terme ? Si cela est, le concile de Trente en est suspect, et tous les saints pères sans exception. N'avez-vous point d'autre voie pour rendre M. Arnauld hérétique, sans offenser tant de gens qui ne vous ont point fait de mal, et entre autres saint Thomas, qui est un des plus grands défenseurs de l'Eucharistie, et qui s'est si peu servi de ce terme, qu'il l'a rejeté au contraire, 3 p. *quest.* 76, a. 5, où il dit : *Nulla modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter* ? Qui êtes-vous donc, mes pères, pour imposer, de votre autorité, de nouveaux termes, dont vous ordonnez de se servir pour bien exprimer sa foi : comme si la profession de foi dressée par les papes, selon l'ordre du concile, où ce terme ne se trouve point, était défectueuse, et laissait une ambigüité dans la créance des fidèles, que vous seuls eussiez découverte. Quelle témérité de prescrire ces termes aux docteurs mêmes ! quelle fausseté de les imposer à des conciles généraux ! et quelle ignorance de ne savoir pas les difficultés que les saints les plus éclairés ont fait de les recevoir ! Rougissez, mes pères, de vos impostures ignorantes, comme dit

l'Ecriture aux imposteurs ignorants comme vous : *De mendacio ineruditionis tuas confundere.*

N'entreprenez donc plus de faire les maîtres ; vous n'avez ni le caractère, ni la suffisance pour cela. Mais si vous voulez faire vos propositions plus modestement, on pourra les écouter ; car encore que ce mot de *présence locale* ait été rejeté par saint Thomas, comme vous avez vu, à cause que le corps de Jésus-Christ n'est pas en l'Eucharistie dans l'étendue ordinaire des corps en leur lieu, néanmoins ce terme a été reçu par quelques nouveaux auteurs de controverse, parce qu'ils entendent seulement par là que le corps de Jésus-Christ est vraiment sous les espèces, lesquelles étant en un lieu particulier, le corps de Jésus-Christ y est aussi. Et en ce sens M. Arnauld ne fera point de difficulté de l'admettre, puisque M. de Saint-Cyran et lui ont déclaré tant de fois que Jésus-Christ, dans l'Eucharistie, est véritablement en un lieu particulier, et miraculeusement en plusieurs lieux à la fois. Ainsi tous vos raffinements tombent par terre, et vous n'avez pu donner la moindre apparence à une accusation qu'il n'eût été permis d'avancer qu'avec des preuves invincibles.

Mais à quoi sert, mes pères, d'opposer leur innocence à vos calomnies ? Vous ne leur attribuez pas ces erreurs dans la croyance qu'ils les soutiennent, mais dans la croyance qu'ils vous nuisent. C'en est assez, selon votre théologie, pour les calomnier sans crime, et vous pouvez, sans confession ni pénitence, dire la messe en même temps que vous imputez à des prêtres qui la disent tous les jours de croire que c'est une pure idolâtrie : ce qui serait un si horrible sacrilège, que vous-mêmes avez fait pendre en effigie votre propre père Jarrige [27], sur ce qu'il avait dit la messe *au temps où il était d'intelligence avec Genève.*

Je m'étonne donc, non pas de ce que vous leur imposez avec si peu de scrupule des crimes si grands et si faux, mais de ce que vous leur imposez avec si peu de prudence des crimes si peu vraisemblables ; car vous disposez bien des péchés à votre gré ; mais pensez-vous disposer de même de la croyance des hommes ? En vérité, mes pères, s'il fallait que le soupçon de calvinisme tombal sur eux ou sur vous, je vous trouverais en mauvais termes. Leurs discours sont aussi catholiques que les vôtres ; mais leur conduite confirme leur foi, et la vôtre la dément : car si vous croyez aussi-bien qu'eux que ce pain est réellement changé au corps de Jésus-Christ, pourquoi ne demandez-vous pas comme eux que le cœur de pierre et déplacé de ceux à qui vous conseillez de s'en approcher soit sincèrement changé en un cœur de chair et d'amour ? Si vous croyez que Jésus-Christ y est dans un état de mort, pour apprendre à ceux qui s'en approchent à mourir au monde, au péché et à eux-

mêmes, pourquoi portez-vous à en approcher ceux en qui les vices et les passions criminelles sont encore toutes vivantes ? Et comment jugez-vous dignes de manger le pain du ciel ceux qui ne le seraient pas de manger celui de la terre ?

O grands vénérateurs de ce saint mystère, dont le zèle s'emploie à persécuter ceux qui l'honorent par tant de communions saintes, et à flatter ceux qui le déshonorent par tant de communions sacrilèges ! Qu'il est digne de ces défenseurs d'un si pur et si adorable sacrifice, de faire environner la table de Jésus-Christ de pécheurs envieux tout sortant de leur infamie, et de placer au milieu d'eux un prêtre que son confesseur même envoie de ses impudicités à l'autel, pour y offrir, en la place de Jésus-Christ, cette victime toute sainte au Dieu de sainteté, et la porter de ses mains souillées en ces bouches toutes souillées ! Ne sied-il pas bien à ceux qui pratiquent cette conduite *par toute la terre*, selon des maximes approuvées de leur propre général, d'imputer à l'auteur de la Fréquente Communion et aux Filles du saint Sacrement de ne pas croire le saint Sacrement ?

Cependant cela ne leur suffit pas encore ; il faut, pour satisfaire leur passion, qu'ils les accusent enfin d'avoir renoncé à Jésus-Christ et à leur baptême. Ce ne sont pas là, mes pères, des contes en l'air comme les vôtres ; ce sont les funestes emportements par où vous avez comblé la mesure de vos calomnies. Une si insigne fausseté n'eût pas été en des mains dignes de la soutenir, en demeurant en celles de votre bon ami Filleau par qui vous l'avez fait naître : votre Société se l'est attribuée ouvertement ; et votre père Meynier vient de soutenir, *comme une vérité certaine*, que Port-Royal forme une cabale secrète depuis trente-cinq ans, dont M. de Saint-Cyran et M. d'Ypres ont été les chefs, « pour ruiner le mystère de l'incarnation, faire passer l'Evangile pour une histoire apocryphe, exterminer la religion chrétienne, et élever le déisme sur les ruines du christianisme. » Est-ce là tout, mes pères ? Serez-vous satisfaits si l'on croit tout cela de ceux que vous haïssez ? Votre animosité serait-elle enfin assouvie, si vous les aviez mis en horreur, non seulement à tous ceux qui sont dans l'Eglise, par *l'intelligence avec Genève*, dont vous les accusez, mais encore à tous ceux qui croient en Jésus-Christ, quoique hors l'Eglise, par *le déisme* que vous leur imputez ?

Mais à qui prétendez-vous persuader, sur votre seule parole, sans la moindre apparence de preuve, et avec toutes les contradictions imaginables, que des prêtres qui ne prêchent que la grâce de Jésus-Christ, la pureté de l'Evangile et les obligations du baptême, ont renoncé à leur baptême, à l'Evangile et à Jésus-Christ ? Qui le croira, mes pères ? Le croyez-vous vous-mêmes,

misérables que vous êtes ? Et à quelle extrémité êtes-vous réduits, puisqu'il faut nécessairement ou que vous prouviez qu'ils ne croient pas en Jésus-Christ, ou que vous passiez pour les plus abandonnés calomniateurs qui furent jamais ! Prouvez-le donc, mes pères. Nommez *cet ecclésiastique de mérite* que vous dites avoir assisté à cette assemblée de Bourg-Fontaine en 1621, et avoir découvert à votre Filleau le dessein qui y fut pris de détruire la religion chrétienne. Nommez ces six personnes que vous dites y avoir formé cette conspiration. Nommez *celui qui est désigné par ces lettres A.* A. que vous dites, page 15, *n'être pas Antoine Arnauld*, parce qu'il vous a convaincus qu'il n'avait alors que neuf ans, « mais un autre que vous dites être encore en vie, et trop bon ami de M. Arnauld pour lui être inconnu. » Vous le connaissez donc, mes pères ; et par conséquent, si vous n'êtes vous-mêmes sans religion, vous êtes obligés de déférer cet impie au roi et au parlement, pour le faire punir comme il le mériterait. Il faut parler, mes pères : il faut le nommer, ou souffrir la confusion de n'être plus regardés que comme des menteurs indignes d'être jamais crus. C'est en cette manière que le bon père Valérien nous a appris qu'il fallait *mettre à la gêne* et pousser à bout de tels imposteurs. Votre silence là-dessus sera une pleine et entière conviction de cette calomnie diabolique. Les plus aveuglés de vos amis seront contraints d'avouer que ce ne sera point un effet « de votre vertu, mais de votre impuissance, » et d'admirer que vous ayez été si méchants que de l'étendre jusqu'aux religieuses de Port-Royal ; et de dire, comme vous faites, page 14, que *le Chapelet secret du saint Sacrement*, composé par l'une d'elles, a été le premier fruit de cette conspiration contre Jésus-Christ ; et dans la page 95, « qu'on leur a inspiré toutes les détestables maximes de cet écrit, » qui est, selon vous, une instruction *de déisme*. On a déjà ruiné invinciblement vos impostures sur cet écrit, dans la défense de la censure de feu M. l'archevêque de Paris contre votre père Brisacier. Vous n'avez rien à y repartir ; et vous ne, laissez pas d'en abuser encore d'une manière plus honteuse que jamais, pour attribuer à des filles d'une piété connue de tout le monde le comble de l'impiété. Cruels et lâches persécuteurs, faut-il donc que les cloîtres les plus retirés ne soient pas des asiles contre vos calomnies ! Pendant que ces saintes vierges adorent nuit et jour Jésus-Christ au saint Sacrement, selon leur institution, vous ne cessez nuit et jour de publier qu'elles ne croient pas qu'il soit ni dans l'Eucharistie, ni même à la droite de son père, et vous les retranchez publiquement de l'Église, pendant qu'elles prient dans le secret pour vous et pour toute l'Église. Vous calomniez celles qui n'ont point d'oreilles pour vous ouïr, ni de bouche pour vous répondre. Mais Jésus-Christ, en qui elles sont

cachées pour ne paraître qu'un jour avec lui, vous écoutez et répondez pour elles. On l'entend aujourd'hui cette voix sainte et terrible, qui étonne la nature et qui console l'Église. Et je crains, mes pères, que ceux qui endurent leurs cœurs, et qui refusent avec opiniâtreté de l'ouïr quand il parle en Dieu, ne soient forcés de l'ouïr avec effroi quand il leur parlera en juge.

Car enfin, mes pères, quel compte lui pourrez-vous rendre de tant de calomnies, lorsqu'il les examinera, non sur les fantaisies de vos pères Dicastillus, Gans et Pennalossa, qui les excusent, mais sur les règles de sa vérité éternelle et sur les saintes ordonnances de son Église, qui, bien loin d'excuser ce crime, l'abhorre tellement, qu'elle l'a puni de même qu'un homicide volontaire ? Car elle a différé aux calomniateurs, aussi bien qu'aux meurtriers, la communion jusqu'à la mort, par le premier et deuxième concile d'Arles. Le concile de Latran a jugé indignes de l'état ecclésiastique ceux qui en ont été convaincus, quoiqu'ils s'en fussent corrigés. Les papes ont même menacé ceux qui auraient Calomnié des évêques, des prêtres ou des diacres, de ne leur point donner la communion à la mort. Et les auteurs d'un écrit diffamatoire, qui ne peuvent prouver ce qu'ils ont avancé, sont condamnés par le pape Adrien à *être fouettés*, mes révérends pères, *flagellentur* : tant l'Église a toujours été éloignée des erreurs de votre Société si corrompue, qu'elle excuse d'aussi grands crimes que la calomnie, pour les commettre elle-même avec plus de liberté.

Certainement, mes pères y vous seriez capables de produire par là beaucoup de maux, si Dieu n'avait permis que vous ayez fourni vous-mêmes les moyens de les empêcher, et de rendre toutes vos impostures sans effet y car il ne faut que publier cette étrange maxime qui les exempte de crime, pour vous ôter toute créance. La calomnie est inutile, si elle n'est jointe à une grande réputation de sincérité. Un médisant ne peut réussir, s'il n'est en estime d'abhorrer la médisance, comme un crime dont il est incapable. Et ainsi, mes pères, votre propre principe vous trahit. Vous l'avez rempli pour assurer votre conscience ; car vous vouliez médire sans être damnés, et être *de ces saints et pieux calomniateurs* dont parle saint Athanase. Vous avez donc embrassé, pour vous sauver de l'enfer, cette maxime, qui vous en sauve sur la foi de vos docteurs : mais cette maxime même, qui vous garantit, selon eux, des maux que vous craignez en l'autre vie, vous ôte en celle-ci l'utilité que vous en espériez : de sorte qu'en pensant éviter le vice de la médisance, vous en avez perdu le fruit : tant le mal est contraire à soi-même, et tant il s'embarrasse et se détruit par sa propre malice.

Vous calomniez donc plus utilement pour vous, en faisant

profession de dire avec saint Paul que les simples médisants, *maledici*, sont indignes de voir Dieu, puisqu'au moins vos médisances en seraient plutôt crues, quoiqu'à la vérité vous vous condamneriez vous-mêmes. Mais en disant, comme vous faites, que la calomnie contre vos ennemis n'est pas un crime, vos médisances ne seront point crues, et vous ne laisserez pas de vous damner : car il est certain, mes pères, et que vos auteurs graves n'anéantiront pas la justice de Dieu, et que vous ne pouviez donner une preuve plus certaine que vous n'êtes pas dans la vérité, qu'en recourant au mensonge. Si la vérité était pour vous, elle combattrait pour vous, elle vaincrait pour vous ; et, quelques ennemis que vous eussiez, *la vérité vous en délivrerait*, selon sa promesse. Vous n'avez recours au mensonge que pour soutenir les erreurs dont vous flattez les pécheurs du monde, et pour appuyer les calomnies dont vous opprimez les personnes de piété qui s'y opposent. La vérité étant contraire à vos fins, il a fallu mettre *votre confiance au mensonge*, comme dit un prophète, *Isaï. 28*. Vous avez dit : « Les malheurs qui affligent les hommes ne viendront pas jusques à nous : car nous avons espéré au mensonge, et le mensonge nous protégera. » Mais que leur répond le prophète, ch. 30 ? « D'autant, dit-il, que vous avez mis votre espérance en la calomnie et au tumulte, *sperastis in calumniâ et in tumultu*, cette iniquité vous sera imputée, et votre ruine sera semblable à celle d'une haute muraille qui tombe d'une chute imprévue ; et à celle d'un vaisseau de terre qu'on brise et qu'on écrase en toutes ses parties, par un effort si puissant et si universel, qu'il n'en restera pas un test avec lequel on puisse puiser un peu d'eau, ou, porter un peu de feu : parce que (comme dit un autre prophète, *Ézéchi. 13*), vous avez affligé le cœur du juste, que je n'ai point affligé moi-même ; et vous avez flatté et fortifié la malice des impies. Je retirerai donc mon peuple de vos mains, et je ferai connaître que je suis leur seigneur et le vôtre. »

Oui, mes pères, il faut espérer que, si vous ne changez d'esprit, Dieu retirera de vos mains ceux que vous trompez depuis si longtemps, soit en les laissant dans leurs désordres par votre mauvaise conduite, Soit en les empoisonnant par vos médisances. Il fera concevoir aux uns que les fausses règles de vos casuistes ne les mettront point à couvert de sa colère ; et il imprimera dans l'esprit des autres la juste crainte de se perdre en vous écoutant et en ajoutant foi à vos impostures ; comme vous vous perdez vous-mêmes en les inventant et en les semant dans le monde. Car il ne s'y faut pas tromper : on ne se moqué point de Dieu, et on ne viole point impunément le commandement qu'il nous a fait dans l'Évangile, de ne point condamner notre prochain sans être bien assuré qu'il est coupable. Et ainsi, quelque profession de piété que

fassent ceux qui se rendent faciles à recevoir vos mensonges, et sous quelque prétexte de dévotion qu'ils le fassent, ils doivent appréhender d'être exclus du royaume de Dieu pour ce seul crime, d'avoir imputé d'aussi grands crimes que l'hérésie et le schisme à des prêtres catholiques et à de saintes religieuses, sans autres preuves que des impostures aussi grossières que les vôtres. « Le démon, dit M. de Genève [28], est sur la langue de celui qui médit, et dans l'oreille de celui qui l'écoute. Et la médisance, dit saint Bernard, *serm.* 24 *in cant.*, est un poison qui éteint la charité en l'un et en l'autre. De sorte qu'une seule calomnie peut être mortelle à une infinité d'âmes, puisqu'elle tue non-seulement ceux qui la publient, mais encore tous ceux qui ne la rejettent pas. »

P. S. Mes révérends pères, mes lettres n'avaient pas accoutumé de se suivre de si près, ni d'être si étendues. Le peu de temps que j'ai eu a été cause de l'un et de l'autre. Je n'ai fait celle-ci plus longue que parce que je n'ai pas eu le loisir de la faire plus courte. La raison qui m'a obligé de me hâter vous est mieux connue qu'à moi. Vos réponses vous réussissaient mal. Vous avez bien fait de changer de méthode ; mais je ne sais si vous avez bien choisi, et si le monde ne dira pas que vous avez eu peur des bénédictins.

Je viens d'apprendre que celui que tout le monde faisait auteur de vos apologies les désavoue, et se fâche qu'on les lui attribue. Il a raison, et j'ai eu tort de l'en avoir soupçonné ; car quelque assurance qu'on m'en eût donnée, je devais penser qu'il avait trop de jugement pour croire vos impostures, et trop d'honneur pour les publier sans les croire. Il y a peu de gens du monde capables de ces excès qui vous sont propres, et qui marquent trop votre caractère, pour me rendre excusable de ne vous y avoir pas reconnus. Le bruit commun m'avait emporté. Mais cette excuse, qui serait trop bonne pour vous, n'est pas suffisante pour moi, qui fais profession de ne rien dire sans preuve certaine, et qui n'en ai dit aucune que celle-là. Je m'en repens, je la désavoue, et je souhaite que vous profitiez de mon exemple.

Dix-septième lettre Écrite au R. P. Annat, jésuite.

On fait voir, en levant l'équivoque du sens de Jansénius, qu'il n'y a aucune hérésie dans l'Église. On montre, par le consentement unanime de tous les théologiens, et principalement des jésuites, que l'autorité des papes et des conciles œcuméniques n'est point infallible dans les questions de fait.

Du 23 janvier 1657.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Votre procédé m'avait fait croire que vous désiriez que nous demeurassions en repos de part et d'autre, et je m'y étais disposé. Mais vous avez depuis produit tant d'écrits en peu de temps, qu'il paraît bien qu'une paix n'est guère assurée quand elle dépend du silence des jésuites. Je ne sais si cette rupture vous sera fort avantageuse ; mais, pour moi, je ne suis pas fâché qu'elle me donne le moyen de détruire ce reproche ordinaire d'hérésie dont vous remplissez tous vos livres.

Il est temps que j'arrête une fois pour toutes cette hardiesse que vous prenez de me traiter d'hérétique, qui s'augmente tous les jours. Vous le faites dans ce livre que vous venez de publier d'une manière qui ne se peut plus souffrir, et qui me rendrait enfin suspect, si je ne vous y répondais comme le mérite un reproche de cette nature. J'avais méprisé cette injure dans les écrits de vos confrères, aussi-bien qu'une infinité d'autres qu'ils y mêlent indifféremment. Ma quinzième lettre y avait assez répondu ; mais vous en parlez maintenant d'un autre air, vous en faites sérieusement le capital de votre défense ; c'est presque la seule chose que vous y employez. Car vous dites « que, pour toute réponse à mes quinze lettres, il suffit de dire quinze fois que je suis hérétique ; et qu'étant déclaré tel, je ne mérite aucune créance. » Enfin vous ne mettez pas mon apostasie en question, et vous la supposez comme un principe ferme, sur lequel vous bâtissez

hardiment. C'est donc tout de bon, mon père, que vous me traitez d'hérétique ; et c'est aussi tout de bon que je vais vous y répondre.

Vous savez bien, mon père, que cette accusation est si importante, que c'est une témérité insupportable de l'avancer, si on n'a pas de quoi la prouver. Je vous demande quelles preuves vous en avez. Quand m'a-t-on vu à Charenton ? Quand ai-je manqué à la messe et aux devoirs des chrétiens à leur paroisse ? Quand ai-je fait quelque action d'union avec les hérétiques, ou de schisme avec l'Église ? Quel concile ai-je contredit ? Quelle constitution de pape ai-je violée ? Il faut répondre, mon père, ou ... Vous m'entendez bien. Et que répondez-vous ? Je prie tout le monde de l'observer. Vous supposez premièrement « que celui qui écrit les lettres est de Port-Royal. » Vous dites ensuite « que le Port-Royal est déclaré hérétique ; » d'où vous concluez que « celui qui écrit les lettres est déclaré hérétique. » Ce n'est donc pas sur moi, mon père, que tombe le fort de cette accusation, mais sur le Port-Royal ; et vous ne m'en chargez que parce que vous supposez que j'en suis. Ainsi je n'aurai pas grande peine à m'en défendre, puisque je n'ai qu'à vous dire que je n'en suis pas, et à vous renvoyer à mes lettres, où j'ai dit « que je suis seul, » et en propres termes, « que je ne suis point de Port-Royal, » comme j'ai fait dans la seizième qui a précédé votre livre.

Prouvez donc d'une autre manière que je suis hérétique, ou tout le monde reconnaîtra votre impuissance. Prouvez par mes écrits que je ne reçois pas la constitution. Ils ne sont pas en si grand nombre ; il n'y a que seize lettres à examiner, où je vous défie, et vous, et toute la terre, d'en produire la moindre marque. Mais je vous y ferai bien voir le contraire. Car, quand j'ai dit, par exemple, dans la quatorzième : « Qu'en tuant, selon vos maximes, ses frères en péché mortel, on damne ceux pour qui Jésus-Christ est mort, » n'ai-je pas visiblement reconnu que Jésus-Christ est mort pour ces damnés, et qu'ainsi il est faux « qu'il ne soit mort que pour les seuls prédestinés, » ce qui est condamné dans la cinquième proposition ? Il est donc sûr, mon père, que je n'ai rien dit pour soutenir ces propositions impies, que je déteste de tout mon cœur. Et quand le Port-Royal les tiendrait, je vous déclare que vous n'en pouvez rien conclure contre moi, parce que, grâce à Dieu, je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut.

Que ferez-vous à une personne qui parle de cette sorte, et par où m'attaquerez-vous, puisque ni mes discours, ni mes écrits ne donnent aucun prétexte à vos accusations d'hérésie, et que je

trouve ma sûreté contre vos menaces dans l'obscurité qui me couvre ? Vous vous sentez frappé par une main invisible, qui rend vos égarements visibles à toute la terre ; et vous essayez en vain de m'attaquer en la personne de ceux auxquels vous me croyez uni. Je ne vous crains ni pour moi, ni pour aucun autre, n'étant attaché ni à quelque communauté, ni à quelque particulier que ce soit. Tout le crédit que vous pouvez avoir est inutile à mon égard. Je n'espère rien du monde, je n'en appréhende rien, je n'en veux rien ; je n'ai besoin, par la grâce de Dieu, ni du bien, ni de l'autorité de personne. Ainsi, mon père, j'échappe à toutes vos prises. Vous ne me sauriez prendre de quelque côté que vous le tentiez. Vous pouvez bien toucher le Port-Royal, mais non pas moi. On a bien délogé des gens de Sorbonne, mais cela ne me déloge pas de chez moi. Vous pouvez bien préparer des violences contre des prêtres et des docteurs, mais non pas contre moi, qui n'ai point ces qualités. Et ainsi peut-être n'eûtes-vous jamais affaire à une personne qui fût si hors de vos atteintes, et si propre à combattre vos erreurs, étant libre, sans engagement, sans attachement, sans liaison, sans relation, sans affaires ; assez instruit de vos maximes, et bien résolu de les pousser autant que je croirai que Dieu m'y engagera, sans qu'aucune considération humaine puisse arrêter ni ralentir mes poursuites.

A quoi vous sert-il donc, mon père, lorsque vous ne pouvez rien contre moi, de publier tant de calomnies contre des personnes qui ne sont point mêlées dans nos différends, comme font tous vos pères ? Vous n'échapperez pas par ces fuites ; vous sentirez la force de la vérité que je vous oppose. Je vous dis que vous anéantissez la morale chrétienne en la séparant de l'amour de Dieu, dont vous dispensez les hommes ; et vous me parlez de *la mort du père Mester*, que je n'ai vu de ma vie. Je vous dis que vos auteurs permettent de tuer pour une pomme, quand il est honteux de la laisser perdre ; et vous me dites « qu'on a ouvert un tronc à Saint-Merri. » Que voulez-vous dire de même, de me prendre tous les jours à partie sur le livre *de la Sainte-Virginité* [29], fait par un père de l'Oratoire que je ne vis jamais, non plus que son livre ? Je vous admire, mon père, de considérer ainsi tous ceux qui vous sont contraires comme une seule personne. Votre haine les embrasse tous ensemble, et en forme comme un corps de réprouvés, dont vous voulez que chacun réponde pour tous les autres.

Il y a bien de la différence entre les jésuites et ceux qui les combattent. Vous composez véritablement un corps uni sous un seul chef ; et vos règles, comme je l'ai fait voir, vous défendent de rien imprimer sans l'aveu de vos supérieurs, qui sont rendus responsables des erreurs de tous les particuliers, « sans qu'ils

puissent s'excuser en disant qu'ils n'ont pas remarqué les erreurs qui y sont enseignées, parce qu'ils les doivent remarquer » selon vos ordonnances, et selon les lettres de vos généraux Aquaviva, Wittelleschi, etc. C'est donc avec raison qu'on vous reproche les égarements de vos confrères, qui se trouvent dans leurs ouvrages approuvés par vos supérieurs et par les théologiens de votre Compagnie. Mais quant à moi, mon père, il en faut juger autrement. Je n'ai pas souscrit le livre *de la Sainte-Virginité*. On ouvrirait tous les tronc de Paris sans que j'en fusse moins catholique. Et enfin je vous déclare hautement et nettement que personne ne répond de mes lettres que moi, et que je ne réponds de rien que de mes lettres.

Je pourrais en demeurer là, mon père, sans parler de ces autres personnes que vous traitez d'hérétiques pour me comprendre dans cette accusation. Mais comme j'en suis l'occasion, je me trouve engagé en quelque sorte à me servir de cette même occasion pour en tirer trois avantages ; car c'en est un bien considérable de faire paraître l'innocence de tant de personnes calomniées. C'en est un autre, et bien propre à mon sujet, de montrer toujours les artifices de votre politique dans cette accusation. Mais celui que j'estime le plus, est que j'apprendrai par là à tout le monde la fausseté de ce bruit scandaleux que vous semez de tous côtés, « que l'Église est divisée par une nouvelle hérésie. » Et comme vous abusez d'une infinité de personnes en leur faisant accroire que les points sur lesquels vous essayez d'exciter un si grand orage sont essentiels à la foi, je trouve d'une extrême importance de détruire ces fausses impressions, et d'expliquer ici nettement en quoi ils consistent, pour montrer qu'en effet il n'y a point d'hérétiques dans l'Église.

Car n'est-il pas vrai que, si l'on demande en quoi consiste l'hérésie de ceux que vous appelez jansénistes, on répondra incontinent que c'est en ce que ces gens-là disent « que les commandements de Dieu sont impossibles ; qu'on ne peut résister à la grâce, et qu'on n'a pas la liberté de faire le bien et le mal ; que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes, mais seulement pour les prédestinés ; et enfin, qu'ils soutiennent les cinq propositions condamnées par le pape ? » Ne faites-vous pas entendre que c'est pour ce sujet que vous persécutez vos adversaires ? N'est-ce pas ce que vous dites dans vos livres, dans vos entretiens, dans vos catéchismes, comme vous fîtes encore les fêtes de Noël à Saint-Louis, en demandant à une de vos petites bergères : « Pour qui est venu Jésus-Christ, ma fille ? — Pour tous les hommes, mon père. — Eh quoi, ma fille ! vous n'êtes donc pas de ces nouveaux hérétiques qui disent qu'il n'est venu que pour les prédestinés ? » Les enfants vous croient là-dessus, et plusieurs

autres aussi ; car vous les entretenez de ces mêmes fables dans vos sermons, comme votre père Crasset à Orléans, qui en a été interdit. Et je vous avoue que je vous ai cru aussi autrefois. Vous m'aviez donné cette même idée de toutes ces personnes-là. De sorte que, lorsque vous les pressiez sur ces propositions, j'observais avec attention quelle serait leur réponse ; et j'étais fort disposé à ne les voir jamais, s'ils n'eussent déclaré qu'ils y renonçaient comme à des impiétés visibles. Mais ils le firent bien hautement. Car M. de Sainte-Beuve [30], professeur du roi en Sorbonne, censura dans ses écrits publics ces cinq propositions longtemps avant le pape ; et ces docteurs firent paraître plusieurs écrits, et entre autres celui de *la grâce victorieuse* qu'ils produisirent en même temps, où ils rejettent ces propositions, et comme hérétiques, et comme étrangères. Car ils disent, dans la préface, « que ce sont des propositions hérétiques et luthériennes, fabriquées et forgées à plaisir, qui ne se trouvent ni dans Jansénius, ni dans ses défenseurs ; » ce sont leurs termes. Ils se plaignent de ce qu'on les leur attribue, et vous adressent pour cela ces paroles de saint Prosper, le premier disciple de saint Augustin, leur maître, à qui les semi-pélagiens de France en imputèrent de pareilles pour le rendre odieux. « Il y a, dit ce saint, des personnes qui ont une passion si aveugle de nous décrier, qu'ils en ont pris un moyen qui ruine leur propre réputation. Car ils ont fabriqué à dessein de certaines propositions pleines d'impiétés et de blasphèmes, qu'ils envoient de tous côtés pour faire croire que nous les soutenons au même sens qu'ils ont exprimé par leur écrit. Mais on verra par cette réponse, et notre innocence, et la malice de ceux qui nous ont imputé ces impiétés, dont ils sont les uniques inventeurs. »

En vérité, mon père, lorsque je les ouïs parler de la sorte avant la constitution ; quand je vis qu'ils la reçurent ensuite avec tout ce qui se peut de respect ; qu'ils offrirent de la souscrire, et que M. Arnauld eut déclaré tout cela, plus fortement que je ne le puis rapporter, dans toute sa seconde lettre, j'eusse cru pécher de douter de leur foi. Et en effet, ceux qui avaient voulu refuser l'absolution à leurs amis avant la lettre de M. Arnauld, ont déclaré depuis qu'après qu'il avait si nettement condamné ces erreurs qu'on lui imputait, il n'y avait aucune raison de le retrancher ni lui, ni ses amis, de l'Eglise. Mais vous n'en avez pas usé de même ; et c'est sur quoi je commençai à me défier que vous agissiez avec passion.

Car, au lieu que vous les aviez menacés de leur faire signer cette constitution, quand vous pensiez qu'ils y résisteraient, lorsque vous vîtes qu'ils s'y portaient d'eux-mêmes, vous n'en parlâtes plus. Et quoiqu'il semblât que vous dussiez après cela être satisfait de leur conduite, vous ne laissâtes pas de les traiter encore

d'hérétiques ; « parce, disiez-vous, que leur cœur démentait leur main, et qu'ils étaient catholiques extérieurement, et hérétiques intérieurement, » comme vous-même l'avez dit dans votre Rép. à quelques demandes, pag. 27 et 47.

Que ce procédé me parut étrange, mon père ! car de qui n'en peut-on pas dire autant ? Et quel trouble n'exciterait-on point par ce prétexte ? « Si l'on refuse, dit saint Grégoire, pape, de croire la confession de foi de ceux qui la donnent conforme aux sentiments de l'Église, on remet en doute la foi de toutes les personnes catholiques. » *Regist. l. 5, ep. 15*. Je craignis donc, mon père, « que votre dessein ne fût de rendre ces personnes hérétiques sans qu'ils le fussent, » comme parle le même pape sur une dispute pareille de son temps ; « parce, dit-il, que ce n'est pas s'opposer aux hérésies, mais c'est faire une hérésie que de refuser de croire ceux qui par leur confession témoignent d'être dans la véritable foi : *Hoc non est hæresim purgare, sed facere. Ep. 16.* » Mais je connus en vérité qu'il n'y avait point en effet d'hérétiques dans l'Église, quand je vis qu'ils s'étaient si bien justifiés de toutes ces hérésies, que vous ne pûtes plus les accuser d'aucune erreur contre la foi, et que vous fûtes réduit à les entreprendre seulement sur des questions de fait touchant Jansénius, qui ne pouvaient être matière d'hérésie. Car vous les voulûtes obliger à reconnaître « que ces propositions étaient dans Jansénius, mot à mot, toutes, et en propres termes, » comme vous l'écrivîtes encore vous-mêmes : *Singulares, individuae, totidem verbis apud Jansenium contentoe*, dans vos *Cavilli*, p. 39.

Dès lors votre dispute commença à me devenir indifférente. Quand je croyais que vous disputiez de la vérité ou de la fausseté des propositions, je vous écoutais avec attention, car cela touchait la foi : mais quand je vis que vous ne disputiez plus que pour savoir si elles étaient *mot à mot* dans Jansénius ou non, comme la religion n'y était plus intéressée, je ne m'y intéressais plus aussi. Ce n'est pas qu'il n'y eût bien de l'apparence que vous disiez vrai : car de dire que des paroles sont *mot à mot* dans un auteur, c'est à quoi l'on ne peut se méprendre. Aussi je ne m'étonne pas que tant de personnes, et en France et à Rome, aient cru sur une expression si peu suspecte que Jansénius les avait enseignées en effet. Et c'est pourquoi je ne fus pas peu surpris d'apprendre que ce même point de fait, que vous aviez proposé comme si certain et si important, était faux, et qu'où vous défia de citer les pages de Jansénius où vous aviez trouvé ces propositions *mot à mot*, sans que vous l'ayez jamais pu faire.

Je rapporte toute cette suite, parce qu'il me semble que cela découvre assez l'esprit de votre Société en toute cette affaire, et qu'on admirera de voir que, malgré tout ce que je viens de dire,

vous n'ayez pas cessé de publier qu'ils étaient toujours hérétiques. Mais vous avez seulement changé leur hérésie selon le temps. Car, à mesure qu'ils se justifiaient de l'une, vos pères en substituaient une autre, afin qu'ils n'en fussent jamais exempts. Ainsi, en 1653, leur hérésie était sur la qualité des propositions. Ensuite elle fut sur le *mot à mot*. Depuis vous la mîtes dans le cœur. Mais aujourd'hui on ne parle plus de tout cela ; et l'on veut qu'ils soient hérétiques, s'ils ne signent « que le sens de la doctrine de Jansénius se trouve dans le sens de ces cinq propositions. »

Voilà le sujet de votre dispute présente. Il ne vous suffit pas qu'ils condamnent les cinq propositions, et encore tout ce qu'il y aurait dans Jansénius qui pourrait y être conforme et contraire à saint Augustin ; car ils font tout cela. De sorte qu'il n'est pas question de savoir, par exemple, « si Jésus-Christ n'est mort que pour les prédestinés, » ils condamnent cela aussi bien que vous ; mais si Jansénius est de ce sentiment-là ou non. Et c'est sur quoi je vous déclare plus que jamais que votre dispute me touche peu, comme elle touche peu l'Église. Car, encore que je ne sois pas docteur non plus que vous, mon père, je vois bien néanmoins qu'il n'y va point de la foi, puisqu'il n'est question que de savoir quel est le sens de Jansénius. S'ils croyaient que sa doctrine fût conforme au sens propre et littéral de ces propositions, ils la condamneraient ; et ils ne refusent de le faire que parce qu'ils sont persuadés qu'elle en est bien différente : ainsi quand ils l'entendraient mal, ils ne seraient pas hérétiques, puisqu'ils ne l'entendent qu'en un sens catholique.

Et pour expliquer cela par un exemple, je prendrai la diversité de sentiments qui fut entre saint Basile et saint Athanase, touchant les écrits de saint Denis d'Alexandrie, dans lesquels saint Basile, croyant trouver le sens d'Arius contre l'égalité du père et du fils, il les condamna comme hérétiques : mais saint Athanase, au contraire, y croyant trouver le véritable sens de l'Église, il les soutint comme catholiques. Pensez-vous donc, mon père, que saint Basile, qui tenait ces écrits pour ariens, eût droit de traiter saint Athanase d'hérétique, parce qu'il les défendait ? Et quel sujet en eût-il eu, puisque ce n'était pas l'arianisme qu'Athanase défendait, mais la vérité de la foi qu'il pensait y être ? Si ces deux saints fussent convenus du véritable sens de ces écrits, et qu'ils y eussent tous deux reconnu cette hérésie, sans doute saint Athanase n'eût pu les approuver sans hérésie : mais, comme ils étaient en différend touchant ce sens, saint Athanase était catholique en les soutenant, quand même il les eût mal entendus ; puisque ce n'eût été qu'une erreur de fait, et qu'il ne défendait, dans cette doctrine, que la foi catholique qu'il y supposait.

Je vous en dis de même, mon père. Si vous conveniez du sens de Jansénius, et que vos adversaires fussent d'accord avec vous, qu'il tient, par exemple, *qu'on ne peut résister à la grâce*, ceux qui refuseraient de les condamner seraient hérétiques. Mais lorsque vous disputez de son sens, et qu'ils croient que, selon sa doctrine, *on peut résister à la grâce*, vous n'avez aucun sujet de les traiter d'hérétiques, quelque hérésie que vous lui attribuiez vous-mêmes, puisqu'ils condamnent le sens que vous y supposez, et que vous n'oseriez condamner le sens qu'ils y supposent. Si vous voulez donc les convaincre, montrez que le sens qu'ils attribuent à Jansénius est hérétique ; car alors ils le seront eux-mêmes. Mais comment le pourriez-vous faire, puisqu'il est constant, selon votre propre aveu, que celui qu'ils lui donnent n'est point condamné ?

Pour vous le montrer clairement, je prendrai pour principe ce que vous reconnaissez vous-mêmes, « que la doctrine de la grâce efficace n'a point été condamnée, et que le pape n'y a point touché par sa constitution. » Et en effet, quand il voulut juger des cinq propositions, le point de la grâce efficace fut mis à couvert de toute censure. C'est ce qui paraît parfaitement par les avis des consultants auxquels le pape les donna à examiner. J'ai ces avis entre mes mains, aussi bien que plusieurs personnes dans Paris, et entre autres M. l'évêque [31] de Montpellier, qui les apporta de Rome. On y voit que leurs opinions furent partagées ; et que les principaux d'entre eux, comme le maître du sacré palais, le commissaire du saint office, le général des augustins, et d'autres, croyant que ces propositions pouvaient être prises au sens de la grâce efficace, furent d'avis qu'elles ne devaient point être censurées : au lieu que les autres, demeurant d'accord quelles n'eussent pas dû être condamnées si elles eussent eu ce sens, estimèrent qu'elles le devaient être ; parce que, selon ce qu'ils déclarent, leur sens propre et naturel en était très éloigné. Et c'est pourquoi le pape les condamna, et tout le monde s'est rendu à son jugement.

Il est donc sûr, mon père, que la grâce efficace n'a point été condamnée. Aussi est-elle si puissamment soutenue par saint Augustin, par saint Thomas et toute son école, par tant de papes et de conciles, et par toute la tradition, que ce serait une impiété de la taxer d'hérésie. Or, tous ceux que vous traitez d'hérétiques déclarent qu'ils ne trouvent autre chose dans Jansénius que cette doctrine de la grâce efficace ; et c'est la seule chose qu'ils ont soutenue dans Rome. Vous-même l'avez reconnu, *Cavill.* p. 35, où vous avez déclaré « qu'en parlant devant le pape, ils ne dirent aucun mot des propositions, *ne verbum quidem*, et qu'ils employèrent tout le temps à parler de la grâce efficace. » Et ainsi,

soit ; qu'ils se trompent ou non dans cette supposition, il est au moins sans doute que le sens qu'ils supposent n'est point hérétique, et que, par conséquent, ils ne le sont point. Car, pour dire la chose en deux mots, ou Jansénius n'a enseigné que la grâce efficace, et en ce cas il n'a point d'erreur ; ou il a enseigné autre chose, et en ce cas il n'a point de défenseurs. Toute la question est donc de savoir si Jansénius a enseigné en effet autre chose que la grâce efficace ; et si l'on trouve que oui, vous aurez la gloire de l'avoir mieux entendu ; mais ils n'auront point le malheur d'avoir erré dans la foi.

Il faut donc louer Dieu, mon père, de ce qu'il n'y a point en effet d'hérésie dans l'Église, puisqu'il ne s'agit en cela que d'un point de fait qui n'en peut former ; car l'Église décide les points de foi avec une autorité-divine, et elle retranche de son corps tous ceux qui refusent de les recevoir. Mais elle n'en use pas de même pour les choses de fait ; et la raison en est que notre salut est attaché à la foi qui nous a été révélée, et qui se conserve dans l'Église par la tradition ; mais qu'il ne dépend point des autres faits particuliers qui n'ont point été révélés de Dieu. Ainsi on est obligé de croire que les commandements de Dieu ne sont pas impossibles ; mais on n'est pas obligé de savoir ce que Jansénius a enseigné sur ce sujet. C'est pourquoi Dieu conduit l'Église dans la détermination des points de la foi, par l'assistance de son esprit qui ne peut errer ; au lieu que, dans les choses de fait, il a laissé agir par les sens et par la raison, qui en sont naturellement les juges ; car il n'y a que Dieu qui ait pu instruire l'Église de la foi. Mais il n'y a qu'à lire Jansénius pour savoir si des propositions sont dans son livre ; et de là vient que c'est une hérésie de résister aux décisions de foi, parce que c'est opposer son esprit propre à l'esprit de Dieu. Mais ce n'est pas une hérésie, quoique ce puisse être une témérité, que de ne pas croire certains faits particuliers, parce que ce n'est qu'opposer la raison, qui peut être claire, à une autorité qui est grande, mais qui en cela n'est pas infallible.

C'est ce que tous les théologiens reconnaissent, comme il paraît par cette maxime du cardinal Bellarmin, de votre Société : « Les conciles généraux et légitimes ne peuvent errer en définissant les dogmes de foi ; mais ils peuvent errer en des questions de fait. » *De Sum. Potent.* Lib. IV, c. II. Et ailleurs : « Le pape, comme pape, et même à la tête d'un concile universel, peut errer dans les controverses particulières de fait, qui dépendent principalement de l'information et du témoignage des hommes. » C. 2. Et le cardinal Baronius de même : « Il faut se soumettre entièrement aux décisions des conciles dans les points de foi ; mais pour ce qui concerne les personnes et leurs écrits, les censures qui en ont été faites ne se trouvent pas avoir été gardées avec tant de

rigueur, parce qu'il n'y a personne à qui il ne puisse arriver d'y être trompé. » *Ad an.* 681, n. 39. C'est aussi pour cette raison que M. l'archevêque de Toulouse [32] a tiré cette règle des lettres de deux grands papes, saint Léon et Pélage II : « Que le propre objet des conciles est la foi, et que tout ce qui s'y résout hors de la foi peut être revu et examiné de nouveau ; au lieu qu'on ne doit plus examiner ce qui a été décidé en matière de foi ; parce que, comme dit Tertullien, la règle de la foi est seule immobile et irrétractable. »

De là vient qu'au lieu qu'on n'a jamais vu les conciles généraux et légitimes contraires les uns aux autres dans les points de foi, « Parce que, comme dit M. de Toulouse, il n'est pas seulement permis d'examiner de nouveau ce qui a été déjà décidé en matière de foi ; » on a vu quelquefois ces mêmes conciles opposés sur des points de fait où il s'agissait de l'intelligence du sens d'un auteur, « Parce que, » comme dit encore M. de Toulouse, après les papes qu'il cite, « tout ce qui se résout dans les conciles hors de la foi peut être revu et examiné de nouveau. » C'est ainsi que le quatrième et le cinquième concile paraissent contraires l'un à l'autre, en l'interprétation des mêmes auteurs : et la même chose arriva entre deux papes, sur une proposition de certains moines de Scythie ; car, après que le pape Hormisdas l'eut condamnée en l'entendant en un mauvais sens, le pape Jean II, son successeur, l'examinant de nouveau, et l'entendant en un bon sens, l'approuva et la déclara catholique. Diriez-vous, pour cela, qu'un de ces papes fut hérétique ? Et ne faut-il donc pas avouer que, pourvu que l'on condamne le sens hérétique qu'un pape aurait supposé dans un écrit, on n'est pas hérétique pour ne pas condamner cet écrit, en le prenant en un sens qu'il est certain que le pape n'a pas condamné, puisque autrement l'un de ces deux papes serait tombé dans l'erreur ?

J'ai voulu, mon père, vous accoutumer à ces contrariétés qui arrivent entre les catholiques sur des questions de fait touchant l'intelligence du sens d'un auteur, en vous montrant sur cela un père de l'Église contre un autre, un pape contre un pape, et un concile contre un concile, pour vous mener de là à d'autres exemples d'une pareille opposition, mais plus disproportionnée ; car vous y verrez des conciles et des papes d'un côté, et des jésuites de l'autre, qui s'opposeront à leurs décisions touchant le sens d'un auteur, sans que vous accusiez vos confrères, je ne dis pas d'hérésie, mais non pas même de témérité.

Vous savez bien, mon père, que les écrits d'Origène furent condamnés par plusieurs conciles et par plusieurs papes, et même par le cinquième concile général, comme contenant des hérésies, et entre autres celle « de la réconciliation des démons au jour du

jugement. » Croyez-vous sur cela qu'il soit d'une nécessité absolue, pour être catholique, de confesser qu'Origène a tenu en effet ces erreurs, et qu'il ne suffise pas de les condamner sans les lui attribuer ? Si cela était, que deviendrait votre père Halloix, qui a soutenu la pureté de la foi d'Origène, aussi-bien que plusieurs autres catholiques qui ont entrepris la même chose, comme Pic de La Mirande, et Genebrard, docteur de Sorbonne ? Et n'est-il pas certain encore que ce même cinquième concile général condamna les écrits de Théodore contre saint Cyrille, « comme impies, contraires à la vraie foi, et contenant l'hérésie nestorienne ? » Et cependant le père Sirmond, jésuite, n'a pas laissé de le défendre, et de dire, dans la vie de ce père, « que ces mêmes écrits sont exempts de cette hérésie nestorienne. »

Vous voyez donc, mon père, que, quand l'Église condamne des écrits, elle y suppose une erreur qu'elle y condamne ; et alors il est de foi que cette erreur est condamnée, mais qu'il n'est pas de foi que ces écrits contiennent en effet l'erreur que l'Église y suppose. Je crois que cela est assez prouvé ; et ainsi je finirai ces exemples par celui du pape Honorius, dont l'histoire est si connue. On sait qu'au commencement du septième siècle, l'Église étant troublée par l'hérésie des monothélites, ce pape, pour terminer ce différend, fit un décret qui semblait favoriser ces hérétiques, de sorte que plusieurs en furent scandalisés. Cela se passa néanmoins avec peu de bruit sous son pontificat : mais, cinquante ans après, l'Église étant assemblée dans le sixième concile général, où le pape Agathon président par ses légats, ce décret y fut déféré ; et après avoir été lu et examiné, il fut condamné comme contenant l'hérésie des monothélites, et brûlé en cette qualité en pleine assemblée, avec les autres écrits de ces hérétiques. Et cette décision fut reçue avec tant de respect et d'uniformité dans toute l'Église, qu'elle fut confirmée ensuite par deux autres conciles généraux, et même par les papes Léon II, et Adrien II qui vivait deux cents ans après, sans que personne ait troublé ce consentement si universel et si paisible durant sept ou huit siècles. Cependant quelques auteurs de ces derniers temps, et entre autres le cardinal Bellarmin, n'ont pas cru se rendre hérétiques pour avoir soutenu, contre tant de papes et de conciles, que les écrits d'Honorius sont exempts de l'erreur qu'ils avaient déclaré y être : « Parce, dit-il, que des conciles généraux pouvant errer dans les questions de fait, on peut dire en toute assurance que le sixième concile s'est trompé en ce fait-là, et que, n'ayant pas bien entendu le sens des lettres d'Honorius, il a mis à tort ce pape au nombre des hérétiques. » *De Sum. Pont.* L. IV, c. II.

Remarquez donc bien, mon père, que ce n'est pas être hérétique de dire que le pape Honorius ne l'était pas, encore que

plusieurs papes et plusieurs conciles l'eussent déclaré, et même après l'avoir examiné. Je viens donc maintenant à notre question, et je vous permets de faire votre cause aussi bonne que vous le pourrez. Que direz-vous, mon père, pour rendre vos adversaires hérétiques ? « Que le pape Innocent X a déclaré que l'erreur des cinq propositions est dans Jansénius ? » Je vous laisse dire tout cela. Qu'en concluez-vous : « Que c'est être hérétique de ne pas reconnaître que l'erreur des cinq propositions est dans Jansénius ? » Que vous en semble-t-il, mon père ? N'est-ce donc pas ici une question de fait de même nature que les précédentes ? Le pape a déclaré que l'erreur des cinq propositions est dans Jansénius, de même que ses prédécesseurs avaient déclaré que l'erreur des nestoriens et des monothélites était dans les écrits de Théodore et d'Honorius. Sur quoi vos pères ont écrit qu'ils condamnent bien ces hérésies, mais qu'ils ne demeurent pas d'accord que ces auteurs les aient tenues : de même que vos adversaires disent aujourd'hui qu'ils condamnent bien ces cinq propositions, mais qu'ils ne sont pas d'accord que Jansénius les ait enseignées. En vérité, mon père, ces cas-là sont bien semblables ; et s'il s'y trouve quelque différence, il est aisé de voir combien elle est à l'avantage de la question présente, par la comparaison de plusieurs circonstances particulières qui sont visibles d'elles-mêmes, et que je ne m'arrête pas à rapporter. D'où vient donc, mon père, que, dans une même cause, vos pères sont catholiques et vos adversaires hérétiques ? Et par quelle étrange exception les privez-vous d'une liberté que vous donnez à tout le reste des fidèles ?

Que direz-vous sur cela, mon père ? « Que le pape a confirmé sa constitution par un bref ? » Je vous répondrai que deux conciles généraux et deux papes ont confirmé la condamnation des lettres d'Honorius. Mais quel fond prétendez-vous faire sur les paroles de ce bref, par lesquelles le pape déclare « qu'il a condamné la doctrine de Jansénius dans ces cinq propositions ? » Qu'est-ce que cela ajoute à la constitution, et que s'ensuit-il de là ? Sinon que comme le sixième concile condamna la doctrine d'Honorius, parce qu'il croyait qu'elle était la même que celle des monothélites ; de même le pape a dit qu'il a condamné la doctrine de Jansénius dans ces cinq propositions, parce qu'il a supposé qu'elle était la même que ces cinq propositions. Et comment ne l'eût-il pas cru ? Votre Société ne publie autre chose ; et vous-même, mon père, qui avez dit qu'elles y sont *mot à mot*, vous étiez à Rome au temps de la censure ; car je vous rencontre partout. Se fût-il défié de la sincérité ou de la suffisance de tant de religieux graves ? Et comment n'eût-il pas cru que la doctrine de Jansénius était la même que celle des cinq propositions, dans l'assurance que vous lui aviez donnée

quelles étaient *mot à mot* de cet auteur ? Il est donc visible, mon père, que, s'il se trouve que Jansénius ne les ait pas tenues, il ne faudra pas dire, Comme vos pères ont fait dans leurs exemples, que le pape s'est trompé en ce point de fait, ce qu'il est toujours fâcheux de publier : mais il ne faudra que dire que vous avez trompé le pape ; ce qui n'apporte plus de scandale, tant on vous connaît maintenant.

Ainsi, mon père, toute cette matière est bien éloignée de pouvoir former une hérésie. Mais comme vous voulez en faire une à quelque prix que ce soit, vous avez essayé de détourner la question du point de fait pour la mettre en un point de foi ; et c'est ce que vous faites en cette sorte : « Le pape, dites-vous, déclare qu'il a condamné la doctrine de Jansénius dans ces cinq propositions : donc il est de foi que la doctrine de Jansénius touchant ces cinq propositions est hérétique, telle qu'elle soit. » Voilà, mon père, un point de foi bien étrange, qu'une doctrine est hérétique telle qu'elle puisse être. Eh quoi ! si, selon Jansénius, *on peut résister à la grâce intérieure*, et s'il est faux, selon lui, *que Jésus-Christ ne soit mort que pour les seuls prédestinés*, cela sera-t-il aussi condamné, parce que c'est sa doctrine ? Sera-t-il vrai, dans la constitution du pape, *que l'on a la liberté de faire le bien et le mal* ? et cela sera-t-il faux dans Jansénius ? Et par quelle fatalité sera-t-il si malheureux, que la vérité devienne hérésie dans son livre ? Ne faut-il donc pas confesser qu'il n'est hérétique, qu'au cas qu'il soit conforme à ces erreurs condamnées ? puisque la constitution du pape est la règle à laquelle on doit appliquer Jansénius pour juger de ce qu'il est selon le rapport qu'il y aura ; et qu'ainsi on résoudra cette question, *savoir si sa doctrine est hérétique*, par cette autre question de fait, *savoir si elle est conforme au sens de ces propositions* ; étant impossible qu'elle ne soit hérétique, si elle y est conforme ; et qu'elle ne soit catholique, si elle y est contraire. Car enfin, puisque, selon le pape et les évêques, *les propositions sont condamnées en leur sens propre et naturel*, il est impossible qu'elles soient condamnées au sens de Jansénius, sinon au cas que le sens de Jansénius soit le même que le sens propre et naturel de ces propositions, ce qui est un point de fait.

La question demeure donc toujours dans ce point de fait, sans qu'on puisse en aucune sorte l'en tirer pour la mettre dans le droit. Et ainsi on n'en peut faire une matière d'hérésie ; mais vous en pourriez bien faire un prétexte de persécution, s'il n'y avait sujet d'espérer qu'il ne se trouvera point de personnes qui entrent assez dans vos intérêts pour suivre un procédé si injuste, et qui veuillent contraindre de signer, comme vous le souhaitez, *que l'on condamne ces propositions au sens de Jansénius* sans expliquer ce que c'est

que ce sens de Jansénius. Peu de gens sont disposés à signer une confession de foi en blanc. Or, ce serait en signer une en blanc, que vous rempliriez ensuite de tout ce qu'il vous plairait ; puisqu'il vous serait libre d'interpréter à votre gré ce que c'est que ce sens de Jansénius qu'on n'aurait pas expliqué. Qu'on l'explique donc auparavant, autrement vous nous feriez encore ici un pouvoir prochain, *abstrahendo ab omni sensu*. Vous savez que cela ne réussit pas dans le monde. On y hait l'ambigüité, et surtout en matière de foi, où il est bien juste d'entendre pour le moins ce que c'est que l'on condamne. Et comment se pourrait-il faire que des docteurs, qui sont persuadés que Jansénius n'a point d'autre sens que celui de la grâce efficace, consentissent à déclarer qu'ils condamnent sa doctrine sans l'expliquer, puisque dans la créance qu'ils en ont, et dont on ne les retire point, ce ne serait autre chose que condamner la grâce efficace, qu'on ne peut condamner sans crime ? Ne serait-ce donc pas une étrange tyrannie de les mettre dans cette malheureuse nécessité, ou de se rendre coupables devant Dieu, s'ils signaient cette condamnation contre leur conscience, ou d'être traités d'hérétiques, s'ils refusaient de le faire ?

Mais tout cela se conduit avec mystère. Toutes vos démarches sont politiques. Il faut que j'explique pourquoi vous n'expliquez pas ce sens de Jansénius. Je n'écris que pour découvrir vos desseins, et pour les rendre inutiles en les découvrant. Je dois donc apprendre à ceux qui l'ignorent que votre principal intérêt dans cette dispute étant de relever la grâce suffisante de votre Molina, vous ne le pouvez faire sans ruiner la grâce efficace, qui y est tout opposée. Mais comme vous voyez celle-ci aujourd'hui autorisée à Rome, et parmi tous les savants de l'Église, ne la pouvant combattre en elle-même, vous vous êtes avisés de l'attaquer sans qu'on s'en aperçoive, sous le nom de la doctrine de Jansénius. Ainsi il a fallu que vous ayez recherché de faire condamner Jansénius sans l'expliquer ; et que, pour y réussir, vous ayez fait entendre que sa doctrine n'est point celle de la grâce efficace, afin qu'on croie pouvoir condamner l'une sans l'autre. De là vient que vous essayez aujourd'hui de le persuader à ceux qui n'ont aucune connaissance de cet auteur. Et c'est ce que vous faites encore vous-même, mon père, dans vos *Cavill.* p. 23, par ce fin raisonnement : « Le pape a condamné la doctrine de Jansénius ; or, le pape n'a pas condamné la doctrine de la grâce efficace : donc la doctrine de la grâce efficace est différente de celle de Jansénius. » Si cette preuve était concluante, on montrerait de même qu'Honorius, et tous ceux qui le soutiennent, sont hérétiques en cette sorte. Le sixième concile a condamné la doctrine d'Honorius ; or, le concile n'a pas condamné

la doctrine de l'Église : donc la doctrine d'Honorius est différente de celle de l'Église ; donc tous ceux qui le défendent sont hérétiques. Il est visible que cela ne conclut rien : puisque le pape n'a condamné que la doctrine des cinq propositions, qu'on lui a fait entendre être celle de Jansénius.

Mais il n'importe ; car vous ne voulez pas vous servir longtemps de ce raisonnement. Il durera assez, tout faible qu'il est, pour le besoin que vous en avez. Il ne vous est nécessaire que pour faire que ceux qui ne veulent pas condamner la grâce efficace, condamnent Jansénius sans scrupule. Quand cela sera fait, on oubliera bientôt votre argument, et les signatures demeurant en témoignage éternel de la condamnation de Jansénius, vous prendrez l'occasion d'attaquer directement la grâce efficace, par cet autre raisonnement bien plus solide, que vous formerez en son temps : « La doctrine de Jansénius, direz-vous, a été condamnée par les souscriptions universelles de toute l'Église ; or, cette doctrine est manifestement celle de la grâce efficace ; » et vous prouverez cela bien facilement : « Donc la doctrine de la grâce efficace est condamnée par l'aveu même de ses défenseurs. »

Voilà pourquoi vous proposez de signer cette condamnation d'une doctrine sans l'expliquer. Voilà l'avantage que vous prétendez tirer de ces souscriptions. Mais si vos adversaires y résistent, vous tendez un autre piège à leur refus. Car, ayant joint adroitement la question de foi à celle de fait, sans vouloir permettre qu'ils l'en séparent, ni qu'ils signent l'une sans l'autre, comme ils ne pourront souscrire les deux ensemble, vous irez publier partout qu'ils ont refusé les deux ensemble. Et ainsi, quoiqu'ils ne refusent en effet que de reconnaître que Jansénius ait tenu ces propositions qu'ils condamnent, ce qui ne peut faire d'hérésie, vous direz hardiment ; qu'ils ont refusé de condamner les propositions en elles-mêmes, et que c'est là leur hérésie.

Voilà le fruit que vous tirerez de leur refus, qui ne vous sera pas moins utile que celui que vous tireriez de leur consentement. De sorte que si on exige ces signatures, ils tomberont tour jours dans vos embûches, soit qu'ils signent, ou qu'ils ne signent pas ; et vous aurez votre compte de part ou d'autre : tant vous avez eu d'adresse à mettre les choses en état de vous être toujours avantageuses, quelque pente qu'elles puissent prendre.

Que je vous connais bien, mon père ! et que j'ai de douleur de voir que Dieu vous abandonne, jusqu'à vous faire réussir si heureusement dans une Conduite si malheureuse ! Votre bonheur est digne de compassion, et ne peut être envié que par ceux qui ignorent quel est le véritable bonheur. C'est être charitable que de traverser celui que vous recherchez en toute cette conduite ;

puisque vous ne l'appuyez que sur le mensonge, et que vous ne tendez qu'à faire croire l'une de ces deux faussetés : ou que l'Église a condamné la grâce efficace, ou que ceux qui la défendent soutiennent les cinq erreurs condamnées.

Il faut donc apprendre à tout le monde, et que la grâce efficace n'est pas condamnée par votre propre aveu, et que personne ne soutient ces erreurs ; afin qu'on sache que ceux qui refuseraient de signer ce que vous voudriez qu'on exigeât d'eux ne le refusent qu'à cause de la question de fait ; et qu'étant prêts à signer celle de foi, ils ne sauraient être hérétiques par ce refus ; puisque enfin il est bien de foi que ces propositions sont hérétiques, mais qu'il ne sera jamais de foi qu'elles soient de Jansénius. Ils sont sans erreur, cela suffit. Peut-être interprètent-ils Jansénius trop favorablement ; mais peut-être ne l'interprétez-vous pas assez favorablement. Je n'entre pas là-dedans. Je sais au moins que, selon vos maximes, vous croyez pouvoir sans crime publier qu'il est hérétique contre votre propre connaissance ; au lieu que, selon les leurs, ils ne pourraient sans crime dire qu'il est catholique, s'ils n'en étaient persuadés. Ils sont donc plus sincères que vous, mon père ; ils ont plus examiné Jansénius que vous ; ils ne sont pas moins intelligents que vous ; ils ne sont donc pas moins croyables que vous. Mais quoi qu'il en soit de ce point de fait, ils sont certainement catholiques, puisqu'il n'est pas nécessaire, pour l'être, de dire qu'un autre ne l'est pas ; et que, sans charger personne d'erreur, c'est assez de s'en décharger soi-même.

A la fin de cette lettre, dans la première édition, se trouvent ces mots :

Mon révérend père, si vous avez peine à lire cette lettre, pour ne pas être en assez beau caractère, ne vous en prenez qu'à vous-même. On ne me donne pas des privilèges comme à vous. Vous en avez pour combattre jusqu'aux miracles ; je n'en ai pas pour me défendre. On court sans cesse les imprimeries. Vous ne me conseilleriez pas vous-même de vous écrire davantage dans cette difficulté ; car c'est un trop grand embarras d'être réduit à l'impression d'Osnabruck.

Lettre au R. P. Annat, confesseur du roi [33],

Sur son écrit qui a pour titre :
LA BONNE FOI DES JANSÉNISTES, etc.

Du 15 janvier 1657.

Mon RÉVÉREND PÈRE,

J'ai lu tout ce que vous dites dans votre écrit, qui a pour titre : *la bonne foi des jansénistes*, etc. J'y ai remarqué que vous traitez vos adversaires, c'est-à-dire messieurs de *Port-Royal*, d'hérétiques, d'une manière si ferme et si constante, qu'il semble qu'il n'est plus permis d'en douter ; et que vous faites un bouclier de cette accusation pour repousser les attaques de l'auteur des *lettres au provincial*, que vous supposez être une personne de Port-Royal. Je ne sais s'il en est, ou non, mon révérend père, et j'aime mieux croire qu'il n'en est pas sur sa parole, que de croire qu'il en est sur la vôtre, puisque vous n'en donnez aucune preuve. Pour moi, je ne suis certainement ni habitant, ni secrétaire de Port-Royal ; mais je ne puis m'empêcher de vous proposer, sur cette qualité que vous leur donnez, quelques difficultés, auxquelles, si vous me satisfaites nettement et sans équivoque, je me rangerai de votre côté, et je croirai qu'ils sont hérétiques.

Vous savez, mon révérend père, que de dire à des gens qu'ils sont hérétiques, c'est une accusation vague, et qui passe plutôt pour une injure que la passion inspire, que pour une vérité, si l'on ne montre en quoi et comment ils sont hérétiques. Il faut alléguer les propositions hérétiques qu'ils défendent, et les livres dans lesquels ils les défendent et les soutiennent comme des vérités orthodoxes.

Je vous demande donc en premier lieu, mon révérend père, en quoi messieurs de Port-Royal sont hérétiques ? Est-ce parce qu'ils ne reçoivent pas la constitution du pape Innocent X, et qu'ils ne condamnent pas les cinq propositions qu'il a condamnées ? Si cela est, je les tiens pour hérétiques. Mais, mon révérend père, comment puis-je croire cela d'eux, puisqu'ils disent et écrivent clairement

qu'ils reçoivent cette constitution, et qu'ils condamnent ce que le pape a condamné ?

Direz-vous qu'ils la reçoivent extérieurement, mais que dans leur cœur ils n'y croient pas ? Je vous prie, mon révérend père, ne faites point la guerre à leurs pensées, contentez-vous de la faire à leurs paroles et à leurs écrits ; car cette façon d'agir est injuste, et marque une animosité étrange et qui n'est point chrétienne ; et si on la souffre, il n'y aura personne qu'on ne puisse faire hérétique, et même mahométan, si l'on veut, en disant qu'on ne croit dans le cœur aucun des mystères de la religion chrétienne.

En quoi sont-ils donc hérétiques ? Est-ce parce qu'ils ne veulent pas reconnaître que ces cinq propositions soient dans le livre de Jansénius ? Mais je vous soutiens, mon révérend père, que ce ne fut jamais, et jamais ne sera matière d'hérésie, de savoir si des propositions condamnées sont dans un livre ou non. Par exemple, quiconque dit que l'attrition, telle que l'a décrite le sacré *concile de Trente*, est mauvaise, et qu'elle est péché, il est hérétique ; mais, si quelqu'un doutait que cette proposition condamnée fût dans Luther ou Calvin, il ne serait pas pour cela hérétique. De même celui qui soutiendrait comme catholiques les cinq propositions condamnées par le pape serait hérétique : mais qu'elles soient dans Jansénius ou non, ce n'est point matière de foi ; quoiqu'il ne faille pas pour cela se diviser ni faire schisme. Ajoutons, mon révérend père, que vos adversaires ont déclaré qu'ils ne se mettaient pas en peine si ces propositions étaient ou n'étaient pas dans Jansénius, et qu'en quelques livres qu'elles soient, ils les condamnent. Où est donc leur hérésie, pour dire et répéter avec tant de hardiesse qu'ils sont hérétiques ?

Ne me répondez pas, je vous prie, que, le pape et les évêques disant qu'elles sont dans Jansénius, c'est hérésie de le nier. Car je maintiens que ce peut bien être péché de le nier, si l'on n'est assuré du contraire. Je dis plus, ce serait schisme de se diviser d'avec eux pour ce sujet, mais ce ne peut jamais être hérésie. Que si quelqu'un qui a des yeux pour lire ne les y a point trouvées, il peut dire : Je ne les y ai pas lues, sans que pour cela on puisse l'appeler hérétique.

Que direz-vous donc, mon révérend père, pour prouver que vos adversaires sont hérétiques ? Vous direz sans doute que M. Arnauld, en sa seconde lettre, a renouvelé une des cinq propositions. Mais qui le dit ? Quelques docteurs de la Faculté divisés sur cela d'avec leurs frères. Et sur quoi se sont-ils fondés pour le dire ? Non pas sur ses paroles, car elles sont de saint Chrysostôme et de saint Augustin, mais sur un sens qu'ils prétendent avoir été dans l'esprit de M. Arnauld, et que M. Arnauld nie avoir jamais eu. Or, je crois que la charité oblige tout le monde à

croire un prêtre et un docteur qui rend raison de ce qui est caché dans son esprit, et qui n'est connu que de Dieu. Mais d'ailleurs, mon révérend père, la Faculté, non pas divisée, mais unie, a si souvent condamné vos auteurs, et même votre Société tout entière, que vous avez trop d'intérêt de ne pas vouloir qu'on regarde comme des hérétiques tous ceux qu'elle condamne.

Je ne trouve donc point en quoi et comment ces personnes que vous appelez *jansénistes* sont hérétiques. Cependant, mon révérend père, si dire à son frère qu'il est *fou*, c'est se rendre coupable de la géhenne du feu, selon le témoignage de Jésus-Christ dans son Évangile ; lui dire sans preuve et sans raison qu'il est *hérétique* est bien un plus grand crime, et qui mérite de plus grands châtiments. Toutes ces accusations d'hérésie, qui ne vous coûtent rien qu'à les avancer hardiment, ne sont bonnes qu'à faire peur aux ignorants et à étonner des femmes ; mais sachez que des hommes d'esprit veulent savoir où est cette hérésie. Quoi ! mon révérend père, Lessius sera à couvert quand il aura pour auteur et pour garant de ce qu'il dit, Victoria et Navarre ; et M. Arnauld ne le sera pas quand il parlera comme ont parlé saint Augustin, saint Chrysostôme, saint Hilaire, saint Thomas et toute son école ? Et depuis quel temps l'antiquité est-elle devenue criminelle ? Quand la foi de nos pères a-t-elle changé ?

Vous faites tout ce que vous pouvez pour montrer que MM. de Port-Royal ont le caractère et l'esprit des hérétiques ; mais, avant que d'en venir là, il faudrait avoir montré qu'ils le sont, et c'est ce que vous ne pouvez faire ; et je veux faire voir clairement qu'ils n'en ont ni la forme ni la marque.

Quand l'Église a combattu les ariens, elle les a accusés de nier la consubstantialité du fils avec le Père éternel. Les ariens ont-ils renoncé à cette proposition ? Ont-ils déclaré qu'ils admettaient l'égalité et la consubstantialité entre le père et le fils ? Jamais ils ne l'ont fait, et c'est pourquoi ils étaient hérétiques. Vous accusez vos adversaires de dire *que les préceptes sont impossibles*. Ils nient qu'ils l'aient dit. Ils avouent que c'est hérésie de le dire. Ils soutiennent que, ni avant, ni après la constitution du pape, ils ne l'ont point dit. Ils déclarent avec vous hérétiques ceux qui le disent. Ils ne sont donc point hérétiques.

Quand les saints pères ont déclaré Nestorius hérétique, parce qu'il niait l'union hypostatique du Verbe avec l'humanité sainte, et qu'il mettait deux personnes en Jésus-Christ, les nestoriens de ce temps-là, et ceux qui ont continué depuis dans l'Orient ont-ils renoncé à ce dont on les accusait ? N'ont-ils pas dit : Il est vrai que nous admettons deux personnes en Jésus-Christ, mais nous soutenons que ce n'est point hérésie ? Voilà leur langage, et c'est

pourquoi ils étaient hérétiques, et le sont encore. Mais quand vous dites que MM. de Port-Royal soutiennent que *l'on ne résiste point à la grâce intérieure*, ils le nient ; et, confessant avec vous que c'est une hérésie, ils en détestent la proposition : tout au contraire des autres, qui admettent la proposition, et nient que ce soit hérésie. Ils ne sont donc pas hérétiques.

Quand les pères ont condamné Eutychès, parce qu'il ne croyait qu'une nature en Jésus-Christ, a-t-il dit que non, et qu'il en croyait deux ? S'il l'avait dit, il n'aurait pas été condamné ; mais il disait qu'il n'y avait qu'une nature, et prétendait que de le dire ce n'était point hérésie, et c'est pourquoi il était hérétique. Quand vous dites que MM. de Port-Royal tiennent « que Jésus-Christ n'est pas mort pour tout le monde, ou pour tous les hommes, et qu'il n'a répandu son sang que pour le salut des prédestinés ; » que répondent-ils ? Disent-ils qu'il est vrai qu'ils sont de ce sentiment ? Tout au contraire, ne déclarent-ils pas qu'ils tiennent ce sentiment pour hérétique, qu'ils ne l'ont jamais dit et ne le diront jamais ? Et ils déclarent qu'ils croient au contraire qu'il est faux que Jésus-Christ n'ait répandu son sang que pour le salut des prédestinés, qu'il l'a aussi répandu pour les réprouvés, qui résistent à sa grâce. Et enfin ils croient qu'il est mort pour tous les hommes, comme saint Augustin l'a cru, comme saint Thomas l'a enseigné, et comme le concile de Trente l'a défini. Cela, mon révérend père, ne vaut-il pas pour le moins autant que de dire qu'on le croit comme les jésuites le croient et comme Molina l'explique ? Ils ne sont donc pas hérétiques.

Quand on a soutenu contre les monothélites deux volontés et deux opérations en Jésus-Christ, Cyrus d'Alexandrie et Sergius de Constantinople, et les autres, ont-ils dit qu'on leur imposait ? Ont-ils déclaré qu'ils admettaient deux volontés et deux opérations en notre Seigneur Jésus-Christ ? Non, ils ne l'ont pas fait ; c'est pourquoi ils étaient hérétiques. Quand vous opposez à MM. de Port-Royal qu'en cet état de la nature corrompue, « ils n'excluent et ne rejettent aucune nécessité de l'action méritoire ou démeritoire, sinon la nécessité de contrainte, » ils le nient, et enseignent au contraire que nous avons toujours en cette vie, dans toutes les actions par lesquelles nous méritons et démeritons, l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, même avec la grâce efficace qui ne nous nécessite pas, quoiqu'elle nous fasse infailliblement faire le bien comme l'enseignent tous les thomistes. Ils ne sont donc pas hérétiques.

Enfin, mon révérend père, quand l'Église a repris Luther et Calvin de ce qu'ils niaient nos sacrements, et de ce qu'ils ne croyaient pas la transsubstantiation, et n'obéissaient pas au pape, ces hérésiarques, auxquels vous comparez si souvent vos

adversaires, se sont-ils plaints de ce qu'on leur imposait ce qu'ils ne disaient pas ? N'ont-ils pas soutenu, et ne soutiennent-ils pas encore ces propositions ? Et c'est pourquoi ils sont hérétiques. Quand vous dites à MM. de Port-Royal « qu'ils ne reconnaissent pas le pape, qu'ils ne reçoivent pas le concile de Trente, etc., » ils se servent comme ils doivent du *mentiris impudentissimè*, c'est-à-dire, que vous en avez menti, mon révérend père : car, dans les matières de cette importance, il est permis, et même nécessaire, de donner un démenti. Ils ne sont donc pas hérétiques ; ou s'ils le sont, ils n'en ont ni le génie, ni le caractère. Nous n'en avons point encore vu de cette sorte dans l'Église ; et il est plus aisé de montrer dans leurs adversaires la marque et l'esprit de calomniateurs et d'imposteurs, qu'en eux le caractère d'hérétiques.

Je trouve bien, mon révérend père, que les hérétiques ont souvent imposé aux catholiques des hérésies. Les pélagiens ont dit que saint Augustin niait le franc arbitre : les eutychiens ont dit que les catholiques niaient l'union substantielle de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ : les monothélites accusaient les catholiques de mettre une division et une contrariété entre la volonté divine et l'humaine de Jésus-Christ : les iconoclastes ont dit que nous adorions les images du culte qui n'est dû qu'à Dieu seul : les luthériens et les calvinistes nous appellent *papolâtres*, et disent que le pape est l'*Antéchrist*. Nous disons que toutes ces propositions sont hérétiques, et nous les détestons en même temps, et c'est pourquoi nous ne sommes pas hérétiques. Ainsi je crains, mon révérend père, que l'on ne dise que vous avez plutôt le caractère des hérétiques que ceux que vous accusez d'hérésie ; car les propositions moliniennes qu'ils vous objectent, vous les avouez, mais vous dites que ce ne sont pas des hérésies. Celles que vous leur objectez, ils les rejettent, disant ce sont des hérésies, et par là ils font comme ont toujours fait les catholiques ; et vous, mon révérend père, vous faites comme ont toujours fait les hérétiques.

Mais quand vous vous servez de leur piété et de leur zèle pour la morale chrétienne comme d'une marque de leur hérésie, c'est le dernier de vos excès. Si vous aviez démontré qu'ils sont hérétiques, il vous serait permis d'appeler tout cela hypocrisie et dissimulation ; mais qu'un des moyens dont vous vous servez pour montrer qu'ils sont hérétiques, ce soit leur piété et leur zèle pour la discipline de l'Église et pour la doctrine des saints pères, c'est, mon révérend père, ce qui ne se peut souffrir ; aussi nous nous donnerons bien de garde de vous suivre en cela.

Cependant, à vous entendre parler, il semble que c'en est fait ; ils sont hérétiques, il n'en faut non plus douter que de Luther et de Calvin. Mais, mon révérend père, permettez-moi, dans une affaire

de cette importance, de suspendre Aon jugement, ou même de n'en rien croire jusqu'à ce que je les voie révoltés contre le pape et soutenir les propositions qu'il a condamnées, et les soutenir dans leurs propres termes, ainsi qu'elles ont été condamnées, Car, dites-moi, mon révérend père, si ces messieurs ne sont point hérétiques, comme je le crois certainement, me justifierez-vous devant Dieu si je les crois hérétiques ? Et tous ceux qui, sur votre parole, les croient hérétiques, et le disent partout, seront-ils excusés au tribunal du souverain juge, quand ils diront qu'ils l'ont lu dans vos écrits ?

Voilà, mon révérend père, tout ce que j'avais à vous dire ; car, pour le détail des falsifications prétendues, je vous laisse à l'auteur des lettres. Il a déjà fort malmené vos confrères, qui lui avaient fait de semblables reproches ; et il ne vous épargnera pas, si ce n'est qu'après tout il serait bien inutile de vous répondre, puisque vous ne dites rien de considérable que ce que vos confrères ont dit ; à quoi cet auteur a très admirablement bien répondu : car le livre que vous produisez aujourd'hui est un vieil écrit, que vous dites vous-même avoir fait il y a quatre mois ; aussi vous n'y dites pas une seule parole de la 10, 11, 12, 13, 14 et 15^e lettres, qui ont toutes paru avant votre écrit ; et néanmoins vous promettez, dans le titre, de *convaincre de mauvaise foi les lettres écrites depuis Pâques*. Que dirait-il donc, mon révérend père, à un livre rempli d'impostures jusques au titre ?

Dix-huitième lettre Écrite au R. P. Annat, jésuite.

On fait voir encore plus invinciblement, par la réponse même du père Annat, qu'il n'y a aucune hérésie dans l'Église : que tout le monde condamne la doctrine que les jésuites renferment dans le sens de Jansénius, et qu'ainsi tous les fidèles sont dans les mêmes sentiments sur la matière des cinq propositions. On marque la différence qu'il y a entre les disputes de droit et celles de fait, et on montre que, dans les questions de fait, on doit plus s'en rapporter à ce qu'on voit qu'à aucune autorité humaine.

Du 24 mars 1657.

Mon RÉVÉREND PÈRE,

Il y a longtemps que vous travaillez à trouver quelque erreur dans vos adversaires ; mais je m'assure que vous avouerez à la fin qu'il n'y a peut-être rien de si difficile que de rendre hérétiques ceux qui ne le sont pas, et qui ne fuient rien tant que de l'être. J'ai fait voir, dans ma dernière lettre, combien vous leur aviez imputé d'hérésies l'une après l'autre, manque d'en trouver une que vous ayez pu longtemps maintenir ; de sorte qu'il ne vous était plus resté que de les en accuser, sur ce qu'ils refusaient de condamner le sens de Jansénius, que vous vouliez qu'ils condamnassent sans qu'on l'expliquât.

C'était bien manquer d'hérésies à leur reprocher que d'en être réduits là : car qui a jamais ouï parler d'une hérésie que l'on ne puisse exprimer ? Aussi on vous a facilement répondu, en vous représentant que, si Jansénius n'a point d'erreurs, il n'est pas juste de le condamner ; et que, s'il en a, vous deviez les déclarer, afin que l'on sût au moins ce que c'est que l'on condamne. Vous ne l'aviez néanmoins jamais voulu faire ; mais vous aviez essayé de fortifier votre prétention par des décrets qui ne faisaient rien pour vous, puisqu'on n'y explique en aucune sorte le sens de Jansénius, qu'on dit avoir été condamné dans ces cinq propositions. Or, ce

n'était pas là le moyen de terminer vos disputes. Si vous conveniez de part et d'autre du véritable sens de Jansénius, et que vous ne fussiez plus en différend que de savoir si ce sens est hérétique ou non, alors les jugements qui déclareraient que ce sens est hérétique, toucheraient ce qui serait véritablement en question. Mais la grande dispute étant de savoir quel est ce sens de Jansénius, les uns disant qu'ils n'y voient que le sens de saint Augustin et de saint Thomas ; et les autres, qu'ils y en voient un qui est hérétique, et qu'ils n'expriment point ; il est clair qu'une constitution qui ne dit pas un mot touchant ce différend, et qui ne fait que condamner en général le sens de Jansénius sans l'expliquer, ne décide rien de ce qui est en dispute.

C'est pourquoi l'on vous a dit cent fois que votre différend n'étant que sur ce fait, vous ne le finiriez jamais qu'en déclarant ce que vous entendez par le sens de Jansénius. Mais comme vous vous étiez toujours opiniâtre à le refuser, je vous ai enfin poussé dans ma dernière lettre, où j'ai fait entendre que ce n'est pas sans mystère que vous aviez entrepris de faire condamner ce sens sans l'expliquer, et que votre dessein était de faire retomber un jour cette condamnation indéterminée sur la doctrine de la grâce efficace, en montrant que ce n'est autre chose que celle de Jansénius, ce qui ne vous serait pas difficile. Cela vous a mis dans la nécessité de répondre : car, si vous vous fussiez encore obstiné après cela à ne point expliquer ce sens, il eût paru aux moins éclairés que vous n'en vouliez en effet qu'à la grâce efficace ; ce qui eût été la dernière confusion pour vous, dans la vénération qu'a l'Église pour une doctrine si sainte.

Vous avez donc été obligé de vous déclarer ; et c'est ce que vous venez de faire en répondant à ma lettre, où je vous a vois représenté « que si Jansénius avait sur ces cinq propositions, quelque autre sens que celui de la grâce efficace, il n'avait point de défenseurs ; mais que, s'il n'avait point d'autre sens que celui de la grâce efficace, il n'avait point d'erreurs. » Vous n'avez pu désavouer cela, mon père ; mais vous y faites une distinction en cette sorte, page 21 : « Il ne suffit pas, dites-vous, pour justifier Jansénius, de dire qu'il ne tient que la grâce efficace, parce qu'on la peut tenir en deux manières : l'une hérétique, selon Calvin, qui consiste à dire que la volonté mue par la grâce n'a pas le pouvoir d'y résister ; l'autre orthodoxe, selon les thomistes et les sorbonistes, qui est fondée sur des principes établis par les conciles, qui est que la grâce efficace par elle-même gouverne la volonté de telle sorte, qu'on a toujours le pouvoir d'y résister. »

On vous accorde tout cela, mon père, et vous finissez en disant « que Jansénius serait catholique, s'il défendait la grâce efficace

selon les thomistes ; mais qu'il est hérétique, parce qu'il est contraire aux thomistes et conforme à Calvin, qui nie le pouvoir de résister à la grâce. » Je n'examine pas ici, mon père, ce point de fait ; savoir, si Jansénius est en effet conforme à Calvin. Il me suffit que vous le prétendiez, et que vous nous fassiez savoir aujourd'hui que, par le sens de Jansénius, vous n'avez entendu autre chose que celui de Calvin. N'était-ce donc que cela, mon père, que vous vouliez dire ? N'était-ce que l'erreur de Calvin que vous vouliez faire condamner sous le nom du sens de Jansénius ? Que ne le déclariez-vous plus tôt ? Vous vous fussiez épargné bien de la peine ; car, sans bulles ni breffs, tout le monde eût condamné cette erreur avec vous. Que cet éclaircissement était nécessaire ! et qu'il lève de difficultés ! Nous ne savions, mon père, quelle erreur les papes et les évêques avaient voulu condamner sous le nom du sens de Jansénius. Toute l'Église en était dans une peine extrême, et personne ne nous le voulait expliquer. Vous le faites maintenant, mon père, vous que tout votre parti considère comme le chef et le premier moteur de tous ses conseils, et qui savez le secret de toute cette conduite. Tous nous l'avez donc dit, que ce sens de Jansénius n'est autre chose que le sens de Calvin condamné par le concile. Voilà bien des doutes résolus. Nous Savons maintenant que l'erreur qu'ils ont eu dessein de condamner sous ces termes du *de Jansénius* n'est autre chose que le sens de Calvin, et qu'ainsi nous demeurons dans l'obéissance à leurs décrets en condamnant avec eux ce sens de Calvin qu'ils ont voulu condamner. Nous ne sommes plus étonnés de voir que les papes et quelques évêques aient été si zélés contre le sens de Jansénius. Comment ne l'auraient-ils pas été, mon père, ayant créance en ceux qui disent publiquement que ce sens est le même que celui de Calvin ?

Je vous déclare donc, mon père, que vous n'avez plus rien à reprendre en vos adversaires, parce qu'ils détestent assurément ce que vous détestez. Je suis seulement étonné de voir que vous l'ignoriez, et que vous ayez si peu de connaissance de leurs sentiments sur ce sujet, qu'ils ont tant de fois déclarés dans leurs ouvrages. Je m'assure que, si vous en étiez mieux informé, vous auriez du regret de ne vous être pas instruit avec un esprit de paix d'une doctrine si pure et si chrétienne, que la passion vous fait combattre sans la connaître. Vous verriez, mon père, que non-seulement ils tiennent qu'on résiste effectivement à ces grâces faibles, qu'on appelle excitantes, ou inefficaces, en n'exécutant pas le bien qu'elles nous inspirent, mais qu'ils sont encore aussi fermes à soutenir contre Calvin le pouvoir que la Volonté a de résister même à la grâce efficace et victorieuse qu'à défendre contre Molina le pouvoir de cette grâce sur la Volonté, aussi jaloux de l'une de ces

vérités que de l'autre. Ils ne savent que trop que l'homme, par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce, et que, depuis Sa Corruption, il porte un fonds malheureux de concupiscence, qui lui augmente infiniment ce pouvoir ; mais que néanmoins, quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu'il veut et en la manière qu'il le veut, sans que cette infailibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme, par les secrètes et admirables manières dont Dieu opère ce changement, que saint Augustin a si excellemment expliquées, et qui dissipent toutes les contradictions imaginaires que les ennemis de la grâce efficace se figurent entre le pouvoir souverain de la grâce sur le libre arbitre, et la puissance qu'a le libre arbitre de résister à la grâce ; car, selon ce grand saint, que les papes de l'Église ont donné pour règle en cette matière, Dieu change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme sentant d'un côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l'autre la grandeur et l'éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché qui le séparent du bien incorruptible. Trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux ; de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner, et qu'il ne s'en éloignât effectivement, s'il le voulait. Mais comment le voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus, et que rien ne lui plaît tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens ? *Quod enim ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est*, comme dit saint Augustin, *Exp. Ep. ad Gal. n. 49.*

C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer de nécessité ; et que le libre arbitre, qui peut toujours résister à la grâce, mais qui ne le veut pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces.

Ce sont là, mon père, les divins principes de saint Augustin et de saint Thomas, selon lesquels il est véritable que « nous pouvons résister à la grâce, » contre l'opinion de Calvin ; et que néanmoins, comme dit le pape Clément VIII, dans son écrit adressé à la congrégation *de Auxiliis*, Art. 5 et 6 : « Dieu forme en nous le mouvement de notre volonté, et dispose efficacement de notre cœur, par l'empire que sa majesté suprême a sur les volontés des hommes aussi-bien que sur le reste des créatures qui sont sous le ciel, selon saint Augustin. »

C'est encore selon ces principes que nous agissons de nous

mêmes ; ce qui fait que nous avons des mérites qui sont véritablement nôtres contre l'erreur de Calvin ; et que néanmoins Dieu étant le premier principe de nos actions, et « faisant en nous ce qui lui est agréable, » comme dit saint Paul, « nos mérites sont des dons de Dieu, » comme dit le concile de Trente.

C'est par là qu'est détruite cette impiété de Luther, condamnée par le même concile : « Que nous ne coopérons en aucune sorte à notre salut, non plus que des choses inanimées : » et c'est par là qu'est encore détruite l'impiété de l'école de Molina, qui ne veut pas reconnaître que c'est la force de la grâce même qui fait que nous coopérons avec elle dans l'œuvre de notre salut : par où il ruine ce principe de foi établi par saint Paul : « Que c'est Dieu qui forme en nous et la volonté et l'action. »

Et c'est enfin par ce moyen que s'accordent tous ces passages de l'Écriture, qui semblent les plus opposés : « Convertissez-vous à Dieu : Seigneur, convertissez-nous à vous. Rejetez vos iniquités hors de vous : c'est Dieu qui ôte les iniquités de son peuple. Faites des œuvres dignes de pénitence : Seigneur, vous avez fait en nous toutes nos œuvres. Faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau : Je vous donnerai un esprit nouveau, et je créerai en vous un cœur nouveau, etc. »

L'unique moyen d'accorder ces contrariétés apparentes qui attribuent nos bonnes actions, tantôt à Dieu, et tantôt à nous, est de reconnaître que, comme dit saint Augustin, « nos actions sont nôtres, à cause du libre arbitre qui les produit ; et qu'elles sont aussi de Dieu, à cause de sa grâce qui fait que notre arbitre les produit. » Et que, comme il dit ailleurs, Dieu nous fait faire ce qu'il lui plaît, en nous faisant vouloir ce que nous poumons ne vouloir pas : *A Deo factum est ut vellent quod nolle potuissent*.

Ainsi, mon père, vos adversaires sont parfaitement d'accord avec les nouveaux thomistes mêmes, puisque les thomistes tiennent comme eux, et le pouvoir de résister à la grâce, et l'infailibilité de l'effet de la grâce, qu'ils font profession de soutenir si hautement, selon cette maxime capitale de leur doctrine, qu'Alvarez [34], l'un des plus considérables d'entre eux, répète si souvent dans son livre, et qu'il exprime, *Disp.* 72, L. VIII, n. 4, en ces termes : « Quand la grâce efficace meut le libre arbitre, il consent infailliblement ; parce que l'effet de la grâce est de faire qu'encore qu'il puisse ne pas consentir, il consente néanmoins en effet. » Dont il donne pour raison celle-ci de saint Thomas, son maître, I, 2, q. 112, a. 3 : « Que la volonté de Dieu ne peut manquer d'être accomplie ; et qu'ainsi, quand il veut qu'un homme consente à la grâce, il consent infailliblement, et même nécessairement, non pas d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité d'infailibilité. » En

quoi la grâce ne blesse pas « le pouvoir qu'on a de résister si on le veut ; » puisqu'elle fait seulement qu'on ne veut pas y résister, comme votre père Pétau le reconnaît en ces termes, t. I, *Théol. dogm.* L. IX, c. 7, p. 602 : « La grâce de Jésus-Christ fait qu'on persévère infailliblement dans la piété, quoique non par nécessité : car on peut n'y pas consentir si on le veut, comme dit le concile ; mais cette même grâce a fait que l'on ne le veut pas. »

C'est là, mon père, la doctrine constante de saint Augustin, de saint Prosper, des pères qui les ont suivis, des conciles, de saint Thomas, et de tous les thomistes en général. C'est aussi celle de vos adversaires, quoique vous ne l'ayez pas pensé. Et c'est enfin celle que vous venez d'approuver vous-même en ces termes : « La doctrine de la grâce efficace, qui reconnaît qu'on a le pouvoir d'y résister, est orthodoxe, appuyée sur les conciles, et soutenue par les thomistes et les sorbonistes. » Dites la vérité, mon père : si vous eussiez su que vos adversaires tiennent effectivement cette doctrine, peut-être que l'intérêt de votre Compagnie vous eût empêché d'y donner cette approbation publique : mais, vous étant imaginé qu'ils y étaient opposés, ce même intérêt de votre Compagnie vous a porté à autoriser des sentiments que vous croyiez contraires aux leurs ; et par cette méprise, voulant ruiner leurs principes, vous les avez vous-même parfaitement établis. De sorte qu'on voit aujourd'hui, par une espèce de prodige, les défenseurs de la grâce efficace justifiés par les défenseurs de Molina : tant la conduite de Dieu est admirable pour faire concourir toutes choses à la gloire de sa vérité !

Que tout le monde apprenne donc, par votre propre déclaration, que cette vérité de la grâce efficace, nécessaire à toutes les actions de piété, qui est si chère à l'Église, et qui est le prix du sang de son Sauveur, est si constamment catholique, qu'il n'y a pas un catholique, jusques aux jésuites mêmes, qui ne la reconnaisse pour orthodoxe. Et l'on saura en même temps, par votre propre confession, qu'il n'y a pas le moindre soupçon d'erreur dans ceux que vous en avez tant accusés ; car, quand vous leur en imputiez de cachées sans les vouloir découvrir, il leur était aussi difficile de s'en défendre qu'il vous était facile de les en accuser de cette sorte ; mais maintenant que vous venez de déclarer que cette erreur qui vous oblige à les combattre est celle de Calvin, que vous pensiez qu'ils soutinssent, il n'y a personne qui ne voie clairement qu'ils sont exempts de toute erreur, puisqu'ils sont si contraires à la seule que vous leur imposez, et qu'ils protestent, par leurs discours, par leurs livres, et par tout ce qu'ils peuvent produire pour témoigner leurs sentiments, qu'ils condamnent cette hérésie de tout leur cœur, et de la même manière que font les thomistes, que vous reconnaissez

sans difficulté pour catholiques, et qui n'ont jamais été suspects de ne le pas être.

Que direz-vous donc maintenant contre eux, mon père ? Qu'encore qu'ils ne suivent pas le sens de Calvin, ils sont néanmoins hérétiques, parce qu'ils ne veulent pas reconnaître que le sens de Jansénius est le même que celui de Calvin ? Oseriez-vous dire que ce soit là une matière d'hérésie ? et n'est-ce pas une pure question de fait qui n'en peut former ? C'en serait bien une de dire qu'on n'a pas le pouvoir de résister à la grâce efficace ; mais en est-ce une de douter si Jansénius le soutient ? est-ce une vérité révélée ? est-ce un article de foi qu'il faille croire sur peine de damnation ? et n'est-ce pas malgré vous un point de fait pour lequel il serait ridicule de prétendre qu'il y eût des hérétiques dans l'Église ?

Ne leur donnez donc plus ce nom, mon père, mais quelque autre qui soit proportionné à la nature de votre différend. Dites que ce sont des ignorants et des stupides, et qu'ils entendent mal Jansénius ; ce seront des reproches assortis à votre dispute ; mais de les appeler hérétiques, cela n'y a nul rapport. Et comme c'est la seule injure dont je les veux défendre, je ne me mettrai pas beaucoup en peine de montrer qu'ils entendent bien Jansénius. Tout ce que je vous en dirai, est qu'il me semble, mon père, qu'en le jugeant par vos propres règles, il est difficile qu'il ne passe pour catholique : car voici ce que vous établissez pour l'examiner.

« Pour savoir, dites-vous, si Jansénius est à couvert, il faut savoir s'il défend la grâce efficace à la manière de Calvin, qui nie qu'on ait le pouvoir d'y résister ; car alors il serait hérétique : ou à la manière des thomistes, qui l'admettent ; car alors il serait catholique. » Voyez donc, mon père, s'il tient qu'on a le pouvoir de résister, quand il dit, dans des traités entiers, et entre autres au tom. III, L. VIII, c. 20 : Qu'on a toujours le pouvoir de résister à la « grâce, selon le concile : *QUE LE LIBRE ARBITRE PEUT TOUJOURS AGIR ET N'AGIR PAS*, Vouloir et ne vouloir pas, consentir et ne consentir pas, faire le bien et le mal ; et que l'homme en cette vie a toujours ces deux libertés, que vous appelez de contrariété et de contradiction. » Voyez de même s'il n'est pas contraire à l'erreur de Calvin, telle que vous-même la représentez, lui qui montre, dans tout le chapitre 21, que « l'Église a condamné cet hérétique, qui soutient que la grâce efficace n'agit pas sur le libre arbitre en la manière qu'on l'a cru si longtemps dans l'Église, en sorte qu'il soit ensuite au pouvoir du libre arbitre de consentir ou de ne consentir pas : au lieu que, selon saint Augustin et le concile, on a toujours le pouvoir de ne consentir pas, si on le veut ; et que, selon saint Prosper, Dieu donne à ses élus mêmes la volonté de persévérer, en

sorte qu'il ne leur ôte pas la puissance de vouloir le contraire. » Et enfin jugez s'il n'est pas d'accord avec les thomistes, lorsqu'il déclare, c. 4 « que tout ce que les thomistes ont écrit pour accorder l'efficacité de la grâce avec le pouvoir d'y résister est si conforme à son sens, qu'on n'a qu'à voir leurs livres pour y apte prendre ses sentiments. *Quod ipsi dixerunt, dictum puta.* »

Voilà comme il parle sur tous ces chefs, et c'est sur quoi je m'imagine qu'il croit le pouvoir de résister à la grâce ; qu'il est contraire à Calvin, et conforme aux thomistes, parce qu'il le dit, et qu'ainsi il est catholique selon vous. Que si vous avez quelque voie pour connaître le sens d'un auteur autrement que par ses expressions, et que, sans rapporter aucun de ses passages, vous vouliez soutenir, contre toutes ses paroles, qu'il nie le pouvoir de résister, et qu'il est pour Calvin contre les thomistes, n'ayez pas peur, mon père, que je vous accuse d'hérésie pour cela : je dirai seulement qu'il semble que vous entendez mal Jansénius ; mais nous n'en serons pas moins enfants de la même Église.

D'où vient donc, mon père, que vous agissiez dans ce différend d'une manière si passionnée, et que vous traitiez comme vos plus cruels ennemis, et comme les plus dangereux hérétiques, ceux que vous ne pouvez accuser d'aucune erreur, ni d'autre chose, sinon qu'ils n'entendent pas Jansénius comme vous ? Car de quoi disputez-vous, sinon du sens de cet auteur ? Vous voulez qu'ils le condamnent, mais ils vous demandent ce que vous entendez par là ? Vous dites que vous entendez l'erreur de Calvin ; ils répondent qu'ils la condamnent : et ainsi, si vous n'en voulez pas aux syllabes, mais à la chose qu'elles signifient, vous devez être satisfait S'ils refusent de dire qu'ils condamnent le sens de Jansénius, c'est parce qu'ils croient que c'est celui de saint Thomas. Et ainsi ce mot est bien équivoque entre vous. Dans votre bouche, il signifie le sens de Calvin ; dans la leur, c'est le sens de saint Thomas : de sorte que ces différentes idées que vous avez d'un même terme, causant toutes vos divisions, si j'étais maître de vos disputes, je vous interdrais le mot de Jansénius de part et d'autre. Et ainsi, en n'exprimant que ce que vous entendez par là, on verrait que vous ne demandez autre chose que la condamnation du sens de Calvin, à quoi ils consentent ; et qu'ils ne demandent autre chose que la défense du sens de saint Augustin et de saint Thomas, en quoi vous êtes tous d'accord.

Je vous déclare donc, mon père, que, pour moi, je les tiendrai toujours pour catholiques, soit qu'ils condamnent Jansénius, s'ils y trouvent des erreurs, soit qu'ils ne le condamnent point quand ils n'y trouvent que ce que vous-même déclarez être catholique ; et que je leur parlerai comme saint Jérôme à Jean, évêque de Jérusalem,

accusé de tenir huit propositions d'Origène. « Ou condamnez Origène, disait ce saint, si vous reconnaissez qu'il a tenu ces erreurs, ou bien niez qu'il les ait tenues : *aut nega hoc dixisse eum qui arguitur ; aut, si locutus est talia, eum damna qui dixerit.* »

Voilà, mon père, comment agissent ceux qui n'en veulent qu'aux erreurs, et non pas aux personnes ; au lieu que vous, qui en voulez aux personnes plus qu'aux erreurs, vous trouvez que ce n'est rien de condamner les erreurs, si on ne condamne les personnes à qui Vous les voulez imputer.

Que votre procédé est violent, mon père, mais qu'il est peu capable de réussir ! Je vous l'ai dit ailleurs, et je vous le redis encore, la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Jamais vos accusations ne furent plus outrageuses, et jamais l'innocence de vos adversaires ne fut plus connue : jamais la grâce efficace ne fut plus artificieusement attaquée, et jamais nous ne l'avons vue si affermie. Vous employez les derniers efforts pour faire croire que vos disputes sont sur des points de foi, et jamais on ne connut mieux que toute votre dispute n'est que sur un point de fait. Enfin vous remuez toutes choses pour faire croire que ce point de fait est véritable, et jamais on ne fut plus disposé à en douter. Et la raison en est facile : c'est, mon père, que vous ne prenez pas les voies naturelles pour faire croire un point de fait, qui sont de convaincre les sens, et de montrer dans un livre les mots que l'on dit y être. Mais vous allez chercher des moyens si éloignés de cette simplicité, que cela frappe nécessairement les plus stupides. Que ne preniez-vous la même voie que j'ai tenue dans mes lettres pour découvrir tant de mauvaises maximes de vos auteurs, qui est de citer fidèlement les lieux d'où elles sont tirées ? C'est ainsi qu'ont fait les curés de Paris ; et cela ne manque jamais de persuader le monde. Mais qu'auriez-vous dit, et qu'aurait-on pensé, lorsqu'ils vous reprochèrent, par exemple, cette proposition du père Lamy : « Qu'un religieux peut tuer celui qui menace de publier des calomnies contre lui ou contre sa communauté, quand il ne s'en peut défendre autrement, » s'ils n'avaient point cité le lieu où elle est en propres termes ; que, quelque demande qu'on leur en eût faite, ils se fussent toujours obstinés à le refuser ; et qu'au lieu de cela, ils eussent été à Rome obtenir une bulle qui ordonnât à tout le monde de le reconnaître ? N'aurait-on pas jugé sans doute qu'ils auraient surpris le pape, et qu'ils n'auraient eu recours à ce moyen extraordinaire que manque des moyens naturels que les vérités de fait mettent en main à tous ceux qui les soutiennent ? Aussi ils n'ont fait que marquer que le père Lamy enseigne cette doctrine au t. V, disp. 36, n. 118, p. 544 de l'édition de Douai ; et ainsi tous ceux qui l'ont voulu voir l'ont trouvée, et personne n'en a pu douter. Voilà une

manière bien facile et bien prompte de vider les questions de fait où l'on a raison.

D'où vient donc, mon père, que vous n'en usez pas de la sorte ? Vous avez dit, dans vos *Cavilli*, « que les cinq propositions sont dans Jansénius mot à mot, toutes en propres termes, *iisdem verbis*. » On vous a dit que non. Qu'y avait-il à faire là-dessus, sinon ou de citer la page, si vous les aviez vues en effet, ou de confesser que vous vous étiez trompé ? Mais vous ne faites ni l'un ni l'autre ; et, au lieu de cela, voyant bien que tous les endroits de Jansénius, que vous alléguiez quelquefois pour éblouir le monde, ne sont point « les propositions condamnées, individuelles et singulières » que vous vous étiez engagé de faire voir dans son livre, vous nous présentez des constitutions qui déclarent qu'elles en sont extraites, sans marquer le lieu.

Je sais, mon père, le respect que les chrétiens doivent au Saint-Siège, et vos adversaires témoignent assez d'être très résolus à ne s'en départir jamais. Mais ne vous imaginez pas que ce fût en manquer que de représenter au pape, avec toute la soumission que des enfants doivent à leur père, et les membres à leur chef, qu'on peut l'avoir surpris en ce point de fait ; qu'il ne l'a point fait examiner depuis son pontificat, et que son prédécesseur Innocent X avait fait seulement examiner si les propositions étaient hérétiques, mais non pas si elles étaient de Jansénius. Ce qui a fait dire au commissaire du Saint-Office, l'un des principaux examinateurs, « qu'elles ne pouvaient être censurées au sens d'aucun auteur : *non sunt qualificabiles in sensu proferentis* ; parce qu'elles leur avaient été présentées pour être examinées en elles-mêmes, et sans considérer de quel auteur elles pouvaient être : *in abstracto, et ut proescindunt ab omni omni proferente*, » comme il se voit dans leurs suffrages nouvellement imprimés : que plus de soixante docteurs, et un grand nombre d'autres personnes habiles et pieuses ont lu ce livre exactement sans les y avoir jamais vues, et qu'ils y en ont trouvé de contraires : que ceux qui ont donné cette impression au pape pourraient bien avoir abusé de la créance qu'il a en eux, étant intéressés, comme ils le sont, à décrier cet auteur, qui a convaincu Molina [35] de plus de cinquante erreurs : que ce qui rend la chose plus croyable, est qu'ils ont cette maxime, l'une des plus autorisées de leur théologie, « qu'ils peuvent calomnier sans crime ceux dont ils se croient injustement attaqués » ; et qu'ainsi leur témoignage étant si suspect, et le témoignage des autres étant si considérable, on a quelque sujet de supplier sa Sainteté avec toute l'humilité possible, de faire examiner ce fait en présence des docteurs de l'un et de l'autre parti, afin d'en pouvoir former une décision solennelle et régulière. « Qu'on assemble des juges habiles, » disait saint Basile

sur un semblable sujet, ép. 75 ; « que chacun y soit libre : qu'on examine mes écrits : qu'on voie s'il y a des erreurs contre la foi : qu'on lise les objections et les réponses, afin que ce soit un jugement rendu avec connaissance de cause et dans les formes, et non pas une diffamation sans examen. »

Ne prétendez pas, mon père, de faire passer pour peu soumis au Saint-Siège ceux qui en useraient de la sorte. Les papes sont bien éloignés de traiter les chrétiens avec cet empire que l'on voudrait exercer sous leur nom. « L'Église, dit le pape saint Grégoire, *in Job*. L. VIII, c. I, qui a été formée dans l'école d'humilité, ne commande pas avec autorité, mais persuade par raison ce qu'elle enseigne à ses enfants qu'elle croit engagés dans quelque erreur : *recta quæ errantibus dicit, non quasi ex auctoritate proecipit, sed ex ratione persuadet*. » Et bien loin de tenir à déshonneur de réformer un jugement où on les aurait surpris, ils en font gloire au contraire, comme le témoigne saint Bernard, ép. 180. « Le siège apostolique, dit-il, a cela de recommandable, qu'il ne se pique pas d'honneur, et se porte volontiers à révoquer ce qu'on en a tiré par surprise : aussi est-il bien juste que personne ne profite de l'injustice, et principalement devant le Saint-Siège. »

Voilà, mon père, les vrais sentiments qu'il faut inspirer aux papes, puisque tous les théologiens demeurent d'accord qu'ils peuvent être surpris, et que cette qualité suprême est si éloignée de les en garantir, qu'elle les y expose au contraire davantage, à cause du grand nombre de soins qui les partagent. C'est ce que dit le même saint Grégoire à des personnes qui s'étonnaient de ce qu'un autre pape s'était laissé tromper. « Pourquoi admirez-vous, dit-il, L. I, c. 4, *Dial.*, que nous soyons trompés, nous qui sommes des hommes ? N'avez-vous pas vu que David, ce roi qui avait l'esprit de prophétie, ayant donné créance aux impostures de Siba, rendit un jugement injuste contre le fils de Jonathas ? Qui trouvera donc étrange que des imposteurs nous surprennent quelquefois, nous qui ne sommes point prophètes ? La foule des affaires nous accable ; et notre esprit, qui, étant partagé en tant de choses, s'applique moins à chacune en particulier, en est plus aisément trompé en une. » En vérité, mon père, je crois que les papes savent mieux que vous s'ils peuvent être surpris ou non. Ils nous déclarent eux-mêmes que les papes et que les plus grands rois sont plus exposés à être trompés que les personnes qui ont moins d'occupations importantes. Il les en faut croire ; et il est bien aisé de s'imaginer par quelle voie on arrive à les surprendre. Saint Bernard en fait la description dans la lettre qu'il écrivit à Innocent II, en cette sorte, *ep.* 32 7 : « Ce n'est pas une chose étonnante, ni nouvelle, que l'esprit de l'homme puisse tromper et être trompé. Des religieux sont venus à vous dans un

esprit de mensonge et d'illusion. Ils vous ont parlé contre un évêque qu'ils haïssent, et dont la vie a été exemplaire. Ces personnes mordent comme des chiens, et veulent faire passer le bien pour le mal ; Cependant, très saint-père, vous vous mettez en colère contre votre fils. Pourquoi avez-vous donné un sujet de joie à ses adversaires ? Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu. J'espère que, quand vous aurez connu la vérité, tout ce qui a été fondé sur un faux rapport sera dissipé. Je prie l'esprit de vérité de vous donner la grâce de séparer la lumière des ténèbres, et de réprouver le mal pour favoriser le bien. » Vous voyez donc, mon père, que le degré éminent où sont les papes ne les exempte pas de surprise, et qu'il ne fait autre chose que rendre leurs surprises plus dangereuses et plus importantes. C'est ce que saint Bernard représente au pape Eugène, *de Consid.* L. II, c. ult. : « Il y a un autre défaut si général, que je n'ai vu personne des grands du monde qui l'évite. C'est, Saint-Père, la trop grande crédulité d'où naissent tant de désordres ; car c'est de là que viennent les persécutions violentes contre les innocents, les préjugés injustes contre les absents, et les colères terribles pour des choses de néant, *pro nihilo*. Voilà, Saint-Père, un mal Universel, duquel, si vous êtes exempt, je dirai que vous êtes le seul qui ayez cet avantage entre tous vos confrères. »

Je m'imagine, mon père, que cela commence à vous persuader que les papes sont exposés à être surpris. Mais, pour vous le montrer parfaitement, je vous ferai seulement ressouvenir des exemples que vous-même rapportez dans votre livre, de papes et d'empereurs, que des hérétiques ont surpris effectivement. Car vous dites qu'Apollinaire surprit le pape Damase, de même que Célestius surprit Zozime. Vous dites encore qu'un nommé Athanase trompa l'empereur Héraclius, et le porta à persécuter les catholiques ; et qu'enfin Sergius obtint d'Honorius ce décret qui fut brûlé au sixième concile, *en faisant*, dites-vous, *le bon valet auprès de ce pape*.

Il est donc constant par vous-même que ceux, mon père, qui en usent ainsi auprès des rois et des papes, les engagent quelquefois artificieusement à persécuter ceux qui défendent la vérité de la foi en pensant persécuter des hérésies. Et de là vient que les papes, qui n'ont rien tant en horreur que ces surprises, ont fait d'une lettre d'Alexandre III une loi ecclésiastique, insérée dans le droit canonique, pour permettre de suspendre l'exécution de leurs bulles et de leurs décrets quand on croit qu'ils ont été trompés. « Si quelquefois (dit ce pape à l'archevêque de Ravenne, c. 5, *Extr. Rescrip.*) nous envoyons à votre fraternité des décrets qui choquent vos sentiments, ne vous en inquiétez pas. Car ou vous les exécuterez avec révérence, ou vous nous manderez la raison que

vous croyez avoir de ne le pas faire ; parce que nous trouverons bon que vous n'exécutiez pas un décret qu'on aurait tiré de nous par surprise et par artifice. » C'est ainsi qu'agissent les papes qui ne cherchent qu'à éclaircir les différends des chrétiens, et non pas à suivre la passion de ceux qui veulent y jeter le trouble. Ils n'usent pas de domination, comme disent saint Pierre et Saint Paul après Jésus-Christ ; mais l'esprit qui paraît en toute leur conduite est celui de paix et de vérité. Ce qui fait qu'ils mettent ordinairement dans leurs lettres cette clause, qui est sous-entendue en toutes : *Si ita est ; Si preces veritate nitantur* : « Si la chose est comme on nous la fait entendre ; Si les faits sont véritables. » D'où il se voit que, puisque les papes ne donnent de force à leurs bulles qu'à mesure qu'elles sont appuyées sur des faits véritables, ce ne sont pas les bulles seules qui prouvent la vérité des faits ; mais qu'au contraire, Selon les canonistes mêmes, c'est la vérité des faits qui rend les bulles recevables.

D'où apprendrons-nous donc la vérité des faits ? Ce sera des yeux, mon père, qui en sont les légitimes juges, comme la raison l'est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées. Car, puisque vous m'y obligez, mon père, je vous dirai que, selon les sentiments de deux des plus grands docteurs de l'Église, saint Augustin et saint Thomas, ces trois principes de nos connaissances, les sens, la raison et la foi ont chacun leurs objets séparés, et leur certitude dans cette étendue. Et comme Dieu a voulu se servir de l'entremise des sens pour donner entrée à la foi, *fides ex auditu*, tant s'en faut que la foi détruise la certitude des sens, que ce serait au contraire détruire la foi que de vouloir révoquer en doute le rapport fidèle des sens. C'est pourquoi saint Thomas remarque expressément que Dieu a voulu que les accidents sensibles subsistassent dans l'Eucharistie, afin que les sens, qui ne jugent que de ces accidents, ne fussent pas trompés : *Ut sensus à deceptione reddantur immunes*.

Concluons donc de là que, quelque proposition qu'on nous présente à examiner, il en faut d'abord reconnaître la nature, pour voir auquel de ces trois principes nous devons nous en rapporter. S'il s'agit d'une chose surnaturelle, nous n'en jugerons ni par les sens, ni par la raison, mais par l'Écriture et par les décisions de l'Église. S'il s'agit d'une proposition non révélée, et proportionnée à la raison naturelle, elle en sera le propre juge. Et s'il s'agit enfin d'un point de fait, nous en croirons les sens, auxquels il appartient naturellement d'en connaître.

Cette règle est si générale, que, selon saint Augustin et saint Thomas, quand l'Écriture même nous présente quelque passage, dont le premier sens littéral se trouve contraire à ce que les sens ou

la raison reconnaissent avec certitude, il ne faut pas entreprendre de les désavouer en cette rencontre pour les soumettre à l'autorité de ce sens apparent de l'Écriture ; mais il faut interpréter l'Écriture, et y chercher un autre sens qui s'accorde avec cette vérité sensible ; parce que, la parole de Dieu étant infaillible dans les faits mêmes, et le rapport des sens et de la raison agissant dans leur étendue étant certain aussi, il faut que ces deux vérités s'accordent ; et comme l'Écriture se peut interpréter en différentes manières, au lieu que le rapport des sens est unique, on doit, en ces matières, prendre pour la véritable interprétation de l'Écriture celle qui convient au rapport fidèle des sens. « Il faut, dit saint Thomas, 1^{re} part., q. 68, a. 1, observer deux choses, selon saint Augustin : l'une, que l'Écriture a toujours un sens véritable ; l'autre que, comme elle peut recevoir plusieurs sens, quand on en trouve un que la raison convainc certainement de fausseté, il ne faut pas s'obstiner à dire que c'en soit le sens naturel, mais en chercher un autre qui s'y accorde. »

C'est ce qu'il explique par l'exemple du passage de la Genèse, où il est écrit « que Dieu créa deux grands luminaires, le soleil et la lune, et aussi les étoiles ; » par où l'Écriture semble dire que la lune est plus grande que toutes les étoiles : mais parce qu'il est constant, par des démonstrations indubitables, que cela est faux, on ne doit pas, dit ce saint, s'opiniâtrer à défendre ce sens littéral, mais il faut en chercher un autre conforme à cette vérité de fait ; comme en disant, « Que le mot de grand luminaire ne marque que la grandeur de la lumière de la lune à notre égard, et non pas la grandeur de son corps en lui-même. »

Que si l'on voulait en user autrement, ce ne serait pas rendre l'écriture vénérable, mais ce serait au contraire l'exposer au mépris des infidèles ; « parce, comme dit saint Augustin, *de Gen. ad Litt.* L. I, c. 19, que, quand ils auraient connu que nous crayons dans l'Écriture des choses qu'ils savent certainement être fausses, ils se riraient de notre crédulité dans les autres choses qui sont plus cachées, comme la résurrection des morts, et la vie éternelle. » Et ainsi, ajoute saint Thomas, « ce serait leur rendre notre religion méprisable, et même leur en fermer l'entrée. »

Et ce serait aussi, mon père, le moyen d'en fermer l'entrée aux hérétiques, et de leur rendre l'autorité du pape méprisable, que de refuser de tenir pour catholiques ceux qui ne croiraient pas que des paroles sont dans un livre où elles ne se trouvent point, parce qu'un pape l'aurait déclaré par surprise. Car ce n'est que l'examen d'un livre qui peut faire savoir que des paroles y sont les choses de fait ne se prouvent que par les sens. Si ce que vous soutenez est véritable, montrez-le ; sinon ne sollicitez personne pour le faire croire, ce serait inutilement Toutes les puissances du monde ne

peuvent par autorité persuader un point de fait, non plus que le changer ; car il n'y a rien qui puisse faire que ce qui est ne soit pas.

C'est en vain, par exemple, que des religieux de Ratisbonne obtinrent du pape saint Léon IX, un décret solennel, par lequel il déclara que le corps de saint Denis, premier évêque de Paris, qu'on tient communément être l'aréopagite, avait été enlevé de France, et porté dans l'église de leur monastère. Cela n'empêche pas que le corps de ce saint n'ait toujours été et ne soit encore dans la célèbre abbaye qui porte son nom, dans laquelle vous auriez peine à faire recevoir cette bulle, quoique ce pape y témoigne avoir examiné la chose « avec toute la diligence possible, *diligentissimè*, et avec le conseil de plusieurs évêques et prélats : de sorte qu'il oblige étroitement tous les François, *districtè proecipientes*, de reconnaître et de confesser qu'ils n'ont plus ces saintes reliques. » Et néanmoins les François, qui savaient la fausseté de ce fait par leurs propres yeux, et qui, ayant ouvert la châsse, y trouvèrent toutes ces reliques entières, comme le témoignent les historiens de ce temps-là, crurent alors, comme on l'a toujours cru depuis, le contraire de ce que ce saint pape leur avait enjoint de croire, sachant bien que même les saints et les prophètes sont sujets à être surpris.

Ce fut aussi en vain que vous obtîntes contre Galilée un décret de Rome, qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la terre. Ce ne sera pas cela qui prouvera qu'elle demeure en repos ; et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle. Ne vous imaginez pas de même que les lettres du pape Zacharie pour l'excommunication de saint Virgile, sur ce qu'il tenait qu'il y avait des antipodes, aient anéanti ce nouveau monde ; et qu'encore qu'il eût déclaré que cette opinion était une erreur bien dangereuse, le roi d'Espagne ne se soit pas bien trouvé d'en avoir plutôt cru Christophe Colomb qui en venait, que le jugement de ce pape qui n'y avait pas été ; et que l'Église n'en ait pas reçu un grand avantage, puisque cela a procuré la connaissance de l'Évangile à tant de peuples qui fussent pérés dans leur infidélité.

Vous voyez donc, mon père, quelle est la nature des choses de fait, et par quels principes on en doit juger : d'où il est aisé de conclure, sur notre sujet, que, si les cinq propositions ne sont point de Jansénius, il est impossible quelles en aient été extraites, et que le seul moyen d'en bien juger et d'en persuader le monde, est d'examiner ce livre en une conférence réglée, comme on vous le demande depuis si longtemps. Jusque-là vous n'avez aucun droit d'appeler vos adversaires opiniâtres : car ils seront sans blâme sur ce point de fait, comme ils sont sans erreurs sur les points de foi ;

catholiques sur le droit, raisonnables sur le fait, et innocents en l'un et en l'autre.

Qui ne s'étonnera donc, mon père, en voyant d'un côté une justification si pleine, de voir de l'autre des accusations si violentes ? Qui penserait qu'il n'est question entre vous que d'un fait de nulle importance, qu'on veut faire croire sans le montrer ? Et qui oserait s'imaginer qu'on fit par toute l'Église tant de bruit pour rien, *pro nihilo*, mon père, comme le dit saint Bernard ? Mais c'est cela même qui est le principal artifice de votre conduite, de faire croire qu'il y va de tout en une affaire qui n'est de rien ; et de donner à entendre aux personnes puissantes qui vous écoutent qu'il s'agit dans vos disputes des erreurs les plus pernicieuses de Calvin, et des principes les plus importants de la foi ; afin que dans cette persuasion ils emploient tout leur zèle et toute leur autorité contre ceux que vous combattez, comme si le salut de la religion catholique en dépendait : au lieu que, s'ils venaient à connaître qu'il n'est question que de ce petit point de fait, ils n'en seraient nullement touchés, et ils auraient au contraire bien du regret d'avoir fait tant d'efforts pour suivre vos passions particulières en une affaire qui n'est d'aucune conséquence pour l'Église.

Car enfin, pour prendre les choses au pis, quand même il serait véritable que Jansénius aurait tenu ces propositions, quel malheur arriverait-il de ce que quelques personnes en douteraient, pourvu qu'ils les détestent, comme ils le font publiquement ? N'est-ce pas assez qu'elles soient condamnées par tout le monde sans exception, au sens même où vous avez expliqué que vous voulez qu'on les condamne ? En seraient-elles plus censurées, quand on dirait que Jansénius les a tenues ? A quoi servirait donc d'exiger cette reconnaissance, sinon à décrier un docteur et un évêque qui est mort dans la communion de l'Église ? Je ne vois pas que ce soit là un si grand bien, qu'il faille l'acheter par tant de troubles. Quel intérêt y a l'état, le pape, les évêques, les docteurs et toute l'Église ? Cela ne les touche en aucune sorte, mon père ; et il n'y a que votre seule Société qui recevrait véritablement quelque plaisir de cette diffamation d'un auteur qui vous a fait quelque tort. Cependant tout se remue, parce que vous faites entendre que tout est menacé. C'est la cause secrète qui donne le branle à tous ces grands mouvements, qui cesseraient aussitôt qu'on aurait su le véritable état de vos disputes. Et c'est pourquoi, comme le repos de l'Église dépend de cet éclaircissement, il était d'une extrême importance de le donner, afin que, tous vos déguisements étant découverts, il paroisse à tout le monde que vos accusations sont sans fondement, vos adversaires sans erreurs, et l'Église sans hérésie.

Voilà, mon père, le bien que j'ai eu pour objet de procurer, qui

me semble si considérable pour toute la religion, que j'ai de la peine à comprendre comment ceux à qui vous donnez tant de sujet de parler peuvent demeurer dans le silence. Quand les injures que vous leur faites ne les toucheraient pas, celles que l'Église souffre devraient, ce me semble, les porter à s'en plaindre : outre que je doute que les ecclésiastiques puissent abandonner leur réputation à la calomnie, surtout en matière de foi. Cependant ils vous laissent dire tout ce qu'il vous plaît ; de sorte que, sans l'occasion que vous m'en avez donnée par hasard, peut-être que rien ne serait opposé aux impressions scandaleuses que vous semez de tous côtés. Ainsi leur patience m'étonne, et d'autant plus, qu'elle ne peut m'être suspecte ni de timidité, ni d'impuissance, sachant bien qu'ils ne manquent ni de raisons pour leur justification, ni de zèle pour la vérité. Je les vois néanmoins si religieux à se taire, que je crains qu'il n'y ait en cela de l'excès. Pour moi, mon père, je ne crois pas pouvoir le faire. Laissez l'Église en paix, et je vous y laisserai de bon cœur. Mais pendant que vous ne travaillerez qu'à y entretenir le trouble, ne doutez pas qu'il ne se trouve des enfants de la paix qui se croiront obligés d'employer tous leurs efforts pour y conserver la tranquillité.

Fragment d'une dix-neuvième lettre provinciale adressée au père Annat.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Si je vous ai donné quelque déplaisir par mes autres lettres, en manifestant l'innocence de ceux qu'il vous importait de noircir, je vous donnerai de la joie par celle-ci, en vous y faisant paraître la douleur dont vous les avez remplis. Consolez-vous, mon père ; ceux que vous haïssez sont affligés ; et si MM. les évêques exécutent dans leurs diocèses les conseils que vous leur donnez, de contraindre à jurer et à signer qu'on croit une chose de fait qu'il n'est pas véritable qu'on croie, et qu'on n'est pas obligé de croire, vous réduirez vos adversaires dans la dernière tristesse, de voir l'Église en cet état. Je les ai vus, mon père (et je vous avoue que j'en ai eu une satisfaction extrême), je les ai vus, non pas dans une générosité philosophique, ou dans cette fermeté irrespectueuse qui fait suivre impérieusement ce qu'on croit être de son devoir ; non aussi dans cette lâcheté molle et timide qui empêche, ou de voir la vérité, ou de la suivre, mais dans une piété douce et solide, pleins de défiance d'eux-mêmes, de respect pour les puissances de l'Église, d'amour pour la paix, de tendresse et de zèle pour la vérité, de désir de la connaître et de la défendre, de crainte pour leur infirmité, de regret d'être mis dans ces épreuves, et d'espérance néanmoins que Dieu daignera les y soutenir par sa lumière et par sa force, et que la grâce de Jésus-Christ qu'ils soutiennent, et pour laquelle ils souffrent, sera elle-même leur lumière et leur force. J'ai vu enfin en eux le caractère de la piété chrétienne qui fait paraître une force...

Je les ai trouvés environnés de personnes de leur connaissance, qui étaient venues sur ce sujet pour les porter à ce qu'ils croient le meilleur dans l'état présent des choses. J'ai oui les conseils qu'on leur a donnés ; j'ai remarqué la manière dont ils les ont reçus et les réponses qu'ils y ont faites : en vérité, mon père, si vous y aviez été présent, je crois que vous avoueriez vous-même

qu'il n'y a rien en tout leur procédé qui ne soit infiniment éloigné de l'air de révolte et d'hérésie, comme tout le monde pourra connaître par les tempéraments qu'ils ont apportés, et que vous allez voir ici, pour conserver tout ensemble ces deux choses qui leur sont infiniment chères, la paix et la vérité.

Car après qu'on leur a représenté, en général, les peines qu'ils vont s'attirer par leur refus, si on leur présente cette nouvelle Constitution à signer, et le scandale qui pourra en naître dans l'Église, ils ont fait remarquer ...

FIN DE LES PROVINCIALES

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



PENSÉES



B. PASCAL

PUBLICATION POSTHUME EN 1669

MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Introduction aux Pensées de Pascal ;

I. Origine et publication des Pensées de Pascal ; jugements divers qu'on en a portés.

II. Du style des Pensées de Pascal.

III. Comparaison des Pensées de Pascal avec les autres apologies du christianisme.

IV. Influence de Pascal sur les écrivains qui l'ont suivi.

V. Influence des bons livres de morale.

Préface

Première partie

Article I. De l'autorité en matière de philosophie.

Article II. Réflexions sur la géométrie en général.

Article III. De l'art de persuader.

Article IV. Connaissance générale de l'homme.

Article V. Vanité de l'homme ; Effets de l'amour-propre.

Article VI. Faiblesse de l'homme ; Incertitude de ses connaissances naturelles.

Article VII. Misère de l'homme.

Article VIII. Raisons de quelques opinions du peuple.

Article IX. Pensées morales détachées.

Article X. Pensées diverses de philosophie et de littérature.

Article XI. Sur Épictète et Montaigne ().

Article XII. Sur la condition des grands.

Seconde partie

Article I. Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur, et de plusieurs autres choses.

Article II. Nécessité d'étudier la religion.

Article III. Quand il serait difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles, le plus sûr est de la croire ().

Article IV. Marques de la véritable religion.

Article V. Véritable religion prouvée par les contrariétés qui sont dans l'homme, et par le péché originel.

Article VI. Soumission et usage de la raison.

Article VII. Image d'un homme qui s'est lassé de chercher Dieu par le seul raisonnement, et qui commence à lire l'Écriture.

Article VIII. Des juifs considérés par rapport à notre religion

Article IX. Des figures ; Que l'ancienne loi était figurative.

Article X. De Jésus-Christ.

Article XI. Preuves de Jésus-Christ par les prophéties.

Article XII. Diverses preuves de Jésus-Christ.

Article XIII. Dessein de dieu de se cacher aux uns, et de se découvrir aux autres.

Article XIV. Que les vrais chrétiens et les vrais juifs n'ont qu'une même religion.

Article XV. On ne connaît Dieu utilement que par Jésus-Christ.

Article XVI. Pensées sur les miracles.

Article XVII. Pensées diverses sur la religion.

Article XVIII. Pensées sur la mort

Article XIX. Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies.

Comparaison des anciens chrétiens avec ceux d'aujourd'hui.

Fragment d'un écrit sur la conversion du pécheur.

Avis sur l'écrit suivant.

Introduction aux Pensées de Pascal ;

*Suite de l'essai sur les meilleurs ouvrages écrits
en prose dans la langue française ([36]).*

Blaise Pascal, né à Clermont en Auvergne, le 19 juin 1623, mort à Paris, après de longues souffrances, le 19 août 1662, âgé seulement de trente-neuf ans et deux mois, a rempli sa courte carrière par des productions immortelles. Racine le fils a eu raison de dire de lui :

A peine a-t-il vécu : quel nom il a laissé !

Ses *Lettres Provinciales*, publiées en 1656, sont encore aujourd'hui considérées comme le premier livre qui ait épuré et fixé la langue française. Elles ont survécu aux jésuites, et seront toujours un modèle pour la force du raisonnement, la finesse de la plaisanterie, la pureté et la justesse de l'expression. Grâce aux *Provinciales*, on peut dire de notre langue ce que Pline remarque d'une pierre précieuse, dont la transparence ne laisse passer que la lumière ([37]).

Voici un livre plus grave et d'un intérêt plus général, quoique d'une exécution moins brillante et moins finie.

« Les *Pensées* de Pascal, bien inférieures aux *Provinciales*, vivront peut-être plus longtemps, parce qu'il y a tout lieu de croire, quoi qu'en dise l'humble société, que le christianisme durera plus longtemps qu'elle ([38]). »

Fidèle au plan de notre *Essai sur les meilleurs ouvrages écrits en langue française*, nous allons, 1°. esquisser sommairement l'histoire critique *des Pensées de Pascal*, ce qui embrasse les jugements qu'on en a portés, et les détails relatifs à leur publication. 2°. Nous en indiquerons les défauts et le mérite sous le rapport littéraire. 3°. Nous les comparerons ensuite avec les ouvrages sur le même sujet, qui font honneur à notre langue, et nous prouverons par le fait même que l'incrédulité, contre laquelle Pascal sentit la nécessité de s'élever dans le dix-septième siècle, n'a pas été,

comme on affecte de le dire, un produit de l'esprit du dix-huitième. 4° Nous examinerons l'influence que les ouvrages de Pascal, et surtout ses *Pensées*, ont pu exercer sur d'autres écrits. 5°. Enfin, nous ferons sentir celle que les bons livres de morale ont, en général, sur l'esprit et le cœur de ceux qui les lisent.

Heureux si, ayant à parler de l'ouvrage d'un philosophe éminemment religieux, nous réussissons à montrer que la philosophie, telle qu'on doit l'entendre, loin d'être l'ennemie de la religion, prise dans son vrai sens, en a toujours été une alliée fidèle et une sœur presque germaine, quoi qu'en disent des gens intéressés à les brouiller, et qui, par là, les calomnient et les noircissent l'une et l'autre ! C'est surtout au nom de Pascal qu'on peut les réconcilier. Cette idée sera l'âme de ce petit écrit. Puisse-t-il n'être pas indigne de son but, et se recommander, du moins par son intention, à l'indulgence des lecteurs !

I. Origine et publication des Pensées de Pascal ; jugements divers qu'on en a portés.

La vérité de la religion chrétienne, objet principal de ces *Pensées*, avait été le sujet d'un grand ouvrage que Pascal avait fortement conçu, qu'il a médité longtemps, et qu'il n'a malheureusement pas eu le temps d'achever. Il n'en restait après lui que des réflexions éparses, et des fragments jetés sur de petits morceaux de papier, à mesure que les idées lui en étaient venues pendant sa longue et cruelle maladie. Ces fragments étaient justement ce que Montaigne appelle « de petits brevets décousus, comme des feuilles sibyllines. » En 1668, on travailla à mettre en ordre ces matériaux informes. Arthus de Roannez, duc de Gouffier, eût la plus grande part à ce travail. Il fut secondé par Arnould, Nicole, et plusieurs autres. On l'imprima sous le titre de *Pensées de M. Pascal*, en 1669. L'ouvrage eut un succès extraordinaire, et qui se soutint si bien, qu'en 1697, un livre assez commun réussit beaucoup, par la seule raison que l'auteur anonyme avait eu la présomption, ou l'adresse, de donner son ouvrage comme « la *Suite des Caractères de La Bruyère* et des *Pensées de Pascal* ».

« Ce dernier écrit, dit Tillemont, en parlant des *Pensées*, a surpassé tout ce que j'attendais d'un esprit que je regardais comme le plus grand qui eût paru en notre siècle.... Je ne vois que saint Augustin qu'on puisse lui comparer. »

Les jésuites et plusieurs autres écrivains n'en ont pas parlé sur le même ton. Les jésuites, surtout, fâchés qu'un coryphée du jansénisme leur enlevât la gloire de plaider si bien la cause de la religion, avaient grand soin de contester ou de dissimuler le mérite de cet ouvrage. En 1687, le père Bouhours publia ses *Entretiens sur la manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*. Ce n'est que le *Traité des idées d'Hermogènes*, rhéteur grec, arrangé à la française, mais rendu plus instructif par le nombre et le choix des citations dont il est orné. Chaque règle y amène un tissu d'exemples brillants. Tous les grands écrivains de cette époque sont mis à contribution, et rappelés avec honneur dans ces dialogues. Madame Deshoulières fut d'abord piquée de n'y être pas citée ; elle s'honora

bientôt de cette omission, parce qu'elle la partageait avec Pascal.
Elle adressa, en conséquence, ces vers au père Bouhours :

Dans une liste triomphante
Des célèbres auteurs que votre livre chante,
Je ne vois point mon nom placé.
A moi, n'est-il pas vrai, vous n'avez point pensé ?
Mais aussi dans le même rôle
Vous avez oublié Pascal
Qui pourtant ne pensait pas mal :
Un tel compagnon me console.

Déjà un écrivain, ami des jésuites et champion du père Bouhours, l'abbé de Villars, avait critiqué amèrement le chapitré ou Pascal soutient, à l'exemple d'Arnobé, qu'il est plus avantageux de croire que de ne pas croire ce qu'enseigne la religion chrétienne. L'abbé de Villars appelle Pascal *Pascase*, et commence magistralement sa réfutation par ces mots : « Taisez-vous, Pascase ! » ce qui ne laisse pas d'étonner de la part d'un auteur qui se pique surtout d'être poli, et dans un ouvrage qui a pour titre : *Traité de la délicatesse* !

On attribua, dans le temps, à Fontenelle un petit écrit anonyme sur la même matière, et qui est dirigé à la fois contre Pascal et contre Locke. Ce sont des *Réflexions sur l'argument concernant la possibilité d'une vie à venir*. Feu M. Naigeon les a insérées dans le *Supplément au Dictionnaire de la Philosophie ancienne et moderne*, qui fait partie de l'*Encyclopédie méthodique*. Les nouveaux éditeurs des *Œuvres de Fontenelle* ont cru devoir aussi reproduire cet opuscule, quoiqu'il ne soit pas du sage et discret Fontenelle, mais du savant et hardi Fréret.

Fréret disserte froidement et sérieusement ; mais, dans sa *Lettre sur l'enthousiasme*, le comte Shaftesbury a pris un autre ton ; il s'est beaucoup moqué de cet argument du plus sûr, qui est pourtant le même raisonnement dont Socrate se sert dans le *Phédon*, au sujet de l'immortalité de l'âme.

On sait comment Voltaire a qualifié Pascal,

Ce fameux écrivain, misanthrope sublime !

Tout en convenant que ce même Pascal est un écrivain du premier ordre dans ses *Pensées* comme dans les *Provinciales*, Voltaire ne veut voir dans les *Pensées* qu'un plaidoyer contre l'espèce humaine, et un livre écrit uniquement pour montrer l'homme sous un jour odieux. Cependant Voltaire n'était enthousiasmé ni du *Tout est bien*, de Pope, ni du *Meilleur des mondes possibles*, de Leibnitz et de Wolf.

Saint-Lambert, disciple de Pope et de Voltaire, s'est exprimé sur

Pascal avec plus d'irrévérence, dans cette épître, si connue, au prince de Beauvau :

A vivre au sein du jansénisme,
Cher prince, je suis condamné !
Dans le vieux château de Ternaï,
Je répété mon catéchisme :
Du Vatican, du Port-Royal,
J'entends conter les vieilles guerres ;
J'entends mettre au rang des Saints-Pères
Nicole, Quesnel et Pascal.
J'en lis un peu par complaisance ;
Ces fous, remplis d'extravagance,
Souvent ne raisonnaient pas mal.
Ils ont eu l'art de bien connaître
L'homme qu'ils ont imaginé ;
Mais ils n'ont jamais deviné
Ce qu'il est, ni ce qu'il doit être, etc.

Traiter Pascal de fou, c'est, à ce qu'il semble, passer la mesure des licences poétiques ; mais on est allé beaucoup plus loin. Le père Hardouin, jésuite, abusant de quelques passages où la piété de Pascal lui fait dire qu'il ne se sent pas assez fort par les seules armes de la raison pour convaincre des athées endurcis, n'a pas hésité d'accuser ce grand homme d'athéisme. À la vérité, le jésuite met Pascal en bonne compagnie. Les athées, par lui démasqués, sont d'abord tous les pères de l'Église ; ensuite, tous les philosophes modernes, non pas ceux du dix-huitième siècle, mais bien ceux du dix-septième. Cette dénonciation générale avait paru en français, dès 1715 : elle reparut ensuite en latin (*Athei detecti*, 1733). Les imaginations du père Hardouin n'ont pas beaucoup de poids ; en général, ce sont des folies : cependant, on ne sait comment il s'est fait que d'Alembert se soit attaché à recueillir dans les *Pensées* de Pascal celles qui avaient pu servir de prétexte à l'assertion du jésuite ([39]). Il y insère à dessein les *Pensées* suivantes, qui ne se trouvent que dans les *Mémoires de littérature* du père Desmolet.

« Selon les lumières naturelles, s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant ainsi, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui ([40]).

Qui blâmera les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent au contraire, en l'exposant aux gentils, que c'est une folie. *Stultitiam*, etc. Et puis, vous vous plaignez de ce

qu'ils ne la prouvent pas ! s'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole. C'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens. Oui, mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle qu'elle est, et que cela les affranchisse du blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui, sur l'exposition qu'ils en font, refusent de la croire ([41]). »

Le savant et respectable auteur de l'article Foi, dans l'*Encyclopédie* ([42]), disait, en 1757, qu'il ne saurait approuver la *Pensée* de Pascal, qui prétend « que Dieu a laissé à dessein de l'obscurité dans l'économie générale et dans les preuves de la religion ; qu'on se lasse de chercher Dieu par le raisonnement ; qu'on voit trop pour nier, et trop peu pour assurer ; que la nature ne marque pas Dieu sans équivoque ; que Dieu serait trop manifeste, s'il n'y avait de martyrs qu'en notre religion ([43]). »

Ces phrases singulières et quelques autres, dans lesquelles l'auteur n'avait pas suffisamment développé ses idées, ne peuvent sans doute être prises à la lettre, ni jugées à la rigueur, puisqu'on n'en voit pas la suite, et qu'on ignore l'emploi que Pascal en aurait fait dans son ouvrage. Il ne faut donc pas être surpris du soin et du temps que l'on mit à choisir et à arranger les fragments restés dans ses papiers, *incorrigés et informes*, comme dit Montaigne.

Il paraît que ce triage embarrassa beaucoup ses amis. On trouve dans les *Œuvres du docteur Arnould* plusieurs renseignements à ce sujet, et entre autres une lettre adressée par ce docteur à M. Perrier, le père, conseiller à la cour des aides de Clermont, le 20 novembre 1668, relativement aux changements à faire dans le livre des *Pensées* de M. Pascal.

« Souffrez, monsieur, que je vous dise qu'il ne faut pas être si difficile, ni si religieux à laisser un ouvrage comme il est sorti des mains de l'auteur, quand on le veut exposer à la censure publique. On ne saurait être trop exact, quand on a affaire à des ennemis d'aussi méchante humeur que les nôtres ([44]). Il est bien plus à propos de prévenir les chicaneries par quelque petit changement qui ne fait qu'doucifier une expression, que de se réduire à la nécessité de faire des apologies....

Les amis sont moins propres à faire ces sortes d'examens que les personnes indifférentes, parce que l'affection qu'ils ont pour un ouvrage les rend plus indulgents et moins clairvoyants....

Ainsi, monsieur, il ne faut pas vous étonner si, ayant laissé passer de certaines choses sans en être choqués, nous trouvons maintenant qu'on les doit changer, en y faisant plus d'attention, après que d'autres les ont remarquées. Par exemple, l'endroit de la page 203 me paraît maintenant souffrir de grandes difficultés ; et ce que vous dites pour le justifier, que, selon saint Augustin, il n'y a

point en nous de justice qui soit essentiellement juste, et qu'il en est de même de toutes les autres vertus, ne me satisfait point. Car vous reconnaissez, si vous y prenez garde, que M. Pascal n'y parle pas de la justice, vertu qui fait dire qu'un homme est juste, mais de la justice, *quæ jus est*, qui fait dire qu'une chose est juste ; comme il est juste d'honorer son père et sa mère, de ne point tuer, de ne point commettre d'adultère, de ne point calomnier, etc. Or, en prenant le mot de justice dans ce sens, il est faux et très dangereux de dire qu'il n'y ait rien parmi les hommes d'essentiellement juste ([45]).

Ce que dit M. Pascal à ce sujet peut être venu d'une impression qui lui est restée d'une maxime de Montaigne, que les lois ne sont point justes par elles-mêmes, mais parce qu'elles font loi ([46]) : ce qui est vrai à l'égard de la plupart des lois des hommes qui règlent des choses indifférentes d'elles-mêmes avant qu'on les eût réglées, comme, que les aînés aient une telle part dans les biens de leurs pères et mères ; mais cela est très faux, si on le prend en général, étant par exemple très juste de soi-même, et non seulement parce que les lois l'ont ordonné, que les enfants n'outragent pas leurs pères, etc. C'est ce que saint Augustin dit expressément de certains désordres infâmes, qui seraient mauvais et défendus, quand toutes les nations seraient convenues de les regarder comme des choses permises.

Ainsi, pour vous parler franchement, je crois que l'endroit est insoutenable ; et on vous supplie de voir parmi les papiers de M. Pascal, si on ne trouvera point quelque chose qu'on puisse mettre à la place ([47]). »

II. Du style des Pensées de Pascal.

Cet ouvrage, demeuré imparfait dans les papiers de Pascal, est un de ceux qui montrent le plus l'inconvénient, presque inévitable, des *Œuvres posthumes*. On les débrouille comme on peut ; on croit bien faire, en les grossissant de tout ce qu'on trouve dans les portefeuilles d'un auteur qui n'est plus là pour corriger ce qui est défectueux, éclaircir ce qui est louche, resserrer ce qui est diffus, distinguer les objections des réponses, séparer les citations du texte, etc.

Ainsi, les éditeurs de Pascal n'ont pas été assez sévères, et n'ont pas rendu service à sa mémoire, en adoptant, par exemple, ses erreurs sur la beauté poétique, erreurs qui ont scandalisé l'érudition de Dacier et le goût de Voltaire ; en employant indistinctement, sous le nom de Pascal, beaucoup de passages, copiés presque mot à mot des *Essais de Montaigne*, de sorte que l'auteur des *Pensées*, censeur sévère de l'auteur des *Essais*, aurait pourtant l'air d'être son plagiaire ; enfin, en exposant à des critiques fondées ce même style qu'on avait tant admiré, et qu'on avait trouvé si châtié dans les *Provinciales*.

A ce dernier égard, on peut se rappeler ce que nous avons dit, d'après Nicole ([48]), de la manière dont Pascal travaillait, des principes de goût qu'il s'était faits, et de sa coutume de polir et de repolir ses écrits, jusqu'à ce qu'il en fût content. Ce qui satisfaisait les autres, ne lui suffisait pas. On peut donc demander si l'ordre qu'on a voulu mettre, après coup, dans ces fragments, trouvés épars et décousus, est bien celui qui eût résulté de l'idée de l'auteur ? Il n'avait laissé que des pierres d'attente ; ne les aurait-il pas taillées, placées, cimentées d'une autre manière ? Se serait-il dispensé de la servitude des transitions, regardées par Boileau comme la pierre d'achoppement de tous les écrivains ? D'ailleurs, ce n'est pas tout que l'ordre et l'enchaînement des pensées ; car ce qui les rend lumineuses, c'est la manière de les rendre. Leur éclat naît surtout du style, qui suppose des préparations et commande des sacrifices, double secret de l'art d'écrire, exclusivement dépendant du goût de l'écrivain. En voulant arranger les *Pensées* de Pascal, a-t-on pu suppléer, et au défaut d'ensemble de sa

conception première, et aux lacunes des détails ? Voilà des questions auxquelles il nous semble que les illustres éditeurs auraient été embarrassés de répondre.

L'abbé de Condillac, voulant donner un exemple d'un défaut d'ordre et d'arrangement dans le tissu du style, choisit précisément une des *Pensées*, d'ailleurs les plus remarquables de notre auteur.

« Ce ne serait pas faire une période, dit-il, ce serait écrire une suite de phrases mal liées, que de dire avec Pascal :

« 1. *Qu'est-ce que nous crie cette avidité* (d'acquérir des connaissances), *sinon qu'il y a eu autrefois en l'homme un véritable bonheur dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide* ; 2. *qu'il essaie de remplir de tout ce qui l'environne* ; 3. *en cherchant dans les choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, et que les unes et les autres sont incapables de lui donner* ; 4. *parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable ? »*

Condillac a distingué les phrases par des chiffres, afin de montrer aux yeux que la seconde modifie le dernier nom de la première, que la troisième modifie la seconde, et que la quatrième modifie la dernière partie de la seconde. Il décide avec raison que ce n'est certainement pas là une période arrondie ([49]).

On peut y relever encore une autre négligence, dont Condillac ne parle pas : c'est que, lorsqu'on arrive à la fin de la période, si l'on ne trouvait pas le point d'interrogation, l'on ne se ressouviendrait plus que l'auteur avait commencé par une question, qu'il a ensuite abandonnée pour rentrer dans une formule expositive et ordinaire. Mais ces légères taches, suite d'un premier jet, sont trop excusables sans doute ! Pascal sentait sa fin prochaine ; il traçait à la hâte des lignes qu'il avait raison de craindre que sa maladie ne lui laissât pas le loisir de revoir et de mettre en ordre : le spectre de la mort était toujours sur son pupitre. On dit même qu'il croyait voir un abîme ouvert devant lui : situation douloureuse, qu'il ne pouvait perdre de vue lorsqu'il prenait la plume, et qu'il ne faut pas oublier lorsqu'on lit son ouvrage ! Elle inspire autant d'intérêt, qu'elle commande d'indulgence.

Cependant l'espèce d'impatience avec laquelle Pascal se hâtait de fixer ses réflexions sur le papier, lui a inspiré souvent des tours elliptiques, heureux et irréprochables, de l'aveu du même Condillac. On remarque, en effet, la précision et l'avantage de l'ellipse, dans plusieurs de ces *Pensées*, comme dans celle-ci :

« Le fini s'anéantit en présence de l'infini ; ainsi, notre esprit devant Dieu ; ainsi, notre justice devant la justice divine. »

Cette matière de l'ellipse n'a pas été assez étudiée par nos grammairiens. Plusieurs même, dominés par l'esprit de Vaugelas,

qui ne croyait pas que l'on pût supprimer des mots dans la langue française, n'ont point parlé de cette figure de construction, si fréquemment et si heureusement employée par nos grands écrivains, à l'exemple de Pascal, le premier d'entre eux.

Il y aurait bien d'autres remarques de goût à faire sur le style des *Pensées*, et sur les locutions et les tournures qui appartiennent particulièrement à l'auteur. Il excite tantôt l'admiration, tantôt la surprise. Par exemple, on ne peut trop se récrier sur la manière singulièrement énergique, heureuse et précise, dont il définit les rivières et les canaux navigables, *des chemins qui marchent*. C'est avoir mis en quatre mots la substance d'un grand traité d'économie publique. Que la France serait puissante, si cette belle expression y était mieux comprise !

Ailleurs, on est un peu étonné de trouver cette phrase, entre autres :

« Le plus grand des maux est les guerres civiles. »

Ce n'est pas le fond de l'idée qui arrête, car elle est toute simple. Voisin des temps de la ligue, contemporain de Cromwell, témoin de la Fronde, Pascal n'avait entendu parler que de séditions et de troubles. François, philosophe et chrétien, ces discordes intestines lui faisaient horreur, et avec raison ; mais pourquoi a-t-il fait accorder le verbe de sa phrase avec son sujet, *le plus grand des maux*, plutôt que de le faire rapporter à son terme, *les guerres civiles* ? On ne peut douter qu'il ne l'ait fait à dessein, puisqu'il lui était facile de mettre : « Le plus grand des maux est la guerre civile. » C'est encore le résultat d'une figure de construction, aussi peu connue de nos grammairiens vulgaires que l'ellipse. Mais ce n'est pas ici le lieu de scruter ces mystères de l'art d'écrire, et c'est bien moins le mérite ou la singularité de la diction qu'il faut examiner dans les *Pensées*, que l'importance de leur objet principal. Tournons donc de ce côté toute notre attention, et ne nous exposons pas au reproche que nous ferait justement l'ombre sévère de ce pieux philosophe, si nous pouvions ici oublier le penseur, pour ne songer qu'à l'écrivain.

III. Comparaison des Pensées de Pascal avec les autres apologies du christianisme.

Véritable époque et causes de l'incrédulité moderne.

La matière que Pascal avait entrepris de traiter a été souvent discutée avant lui.

Le christianisme a été combattu dès son origine, et dans tous les siècles écoulés depuis son établissement : il a trouvé des adversaires furieux parmi les païens, les juifs, les mahométans, et surtout parmi les chrétiens eux-mêmes, dont ceux qui se vantent d'être les plus purs et les plus parfaits, sont si forcenés les uns contre les autres, que Julien disait : « Ces Galiléens sont entre eux plus tigres que les tigres ! » Je ne sais quel poète anglais s'écrie à ce sujet :

On ne voit que docteurs l'un sur l'autre acharnés,
Aujourd'hui condamnants et demain condamnés.

Un prêtre grec des premiers siècles s'en affligeait déjà, et disait dans le même sens : « Toutes les hérésies me tiennent le même langage ; car chacune d'elles me crie : hors de mon sein, point de salut ! Entre tant de partis qui s'anathématisent tous mutuellement, malheureux que je suis ! lequel croire, et auquel entendre ? ([50]) »

Cependant, il est vrai de dire que ces scandales de tous les temps, et ces contradictions perpétuelles n'ont pas empêché la religion chrétienne de s'affermir et de s'étendre.

« La marque péculière de nostre vérité debvroit estre nostre vertu. Pourtant eut raison nostre bon saint Louis, quand ce roi tartare qui s'estoit fait chrestien, desseignoit de venir à Lyon baiser les pieds au Pape, et y reconnoistre la sanctimonie qu'il espéroit trouver en nos mœurs, de l'en détourner instamment, de peur qu'au contraire, nostre débordée façon de vivre ne le dégoustât d'une si sainte créance. » (Montaigne, *Essais*, L. II, c. XII.)

Il en fut autrement d'un certain Juif, dont parle Bocace ([51]). Ce Juif s'était rendu à Rome pour se faire baptiser. Il fut d'abord frappé du contraste énorme qu'il trouvait entre la sévérité de l'Évangile, et

le faste et les mœurs corrompues du clergé romain de ce temps-là. Ce spectacle semblait devoir le détourner de son projet ; mais ce fut au contraire ce qui l'y fit persévérer, parce qu'il jugea qu'une religion qui, malgré ces obstacles nés dans son sein même, n'avait pas laissé de subsister, ne pouvait, en effet, jamais être détruite ([52]).

Machiavel, comme l'on sait, a été plus loin que Bocace. Florence, sa patrie, avait à se plaindre de Rome. Dans son ressentiment, il charge l'Église et les Papes du reproche formel d'avoir détruit en Italie la religion et les mœurs ([53]) ; et il s'emporte jusqu'au point de regretter le paganisme.

Ces satires de l'Italie n'ont que trop convenu depuis à beaucoup d'autres contrées. L'Histoire, ce témoin inflexible et irrécusable, dépose qu'en France, nommément, la religion a souffert, dès que son intérêt a été confondu avec celui de ses ministres. Ici, les faits s'offrent en foule, et remontent à des époques déjà bien reculées. En 867, les chefs de l'Église gallicane tombent dans le piège tendu à leur ambition par l'obscur et hardi fabricant des fausses *Décrétales*. Cette aberration des maximes de l'Évangile, reçue d'abord aveuglément, a, pendant plusieurs siècles, les suites les plus déplorables ; elle entraîne des innovations contre lesquelles on réclame, même dans les temps d'ignorance. Dès le douzième siècle, nous trouvons l'*Hérésie des Prêtres*, ouvrage d'Anselme Faydit, première pièce de théâtre écrite en notre langue. Baluze observe aussi que la papauté d'Avignon est une autre époque funeste où viennent, d'Italie en France, des abus et des vices jusque alors inconnus. Les querelles des deux puissances mettent partout le trouble et la confusion. Les usurpations des cours spirituelles (cours de chrétienté, cours d'Église) doivent finir par absorber l'autorité judiciaire, sans la digue tardive que leur oppose enfin l'appel comme d'abus. Nos meilleurs rois, nos plus grands hommes, ne sont occupés fort longtemps qu'à chercher les moyens d'arrêter ce torrent, qui envahit tous les pouvoirs. Enfin, dans le seizième siècle, les controverses acharnées et les guerres religieuses déchirent le royaume : Le clergé n'eut jamais besoin d'être plus prudent et plus sage, et il ne manque pas d'avertissements sérieux qui doivent l'engager à rentrer en lui-même. En 1561, le chancelier de l'Hospital, la noblesse et le tiers-état, disent, d'une commune voix, aux ecclésiastiques, que leurs désordres sont la cause de tous les troubles de la France. Ces troubles vont toujours croissant. Loin de chercher à les calmer, on s'en fait des triomphes. En 1572, on frappe à Rome une médaille pour consacrer le souvenir de la nuit du 24 août de cette malheureuse année. La médaille représente un ange exterminateur, portant une croix de la main gauche et une épée de la droite, foulant aux pieds un grand nombre de personnes

égoûgées, et autour, ces mots pour légende : *Hugonotorum strages* ([54]). L'histoire numismatique des papes regarde le massacre éternisé par cette médaille comme un des événements les plus glorieux du pontificat de Grégoire XIII ([55]). En 1579, l'assemblée du clergé de France se refuse à payer des rentes dues à la ville de Paris, au risque d'exciter une sédition. En 1580, plusieurs évêques se permettent de publier la bulle *In cœnâ Domini*. Des conciles provinciaux s'assemblent sans aveu, et admettent furtivement le concile de Trente. En 1585, le clergé fait à Henri III une députation et une harangue qui révoltent ce prince, et soulèvent le peuple. Alors, tout Paris est en feu ; le célèbre Jean de Mont-Luc s'étonne avec raison que « pour éteindre un incendie allumé aux bords de la Seine, on attende les eaux du Tibre ! » Ce mot, si plein de sens, paraît l'avis d'un hérétique. Égarés par de faux principes et conséquents dans leurs erreurs, les confesseurs abusent de leur ministère secret pour attiser la Ligue, malgré les plaintes de la cour aux évoques et au légat. Les maximes ultramontaines aiguissent le poignard dont s'arment tour à tour Jacques Clément, en 1589 ; Pierre Barrière, en 1593 ; Jean Chatel, en 1594 ; François Ravailac, en 1610. Cette suite d'horreurs épouvantent l'Europe et bouleversent le royaume ; elles ne changent point alors l'esprit des ecclésiastiques. On les voit, plus ardents encore, aux états-généraux de 1614, séduisant la noblesse, résistant avec elle au vœu national, et rejetant l'article par lequel on voulait lui faire reconnaître l'indépendance de nos rois. Faut-il donc s'étonner que cette conduite insensée ait aliéné les esprits, et qu'elle ait induit tant de gens à penser qu'un arbre chargé de fruits amers et venimeux, n'était pas un arbre de vie ? Ces gens raisonnaient mal ; mais ils jugeaient sur l'apparence. Étoit-ce donc leur faute ? et ce qui se passait alors ne semblait-il pas de nature non-seulement à excuser, mais à faire des incrédules ? Il aurait suffi, pour cela, de ces argumentations sur les bancs de l'école, où l'on mettait tout en problème. En 1573, Jodelle finissait un sonnet par ce vers, devenu proverbe :

Plus de Dieu l'on dispute, et moins on en fait croire,

Montaigne avait été frappé de tous ces inconvénients qu'il excusait très bien, lorsqu'il disait à sa manière : « Il faut considérer le presche à part, et le prescheur à part. Ceux-là se sont donné beau jeu en nostre temps, qui ont essayé de chocquer la vérité de nostre Église par les vices de ses ministres ; elle tire ses témoignages d'ailleurs : c'est une sotte façon d'argumenter, et qui rejetterait toutes choses en confusion ; un homme de bonnes moeurs peut avoir des opinions faulses, et un meschant peut

prescher vérité, même celui qui ne la croit pas. (*Essais*, L. II. Ch. XXXI.) » Mais tout le monde n'avait pas la raison de Montaigne ; et il ne faut pas s'étonner que tant de contradictions, et tant de catastrophes, sinistrement interprétées, aient produit l'effet de confondre les simples et d'enfanter des non-croyants.

Aussi, dès le commencement du règne de Louis XIII, nous voyons que le nombre de ceux qui n'avaient plus de foi était déjà considérable ; ils avaient à leur tête des écrivains hardis ; ceux-ci avaient même réduit leur doctrine en maximes, espèce de code rimé, que l'on appelait « les Quatrains du Déiste, ou l'ANTI-BIGOT ([56]). » Ce poème, formé de cent six quatrains en grands vers, est l'ouvrage d'un raisonneur audacieux, qui ne ménage rien. Il désigne ceux qu'il attaque sous les noms de Pipe-Niais, de docteurs du Pantalonomie, etc. On présume que ces quatrains émanaient de la même source que le *Parnasse satirique*, attribué à Théophile Viaud, et qui fit tant de bruit en 1622. On avait engagé Gombaud à réfuter ces vers scandaleux. Il s'en défendit par cette épigramme :

SUR LES SOURDS VOLONTAIRES.

Tu veux que j'écrive contre eux,
Contre ces enfants de la terre ;
Mais serais-je entendu de ceux
Qui n'entendent pas le tonnerre ?

Notre intention n'est pas de tirer les quatrains du Déiste de l'oubli dans lequel ils sont tombés, et dont ils ne méritent pas de sortir. Nous voulons seulement constater, par leur date, l'époque précise à laquelle remonte cet affaiblissement des principes religieux, que l'on veut mal à propos imputer à la philosophie du dix-huitième siècle, tandis que l'incrédulité n'a été, dans le fait, qu'un héritage des siècles précédents, surtout du dix-septième. Ce qui est de certain, c'est que le jésuite Garasse sonnait l'alarme, dès 1623, contre les libertins et les athées, dans un volume in-4° qui a pour titre : *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*. On observa que cet ouvrage, violent et grossier, était plus propre à endurcir les athées qu'à les ramener. Dans le même temps, le père Mersenne, savant minime, jugea le péril imminent. Il avait pris la peine de faire l'énumération effrayante des athées qui existaient alors. Dans ses *Questions célébrées sur la Genèse* (publiées en latin, in-folio, 1623), il ne comptait pas moins de cinquante mille sectateurs de Diagoras à Paris seulement, et à proportion dans le reste de la France et les autres contrées de l'Europe ([57]). A l'entendre, il y avait dans Paris telle maison où l'on pouvait rencontrer jusqu'à douze athées. Il connaissait tous leurs secrets, et savait principalement qu'ils avaient pris pour leur devise cette maxime que Montaigne nomme « une opinion si rare et si

insociale ([58]) » : L'âme périt avec le corps ! *mens périt et corpus*. Sans s'effrayer du nombre de ceux qu'il aurait à combattre, Mersenne crut devoir se mettre sur la brèche. En 1624, il publia deux gros volumes (imprimés chez Billaine, in-8°), sous ce titre : *L'Impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps, renversée, avec la Réfutation des opinions de Charron, de Cardan, de Jordan-Brun, et des Quatrains du Déiste* ([59]).

Ce titre seul devait faire faire bien des réflexions. Il allie entre elles des choses qui s'étonnent *de se voir accouplées*.

Les déistes pouvaient d'abord trouver fort étrange d'être mis sur la même ligne que les athées, dont ils avaient cru se séparer à jamais, par la dénomination qu'ils avaient prise. L'histoire des mots introduits dans la langue tient à l'histoire des mœurs et des opinions. L'origine du mot *déiste* est connue ; elle se trouve consignée dans un livre de Pierre Viret, imprimé en 1563. Cet auteur dit qu'il y a des gens « qui s'appellent *déistes*, d'un mot tout nouveau, qu'ils veulent opposer à *Athéistes*. » Mais malgré leur précaution, l'on affectait déjà de les confondre, et le nom de déiste devint enfin si odieux, que l'exact Boileau-Despréaux, prenant ce mot dans l'acception commune, n'a pas cru pouvoir lui accoler une épithète trop diffamante :

Ce ne fut plus partout que fous anabaptistes,
Qu'orgueilleux puritains, qu'exécrables déistes ([60]).

Suivant Racine le fils, « le déiste qui ne reconnaît ni disgrâce ni rappel, qui croit seul suivre la raison, et honorer *Dieu* par elle, est encore plus éloigné de Dieu et de la raison, que le juif et même que le mahométan ([61]) ».

Suivant le cardinal de Bernis, « le déisme n'est qu'un athéisme déguisé » ([62]) ; aussi Voltaire a-t-il voulu secouer l'opprobre de cette dénomination flétrie, et lui substituer le titre de *Théiste*, le seul, dit-il, qu'on doit prendre.

Ensuite le théologal de Condom, qui a fait *le Livre de la Sagesse*, et celui des *Trois Vérités* ; le bon prêtre Charron, enfin, défenseur si zélé de la religion chrétienne ([63]), n'aurait-il pas été bien surpris de voir les lecteurs *du Livre de la Sagesse* traités de *Charronnistes*, comme si l'auteur était un hérétique et un chef de secte ? A quel titre cet excellent homme pouvait-il donc être placé à côté de ce Jérôme Cardan, astrologue et fou, qui tira l'horoscope de Jésus-Christ, fit le panégyrique de Néron ([64]), et, dans un de ses livres, affecta de mettre aux prises les quatre religions principales, sans se déclarer pour aucune, laissant au hasard à décider entre elles de la victoire ([65]) ; et de cet ex-jacobin, Giordano Bruni, auteur plus malheureux encore du *Spaccio della Bestia trionfante*,

qui, après avoir prononcé publiquement l'Éloge du Diable ([66]), osa narguer l'Inquisition, et vint, en quelque sorte, se livrer lui-même au bûcher, à Rome, en 1600 ? Quelle bizarre association que celle de ces trois hommes, confondus et présentés comme les triumvirs « de l'impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps ! »

Au surplus, le père Mersenne, renforcé du père Giraut, l'un de ses confrères, poète ou versificateur pieux, qui opposa cinq cent huit quatrains orthodoxes aux cent six quatrains *déïstiques*, n'était pas en état de faire lire sa réfutation. Quoiqu'il fût moins emporté que le père Garasse, et qu'il passât pour savoir employer habilement les pensées des autres, il avait plus de zèle que de talent, et le style n'était pas formé à cette époque. Le goût l'était encore moins. Ce livre du père Mersenne rempli de digressions étrangères à son sujet. Il fourre partout ce qu'il sait de physique, d'astronomie, de rêveries cabalistiques. Il interrompt les arguments de la théologie, pour expliquer les phases de la planète de Vénus. Il compte que la terre pèse au juste le nombre de livres, poids de marc, que rendent vingt-sept chiffres, posés ainsi qu'il suit : 659,236,344,266,528,723,385,072,000 livres. On trouve dans La Martinière un calcul différent du poids de notre globe, exprimé par vingt-six chiffres seulement. C'est dans l'article *Terre* de son *Dictionnaire géographique*, où du moins ce décompte est un peu plus à sa place que dans l'ouvrage de Mersenne. Celui-ci s'en permet bien d'autres.

Il suppose, avec les rabbins, le nombre des étoiles et de toutes les créatures. Ce nombre rond se trouve en multipliant seulement les vingt-deux lettres hébraïques les unes par les autres, ce qui donne un total exprimé par trente-deux chiffres :

34,034,243,729,538,685,864,110,367,999,104, tant étoiles que créatures. Quel fatras indigeste ! Étoit-ce avec de telles armes qu'on pouvait se flatter de « renverser l'impiété ? » N'était-ce pas plutôt risquer de lui ménager un sujet de raillerie et de sarcasme ?

Rassurons-nous pourtant, le jour commence à naître,
Nous allons tous penser, Descartes va paraître ([67]).

La lumière qu'il doit répandre ouvrira pour son siècle une ère brillante et nouvelle, qui, bien loin d'offusquer les croyances religieuses, ne tendra qu'à les affermir ; et d'illustres exemples justifieront alors cette opinion d'Origène, qu'on ne saurait jamais être vraiment pieux, à moins que d'être philosophe ([68]).

Le docteur Arnauld reconnaît avec une noble candeur les services rendus à la raison et à la religion par Descartes. Il observe que c'est à ce philosophe que l'on doit la démonstration la plus belle et la plus solide de l'existence de Dieu ([69]). Ailleurs, il dit que ce

grand homme, dans ce qu'il a écrit sur l'âme, semble avoir été choisi par la Providence pour confondre les esprits forts, d'une manière proportionnée à leurs dispositions. « Il avait, dit-il, une grandeur d'esprit extraordinaire, une application à la seule philosophie, ce qui ne leur est point suspect ; une profession ouverte de se dépouiller de tous les intérêts communs, ce qui est fort de leur goût ; et c'est par là même qu'il a trouvé le moyen de convaincre qu'il n'y a rien de plus contraire à la raison que de vouloir que la dissolution de notre corps, qui n'est autre chose que le dérangement de quelque partie de la matière, soit l'extinction de notre âme. Et comment a-t-il trouvé cela ? En établissant, par des principes clairs, que ce qui pense et ce qui est étendu sont deux substances totalement distinctes ; en sorte qu'on ne peut concevoir ni que l'étendue soit une modification de la substance pensante, ni la pensée une modification de la substance étendue. »

Le siècle qui a pris son nom du règne de Louis XIV, devrait être nommé plutôt le siècle de Descartes, parce que ce fut l'influence de ce grand philosophe qui changea tout à coup la marche de l'esprit humain. Tous les grands écrivains de ce temps mémorable furent formés à son école. Tous, imbus des mêmes principes, laïcs et ecclésiastiques, catholiques et protestants, ont produit plusieurs bons ouvrages en faveur de la religion chrétienne ; et c'est avec un juste orgueil que nous mettons au rang des chefs-d'œuvre de notre langue, consacrés spécialement à la défense de cette grande cause :

1°. Les *Pensées de Pascal*, publiées en 1669.

2°. Le *Discours sur l'Histoire universelle*, de Bossuet, en 1682.

3°. Les *Quatre Dialogues sur l'immortalité de l'âme, sur l'Existence de Dieu, sur la Providence et sur la Religion*, de Dangeau, en 1684.

4°. Le *Traité de la Vérité de la Religion chrétienne*, d'Abbadie, en 1684 et 1688.

5°. Les *Dissertations sur l'Existence de Dieu*, de Jaquelot, en 1697.

6°. La *Démonstration de l'Existence de Dieu, tirée de la nature*, etc., par Fénelon, en 1712, et ses *Lettres sur divers sujets concernant la Religion et la Métaphysique*, en 1718.

Outre ces livres expressément écrits pour la défense de la religion chrétienne, il n'y a presque aucun de nos bons auteurs de cette époque qui n'ait au moins protesté contre l'impiété, et qui n'ait rendu hommage à la sublimité de l'Évangile, dans quelque partie de ses ouvrages. Bornons-nous à citer, dans ce genre, les *Caractères de La Bruyère*, où il y a tant de passages religieux justement estimés ; et rappelons encore ce qui est moins connu, c'est que

dans le *Traité du Beau*, par Crousaz, en 1724, il y a un admirable chapitre du *Beau* considéré dans la religion chrétienne. Mais avant tous ces ouvrages avait paru celui qui nous occupe.

Pascal est donc à la tête de ceux de nos excellents écrivains qui ont voulu raffermir la foi chrétienne, combattue dans tous les temps, mais ébranlée surtout du seizième au dix-septième siècle. Et cette noble tâche, Pascal l'a remplie d'une manière qui lui est particulière. Son génie, naturellement creuseur et méthodique, ne se serait pas contenté de se traîner sur les traces des autres. Voici en quoi il se distingue de tous les apologistes du christianisme. Presque tous commencent par l'exposition de la religion naturelle et le fait merveilleux de la propagation de l'Évangile. Hugues Grotius y ajoute une comparaison savante de la morale de l'Évangile avec celle des païens, des hébreux, des mahométans ; il démontre la supériorité des préceptes de Jésus-Christ, concernant le culte d'amour que nous devons à Dieu ; les offices d'humanité qui nous sont commandés envers le prochain, même quand il les oublie à notre égard ; la sainteté du mariage, article qui a surtout intéressé et attaché les femmes au christianisme ; le bon usage des biens temporels ; les obligations respectives des magistrats et des citoyens, des pères et des enfants, des maîtres et des serviteurs, etc. etc. La prédication perpétuelle de cette pure morale est un attribut distinctif de la religion chrétienne. C'est ce qu'avait déjà fait valoir, en assez beaux vers, un poète latin du quatrième siècle, publié par Muratori, et dont le début peut se rendre à peu près de cette manière :

J'ai des Peuples divers interrogé les Sages ;
J'ai des Cultes nombreux comparé les usages ;
De secte en secte, hélas ! j'ai trop longtemps erré ;
Les Juifs et les Gentils ne m'ont point éclairé.
La foi seule du Christ, digne d'être suivie,
Peut fixer ma croyance et diriger ma vie ;
Sa lumière immortelle a dessillé mes yeux,
Et dans le monde entier je n'ai rien vu de mieux ([70]).

C'est en effet par sa morale que le christianisme a pu être qualifié de la plus excellente de toutes les philosophies. L'ouvrage de Grotius, composé dans cet esprit, est écrit en latin, et assez court ; mais si fort estimé, qu'on l'a traduit dans toutes les langues, et que des pères l'ont fait apprendre par cœur à leurs enfants ([71]). Il n'y a rien de plus remarquable en ce genre, lorsque Pascal songe à parcourir de nouveau la même carrière. Il a entendu retentir les arguments des incrédules ; il a été ému des larmes du père Mersenne, sur le grand nombre des athées dont ce savant ami de notre philosophe gémissait de voir l'univers presque entièrement

gangrené ([72]). Il veut détruire leurs erreurs et dissiper leurs doutes. Comment s'y prendra-t-il ?

Se bornera-t-il à développer dans notre langue, et à revêtir des couleurs de son éloquence, l'esquisse sommaire de Grotius ? Cela lui serait facile ; mais Pascal est un génie original. Les chemins battus ne lui conviennent point. Que fait-il donc ? Il se fraie une route où personne n'a passé : avant lui. Il part de l'étude de l'homme, de la considération de sa misère et de son excellence, et du contraste qu'il rencontre en lui-même. Aucune école philosophique, aucune autre religion connue ne lui paraît expliquer l'état de l'homme, les causes de son malheur et ses remèdes. Il ne trouve le mot de cette énigme que dans la sainte Écriture et la religion chrétienne.

Les plus éclairés d'entre les modernes sont convenus de l'insuffisance de la raison, pour expliquer à l'homme les mystères incompréhensibles qui le frappent en lui et hors de lui. Voltaire s'écrie : *Pourquoi existons-nous ? pourquoi y a-t-il quelque chose ?... ([73])*. Par ces questions, le philosophe irrite notre curiosité ; mais il la désespère, en laissant ces questions sans réponse. On s'arrête malgré soi, et on pose avec chagrin un livre d'ailleurs si agréable à lire.

Montaigne nous avait plongés dans la même incertitude, avec son terrible *Que sais-je ?* traduit plus positivement par ces trois autres petits mots que Charron, son disciple, avait fait inscrire sur la porte de sa maison, à Condom : *Je ne sçay*.

Les anciens avaient été encore plus tourmentés de cette idée de la misère et de l'ignorance de notre pauvre espèce humaine. On sait ce que pensaient, à cet égard, les philosophes grecs. L'auteur d'*Anacharsis* récapitule leurs opinions dans son vingt-huitième chapitre, et il exprime avec énergie le désespoir que ces doctrines causaient à son voyageur. « C'était donc, s'écrie-t-il, c'était donc pour acquérir des lumières si odieuses que j'avais quitté mon pays et mes parents. Tous les efforts de l'esprit humain ne servent donc qu'à montrer que nous sommes les plus misérables des êtres ! Mais d'où vient qu'ils existent, d'où vient qu'ils périssent, ces êtres ? Que signifient ces changements périodiques qu'on amène éternellement sur le théâtre du monde ? A qui destine-t-on un spectacle si triste ? Est-ce aux dieux, qui n'en ont aucun besoin ? est-ce aux hommes qui en sont les victimes ? Et moi-même, sur ce théâtre, pourquoi m'a-t-on forcé de prendre un rôle ? pourquoi me tirer du néant sans mon aveu, et me rendre malheureux sans me demander si je consentais à l'être, etc. ? » On voit que ceci nous ramène aux fâcheux *Pourquoi* de Voltaire.

Ce que les philosophes ne disaient qu'en prose, les poètes

l'exagéraient encore dans leurs vers. A cette interrogation :
« Qu'est-ce que l'homme ? » l'un d'eux répondait ce qu'on peut rendre ainsi :

Des dieux c'est le jouet mobile,
La dépouille du temps, le miroir du malheur ;
En un mot, de l'orgueil, joint à de la douleur,
De la pituite et de la bile.

D'autres s'attachaient à cette pensée affligeante et paradoxale, que parmi les hommes nul ne voudrait renaître homme. Un de nos anciens poètes a fait là-dessus les stances suivantes, naïvement imitées de l'anthologie grecque :

Ami, si quelque Prométhée
Avec la puissance arrêtée
Par le conseil de tous les dieux,
Dr tels mots venait me poursuivre :
« Quand seras mort, te faut revivre :
Telle est la volonté des cieux !
Et quand tu viendras à renaître,
Tu seras lequel voudras être,
Bouc, ou bœuf, ou chat, ou chien,
Homme, ou cheval, ou autre beste ;
Choisis-la sans plus, et t'arreste ;
Et tel que tu voudras, revien !
Tu n'en pourras être délivre ;
Car de rechef, il te faut vivre ;
C'est du destin la dure loi ;
Choisis donc ce que tu veux être ! »
Ma foi, je lui dirais : « Mon maistre,
Tout, pourveu qu'homme je ne soï ! »
(Poème de J. A. de Baïf.)

Ces déclamations plaintives, renouvelées des Grecs, ont été répétées comme à l'envi par les poètes, même sous le christianisme. Nos enfants apprennent par cœur les stances de Rousseau, sur l'homme, dont l'épiphonème est ce vers, si triste et si connu :

C'était bien la peine de naître !

On cite l'építaphe encore plus morose que se fit à lui-même un savant du quinziesme siècle et dont voici le sens :

Porter le joug honteux des superstitions ;
Souffrir des uns l'orgueil, et des autres l'envie ;
Voir périr les objets de ses affections ;
Tels sont tous les reliefs du banquet de la vie ! ([74])

Telle était l'opinion des sages de la Grèce ! les Romains ont

abondé dans le même sens. Sénèque va jusqu'à dire que si l'on y regarde de près, la vie est une espèce de châtement ([75]) ; mais de quel crime ? Cicéron dit aussi que les Hiérophantes, expliquant aux initiés les plus secrets mystères du temple d'Éleusis, rendaient une raison divine de nos maux et de nos erreurs, en établissant pour maxime que les hommes sont nés exprès pour expier dans cette vie des fautes commises dans une vie précédente ([76]) ; mais quelle a été cette vie ? quelles ont été ces fautes ? Les manichéens avaient cru résoudre ce problème, en admettant les deux principes. Boèce a renfermé l'argument de ces dualistes dans un dilemme d'une ligne, source d'un vers latin, dont la précision ne peut se rendre en notre langue, mais dont voici la double idée :

Les maux, s'il est un Dieu, d'où sont-ils émanés ?
Les biens, si Dieu n'est pas, qui nous les a donnés ?
Quis mala, si Deus est ? si non est, quis bona fecit ?

Ce vers a échappé à Bayle, qui, s'il l'avait connu, n'eut pas manqué de s'en servir. Bayle convient du moins qu'on ne peut se tirer de toutes ces difficultés que par la révélation ([77]). C'est ce que Pascal avait voulu démontrer avec l'exactitude de son esprit géométrique, et avec l'énergie particulière de son éloquence.

Qu'il est à regretter que ce grand écrivain n'ait pu exécuter son plan ! Il se proposait d'aller à l'esprit par le cœur, et de prouver Dieu en le faisant sentir, ce qui est la meilleure manière de le connaître. La *foi parfaite*, dit-il, *c'est Dieu sensible au cœur*. Paroles admirables, et qui auraient dû mettre un peu plus d'onction dans le beau poème que Racine le fils avoue avoir conduit sur cette autre pensée de Pascal : « A ceux qui ont de la répugnance pour la religion, il faut commencer par leur montrer qu'elle n'est point contraire à leur raison ; ensuite, qu'elle est vénérable : après la rendre aimable, faire souhaiter qu'elle soit vraie ; et puis montrer, par des preuves incontestables, qu'elle est vraie, et enfin qu'elle est aimable, parce qu'elle promet le vrai bonheur. »

Ce plan vraiment sublime ne peut qu'augmenter nos regrets. Il est aisé de voir qu'il manque beaucoup de parties au grand ouvrage dont Pascal s'était fait cette noble idée ; mais les théologiens eux-mêmes ne pensent pas qu'on puisse jamais aller au-delà de ses méditations sur le but des figures de l'ancienne loi, sur la personne de Jésus-Christ, et sur l'autorité des miracles joints à la doctrine.

On peut d'ailleurs contester ou critiquer quelques-unes de ses *Pensées*, et c'est ce que Voltaire et Condorcet ont fait à l'envi l'un de l'autre ; mais malgré l'état d'imperfection et de désordre dans lequel ces *Pensées* nous sont parvenues, leur effet total est frappant. Elles invitent, elles forcent à la réflexion, et leur lecture

laisse des traces profondes.

IV. Influence de Pascal sur les écrivains qui l'ont suivi.

Les esprits réagissent les uns sur les autres, et l'on aime à observer les effets de cette attraction des intelligences. Voltaire prétend qu'une des plus belles *Pensées* de Pascal est tirée presque littéralement de ces deux vers de Corneille :

Nature, que me veut ton murmure imparfait ?
Ne me dis rien du tout, ou parle tout-à-fait([78]).

Mais s'il est vraisemblable que notre auteur ait eu cette obligation au grand Corneille, dont il a pu voir représenter la pièce, en 1647 ([79]), en revanche il a souvent influé à son tour sur les poètes qui sont venus après lui. Les vers de la *Satire de l'Équivoque*, ouvrage de la vieillesse de Boileau, ne sont que des glanures ramassées après la riche moisson de la prose des *Provinciales*. Le savant doctrinaire, Pierre Grenan, avait pris une tournure plus piquante, dans son *Apologie ironique de l'Équivoque*, pièce ingénieuse, que l'on aurait dû annexer à celle de Despréaux ([80]). Ces deux satires, quelles qu'elles soient, sont des fruits qui appartiennent à Pascal, puisqu'ils sont crûs sur son terrain, et qu'ils se réunissent à ses lettres éloquentes dans le dessein, à jamais louable, de confondre ces docteurs à deux faces, ces héros de l'amphibologie,

Qui trouvèrent jadis, pour sortir d'embarras,
L'art de mentir tout haut en disant vrai tout bas ([81]).

L'inspiration des *Pensées* a été plus heureuse encore et plus féconde que celle des *Provinciales*.

Le *Poème de la Religion*, par Louis Racine, composition élégante, quoiqu'elle soit un peu austère, est, à beaucoup d'égards, une émanation des *Pensées de Pascal* et du *Discours de Bossuet* sur l'*Histoire universelle*. Pascal et Bossuet y sont suivis et copiés à toutes les pages. On peut être surpris que le nom même de Fénelon ne s'y trouve jamais ; cependant on ne peut nier que ce ne soit Fénelon qui ait le mieux réalisé le projet de Pascal, et qui ait réussi

à rendre la religion plus aimable.

Racine cite aussi Pascal, et l'associe à Bourdaloue, dans le *Poème de la Grâce*, ouvrage de sa jeunesse, sur une matière obscure, trop voisine de l'écueil du Prédestinarianisme. Le jésuite Bourdaloue se trouve presque janséniste sous la plume de Louis Racine, parce que ce jésuite a fait un sermon très rigide sur le petit nombre des élus. Le *Poème de la Grâce*, composé par Louis Racine, dans le temps qu'il était à l'Oratoire, offre quelques morceaux d'un grand talent ; mais le sujet épineux semble justifier la décision de Boileau :

De la foi des chrétiens les mystères terribles
D'ornements égayés ne sont pas susceptibles.

Deux cardinaux français ont pourtant voulu élever aussi des monuments poétiques à la gloire de la religion. Le cardinal de Polignac a combattu Lucrèce en beaux vers latins ([82]). Le père Tournemine avait conseillé au jeune abbé de Bernis de traduire l'*Anti-Lucrèce* en vers français. Le cardinal de Polignac fut d'un avis différent ; il sentit que son ouvrage était peut-être un peu diffus, et conseilla au comte de Bernis de voler de ses propres ailes. C'est ce qui a produit *la Religion vengée*, poème en dix chants. Le manuscrit en était dans les mains de l'imprimeur en 1742, lorsque Racine publia le sien. Bernis reconnut qu'il ne pouvait pas soutenir la comparaison, et supprima son poème, publié seulement après la mort de ce cardinal, en 1797. Il embrasse un champ plus vaste que Racine. Cet ouvrage peu connu, et difficile à lire de suite, est écrit d'un style pur, mais flasque. L'auteur, accoutumé aux petits vers de huit syllabes, se trouve trop au large et comme perdu dans l'ampleur des vers alexandrins ; l'on ne peut lui tenir compte que d'un petit nombre de beaux détails. Nous permettra-t-on d'en détacher quelques vers ?

Vaines Religions de la Grèce et de Rome,
Élevez-vous ainsi l'homme au-dessus de l'homme ?
L'orgueil, par vos conseils, nous apprend à mourir ;
Mais enseignez-vous l'art de vivre pour souffrir ?
D'envisager les maux dont gémit la nature,
Comme un creuset ardent où notre âme s'épure ?
Quels secours offrez-vous aux peuples enchaînés,
Du caprice des grands jouets infortunés, etc.

Bernis paraît s'être complu à tracer, dans le Chant IX, un superbe éloge de l'art typographique :

Sanctuaire des arts, utile Imprimerie,
Qui chasses devant toi l'erreur, la barbarie,
Et transmets au papier, par des traits subsistants,

Les progrès de l'esprit et la marche du temps !
Ton art industrieux, enchaînant la parole,
Garde le faible son qui dans les airs s'envole ;
Il forme nos accents, il les peint sous nos yeux,
Il colore l'espace, et rapproche les lieux.
Art divin qui des ans répare la furie,
Art qui trompe la mort et redonne la vie ;
Qui, fixant sur l'airain tous les talents divers,
Rassemble des trésors épars dans l'univers, etc.

Grâces à cet art, les ouvrages sur la religion se sont excessivement multipliés depuis le règne de Louis XIV ; ou ferait une bibliothèque de leurs titres : mais ceux qui ont défendu cette cause n'ont pas toujours conservé la modération et la sagesse des écrivains du grand siècle.

Plusieurs d'entre eux ont cru bien faire en plaidant seulement la cause de la foi, sans insister en même temps sur cette vérité que la foi n'est rien sans les œuvres : « Ruineuse instruction à toute police, dit Montaigne, et bien plus dommageable qu'ingénieuse et subtile, qui persuade aux peuples la religieuse créance suffire seule, et sans les mœurs, à contenter la divine justice ! L'usage nous fait voir une distinction énorme entre la dévotion et la conscience ([83]). »

Presque tous ont donné dans un autre écueil ; ils ont suivi l'exemple du père Laubruessel, jésuite, dans son *Traité de, Tabus de la critique en matière de religion*, publié en 1710 ; de l'abbé Houtteville, dans sa *Vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits*, en 1722 ; de l'abbé Gauthier, dans son *Celse moderne*, en 1752 ; et du père Berruyer, dans sa *Préface de l'Histoire du peuple chrétien*, en 1755. Ils ont eu le malheur de ramasser soigneusement les objections de leurs adversaires, et n'ont pas également réussi à les détruire. On ne pense pas qu'il y ait rien de plus maladroit et de plus dangereux. La préface du père Berruyer est surtout remarquable par l'extrait piquant et serré qu'il donne de tous les arguments des incrédules, quoique son intention ne fût pas assurément de les faire valoir. Il en est résulté que des questions qui n'étaient autrefois controversées que sur les bancs de l'école, et parmi les savants, sont devenues populaires. Ainsi, le mal s'est accru même par les remèdes, et la contagion s'est propagée par les médecins.

Je me souviens de l'effet que produisait, il y a près de soixante ans, sur de simples habitants de la campagne, la lecture du père Berruyer, lecture qu'ils avaient choisie pour s'édifier dans les veillées d'un village reculé où j'ai passé mon enfance. J'étais leur lecteur, et souvent interrompu par les disputes naïves et les questions inattendues auxquelles donnait lieu cette malheureuse préface du peuple chrétien. Ces pauvres gens étaient bien étonnés

d'apprendre qu'on pouvait douter de ce que monsieur le curé leur enseignait dans ses prênes. Un bon fermier, syndic de la communauté, centenaire remarquable par son air de patriarche et ses cheveux blancs, mit fin à toutes les controverses, en élevant la voix, et en disant dans son dialecte rustique : « Mes enfants, je ne sais pas si le curé nous trompe ; mais écoutez un homme de cent ans ; quand même il n'y aurait ni Dieu ni diable, le mieux et le plus sûr, c'est toujours de bien faire. » Ces paroles me frappèrent, tout enfant que j'étais ; j'en ai été encore plus frappé depuis, lorsque j'en ai retrouvé le sens formel dans ce passage où Cicéron décide qu'indépendamment de la récompense et de la punition, et fût-on assuré d'échapper aux regards de tous les dieux et de tous les hommes, il n'en faut pas moins éviter l'avidité, l'injustice, le libertinage et la débauche ([84]).

Telle est la doctrine admirable du *Traité des Devoirs*, doctrine sur laquelle il ne peut y avoir de dissentiment nulle part, comme il y en a, par malheur, dans beaucoup de pays chrétiens, sur le dogme et sur les mystères !

Au surplus, l'inconvénient de ces controverses sur les matières religieuses a été sensible dans tous les temps. De là était venue cette vieille maxime : « Parler des hérésies, c'est les répandre. » Le même danger s'est retrouvé dans toutes les apologies. Autrefois les empereurs Constantin et Théodose le jeune avaient fait brûler et détruire les ouvrages de Celse et de Porphyre contre le christianisme ; mais on en recherchait la substance dans Origène et dans Eusèbe, qui avaient écrit pour les réfuter ; on voulait savoir ce que ceux-ci avaient combattu ; et la faiblesse humaine fit quelquefois plus d'attention à la malignité des objections qu'à la force et à l'étalage des réponses.

Les adversaires de la religion ont pris aussi, dans les derniers temps, un moyen d'échapper aux réfutations les plus solides ; c'est de dénaturer l'état de ces questions sérieuses, et de tourner tout en plaisanterie. Bacon semblait avoir prévu le danger attaché à ce genre d'esprit dérisoire et moqueur. Voyez ses observations sur cette maxime de Salomon : *Les railleurs perdent la Cité* ([85]). On peut s'étonner, dit Bacon, qu'en voulant décrire les hommes formés par la nature pour ébranler et perdre les états, Salomon ait choisi le caractère, non pas de l'orgueil et de l'insolence ; non pas de la tyrannie et de la cruauté ; non pas de la témérité et de la violence ; non pas de l'impiété et de la scélératesse ; non pas de l'injustice et de l'oppression ; non pas de la sédition et de la turbulence ; non pas du libertinage et de la volupté ; non pas de la sottise et de Pin capacité ; mais uniquement celui de la raillerie. Rien n'est plus digne que cette remarque de la sagesse de ce grand roi, qui connaissait

bien ce qui conserve et ce qui perd les empires ; il savait qu'il n'y a point de peste pareille dans le monde à l'esprit de ces gens qui se moquent de tout, qui plaisantent de tout, et ne peuvent souffrir qu'on raisonne sur rien, etc. ([86]).

Comment parer à tous ces dangers ? Comment prévenir tous ces inconvénients ? Par un moyen simple et unique, par l'instruction, qui est l'apanage de l'homme, et qui le distingue des brutes. Il faut parler à la raison, pour éclairer la conscience. On ne subjugué les esprits que par la persuasion. Chaque homme dit comme Montaigne : « Pour Dieu mercy ! ma créance ne se manie pas à coups de poing. » Encore un coup, c'est la philosophie qui est, selon Plutarque, le remède assuré contre ces deux maux extrêmes de l'impiété et de la superstition ([87]).

On peut observer que l'Angleterre, qui a produit dans ces derniers temps beaucoup de livres contre la religion, a vu naître aussi une foule d'ouvrages profonds pour sa défense. Nous nous bornerons à citer les Tillotson, les de Lany et les Wischart, dont les sermons sont une suite de discours sur les obligations et sur les preuves du christianisme. Tillotson est le seul qui soit un peu connu en France. Les sermons de de Lany, sur les devoirs de la société, présentent un beau plan ; c'est le code pieux de la vie civile. Les cent vingt sermons de Wischart forment une théologie complète et estimée, qu'on dit être écrite sans déclamation et sans intolérance. Notre chaire, qui a de si grands orateurs, ne nous offre rien dans ce genre.

En attendant que cette lacune soit remplie, relisons et faisons lire à nos enfants les ouvrages des Pascal, des Bossuet, des Fénelon, des Abbadie, des Jaquelot, des Dangeau, en même temps que les sermons des Massillon, des Bossuet, des Bourdaloue. Ce sont là les livres qu'il faut réimprimer et répandre. Estimons-nous heureux d'avoir dans notre langue de si bons préservatifs contre l'abandon de la morale et l'oubli des maximes de l'Évangile.

V. Influence des bons livres de morale.

L'on ne sait pas assez quelle influence un bon livre peut avoir sur les jeunes esprits. Il y a encore des gens qui demandent à quoi sert la lecture. Les exemples de son utilité ne sont-ils donc pas assez célèbres ? Peut-on oublier que ce fut la lecture du livre *de l'Homme*, par Descartes, qui développa tout à coup l'esprit de Mallebranche, et que Tronchin fut médecin, parce qu'il avait lu un ouvrage de Boërhaave ? Montaigne nous cite un beau trait de l'effet de sa traduction de Raymond de Sebond. « Je sais, dit-il, un homme d'auctorité, nourry aux lettres, qui m'a confessé avoir esté ramené des erreurs de la mescréance, par l'entremise des arguments de Sebond ([88]). » Nous ne pouvons nous empêcher de rappeler le trait, encore plus mémorable, de la conversion de saint Augustin, opérée autrefois par la lecture d'un ouvrage de Cicéron, que nous n'avons plus. Saint Augustin avait dix-neuf ans lorsqu'il eut occasion de lire *l'Hortensius*. C'était un livre où Cicéron exhortait la jeunesse romaine à embrasser l'étude de la philosophie.

« J'étais tombé, dit le saint dans ses *Confessions* ; j'étais tombé sur un certain livre de Cicéron, dont on admire assez généralement le style, mais dont l'âme n'est pas aussi bien appréciée. Ce livre contient une exhortation à la philosophie, sous le titre d'*Hortensius*. Ce livre changea toutes les affections de mon cœur. Il tourna mes prières vers vous, ô mon Dieu ! et rendit mes vœux et mes desirs tout autres qu'ils n'étaient. Les vaines espérances s'évanouirent pour moi ; je m'enflammais d'une ardeur incroyable pour l'immortalité de la sagesse, et je me relevais de la fange pour m'élever et retourner à vous.... Comme je brûlais, ô mon Dieu ! comme je brûlais de quitter la terre pour vous ! Oh ! je ne pouvais concevoir ce que vous opériez dans mon intérieur ; car c'est en vous seul qu'est la sagesse. Et cet amour de la sagesse, nommé en grec philosophie, était la passion que ce livre allumait en moi. »

Ainsi donc, c'est à Cicéron que nous devons saint Augustin ! Que ce passage est remarquable ! Quel honneur éternel pour la philosophie d'un écrivain du paganisme d'avoir influé à ce point sur le fils de Monique, et d'avoir tourné son génie vers la religion chrétienne ! Quel beau livre ce devait être que cet *Hortensius* ; et

qu'il est malheureux qu'il ne soit pas venu jusqu'à nous !

Nous pouvons déplorer aussi la mort prématurée qui enleva Pascal avant qu'il eût rempli son sublime projet, non pas seulement de conduire l'homme à la Foi par la Raison, comme le dit Racine au commencement de son poème, mais de l'y amener par cette persuasion dont l'effet devait être de rendre *Dieu sensible au coeur*. Quel beau tableau il eût tracé ! Nous n'en ayons rien qu'une ébauche ; mais c'est une ébauche d'Apelle.

Relisons donc, reméditons les *Pensées de Pascal* et les bons livres de ce genre, que l'on ne quitte pas sans former le dessein de devenir meilleur. Enfin, il vient un âge où l'homme se dit, comme Horace :

Nimirum sapere est abjectis utile nugis,
Et tempestivum pueris concedere ludum ([89]) ;

ou bien comme Voltaire, qui a rendu la même idée avec plus d'élégance encore :

Laissons à la belle jeunesse
Ses folâtres emportements :
Nous ne vivons que deux moments ;
Qu'il en soit un pour la sagesse !

Ceux qui seront dans cette heureuse disposition connaîtront mieux le prix des *Pensées de Pascal*. Ils trouveront dans ces fragments un caractère de franchise, un ton de persuasion, un goût de vérité, qui ressortent à chaque ligne et qui saisissent le lecteur. On voit qu'accablé de souffrances, l'auteur pousse jusqu'à l'excès sa piété mélancolique ; mais il ne dit que ce qu'il croit et ne peint que ce qu'il éprouve. C'est la raison la plus profonde, avec la foi la plus sincère. Son âme s'ouvre et se démontre, quand d'un côté il rapetisse et rabaisse le moi humain, pour s'élancer de l'autre à ce qu'il y a de plus grand dans le beau idéal de la religion, et qu'il jette, au milieu d'une simple prière, ces paroles sublimes : « Tout ce qui n'est pas Dieu ne peut pas remplir mon attente ([90]). » Paroles qui respirent le même sentiment profond avec lequel saint Augustin disait aussi à Dieu : « Tu nous as faits pour toi, Seigneur ! et notre cœur est inquiet, jusqu'à ce qu'il trouve en toi seul ce repos » qu'il cherche partout, et dont le besoin le tourmente ([91]) !

Nous sommes heureux de saisir et de faire sentir l'accord qui existe toujours sur ces points importants, entre les vues philosophiques et les idées religieuses. Senèque dit expressément qu'il n'y a rien au monde de plus méprisable que l'homme, à moins qu'il ne s'élève au-dessus de l'humanité([92]). Platon prononce que l'homme est tout entier dans son âme, et que cette âme doit aspirer

à se mouler sur l'exemplaire éternel de la sagesse de Dieu ([93]).
N'est-ce pas là précisément ce que Pascal avait en vue ?

Il n'est pas donné à tous les hommes de monter à cette hauteur ; mais il est du devoir de tous les hommes de chercher à se connaître. Cette étude, plus rare, suivant Pascal, que celle même de la géométrie, est aussi beaucoup plus utile. Son livre en fait sentir fortement la nécessité. Tirons-en la conclusion, en répétant ce qu'il a dit et ce qu'il a, surtout, prouvé par son exemple :

« Toute notre dignité consiste dans la pensée : c'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser ! Voilà le principe de la morale. »

Préface

Où l'on fait voir de quelle manière ces Pensées ont été écrites et recueillies ; ce qui en a fait retarder l'impression ; quel était le dessein de l'auteur dans cet ouvrage, et comment il a passé les dernières années de sa vie.

Pascal, ayant quitté fort jeune l'étude des mathématiques, de la physique, et des autres sciences profanes, dans lesquelles il avait fait un si grand progrès, commença, vers la trentième année de son âge, à s'appliquer à des choses plus sérieuses et plus relevées, et à s'adonner uniquement, autant que sa santé le put permettre, à l'étude de l'Écriture, des pères, et de la morale chrétienne.

Mais quoiqu'il n'ait pas moins excellé dans ces sortes de sciences, comme il l'a bien fait paraître par des ouvrages qui passent pour assez achevés en leur genre, on peut dire néanmoins que, si Dieu eût permis qu'il eût travaillé quelque temps à celui qu'il avait dessein de faire sur la religion, et auquel il voulait employer tout le reste de sa vie, cet ouvrage eût beaucoup surpassé tous les autres qu'on a vus de lui ; parce qu'en effet les vues qu'il avait sur ce sujet étaient infiniment au-dessus de celles qu'il avait sur toutes les autres choses.

Je crois qu'il n'y aura personne qui n'en soit facilement persuadé en voyant seulement le peu que l'on en donne à présent, quelque imparfait qu'il paroisse ; et principalement sachant la manière dont il y a travaillé, et toute l'histoire du recueil qu'on en a fait. Voici comment tout cela s'est passé.

Pascal conçut le dessein de cet ouvrage plusieurs années avant sa mort ; mais il ne faut pas néanmoins s'étonner s'il fut si longtemps sans en rien mettre par écrit : car il avait toujours accoutumé de songer beaucoup aux choses, et de les disposer dans son esprit avant que de les produire au dehors, pour bien considérer et examiner avec soin celles qu'il fallait mettre les premières ou les dernières, et l'ordre qu'il leur devait donnera toutes, afin qu'elles pussent faire l'effet qu'il désirait. Et comme il avait une mémoire excellente, et qu'on peut dire même prodigieuse,

en sorte qu'il a souvent assuré qu'il n'avait jamais rien oublié de ce qu'il avait une fois bien imprimé dans son esprit ; lorsqu'il s'était ainsi quelque temps appliqué à un sujet, il ne craignait pas que les pensées qui lui étaient venues lui pussent jamais échapper ; et c'est pourquoi il différât assez souvent de les écrire, soit qu'il n'en eût pas le loisir, soit que sa santé, qui a presque toujours été languissante, ne fût pas assez forte pour lui permettre de travailler avec application.

C'est ce qui a été cause que l'on a perdu à sa mort la plus grande partie de ce qu'il avait déjà conçu touchant son dessein ; car il n'a presque rien écrit des principales raisons dont il voulait se servir, des fondements sur lesquels il prétendait appuyer son ouvrage, et de l'ordre qu'il voulait y garder ; ce qui était assurément très considérable. Tout cela était parfaitement bien gravé dans son esprit et dans sa mémoire ; mais, ayant négligé de l'écrire lorsqu'il l'aurait peut-être pu faire, il se trouva, lorsqu'il l'aurait bien voulu, hors d'état d'y pouvoir du tout travailler.

Il se rencontra néanmoins une occasion, il y a environ dix ou douze ans, en laquelle on l'obligea, non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage : il leur représenta ce qui en devait faire le sujet et la matière : il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter. Et ces personnes, qui sont aussi capables qu'on le puisse être de juger de ces sortes de choses, avouent qu'elles n'ont jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant, ni de plus convaincant ; qu'elles en furent charmées ; et que ce qu'elles virent de ce projet et de ce dessein dans un discours de deux ou trois heures fait ainsi sur-le-champ, et sans avoir été prémédité ni travaillé, leur fit juger ce que ce pourrait être un jour, s'il était jamais exécuté et conduit à sa perfection par une personne dont elles connaissaient la force et la capacité ; qui avait accoutumé de travailler tellement tous ses ouvrages, qu'il ne se contentait presque jamais de ses premières pensées, quelque bonnes qu'elles parussent aux autres ; et qui a refait souvent, jusqu'à huit ou dix fois, des pièces que tout autre que lui trouvait admirables dès la première.

Après qu'il leur eut fait voir quelles sont les preuves qui font le plus d'impression sur l'esprit des hommes, et qui sont les plus propres à les persuader, il entreprit de montrer que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus

indubitables.

Il commença d'abord par une peinture de l'homme, où il n'oublia rien de tout ce qui le pouvait faire connaître et au dedans et au dehors de lui-même, et jusqu'aux plus secrets mouvements de son cœur. Il supposa ensuite un homme qui, ayant toujours vécu dans une ignorance générale, et dans l'indifférence à l'égard de toutes choses, et surtout à l'égard de toutes choses, et surtout de soi-même, vient enfin à se considérer dans ce tableau, et à examiner ce qu'il est. Il est surpris d'y découvrir une infinité de choses auxquelles il n'a jamais pensé ; et il ne saurait remarquer, sans étonnement et sans admiration, tout ce que Pascal lui fait sentir de sa grandeur et de sa bassesse, de ses avantages et de ses faiblesses, du peu de lumières qui lui reste, et des ténèbres qui l'environnent presque de toutes parts, et enfin de toutes les contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature. Il ne peut plus après cela demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison ; et quelque insensible qu'il ait été jusque alors, il doit souhaiter, après avoir ainsi connu ce qu'il est, de connaître aussi d'où il vient et ce qu'il doit devenir.

Pascal, l'ayant mis dans cette disposition de chercher à s'instruire sur un doute si important, l'adresse premièrement aux philosophes, et c'est là qu'après lui avoir développé tout ce que les plus grands philosophes de toutes les sectes ont dit sur le sujet de l'homme, il lui fait observer tant de défauts, tant de faiblesses, tant de contradictions, et tant de faussetés dans tout ce qu'ils en ont avancé, qu'il n'est pas difficile à cet homme de juger que ce n'est pas là où il doit s'en tenir.

Il lui fait ensuite parcourir tout l'univers et tous les âges, pour lui faire remarquer une infinité de religions qui s'y rencontrent ; mais il lui fait voir en même temps, par des raisons si fortes et si convaincantes, que toutes ces religions ne sont remplies que de vanité, de folies, d'erreurs, d'égarements et d'extravagances, qu'il n'y trouve rien encore qui le puisse satisfaire.

Enfin il lui fait jeter les yeux sur le peuple juif ; et il lui en fait observer des circonstances si extraordinaires, qu'il attire facilement son attention. Après lui avoir représenté tout ce que ce peuple a de singulier, il s'arrête particulièrement à lui faire remarquer un livre unique par lequel il se gouverne, et qui comprend tout ensemble son histoire, sa loi et sa religion. A peine a-t-il ouvert ce livre, qu'il y apprend que le monde est l'ouvrage d'un Dieu, et que c'est ce même Dieu qui a créé l'homme à son image, et qui l'a doué de tous les avantages du corps et de l'esprit qui convenaient à cet état. Quoiqu'il n'ait rien encore qui le convainque de cette vérité, elle ne laisse pas de lui plaire ; et la raison seule suffit pour lui faire trouver plus de vraisemblance dans cette supposition, qu'un Dieu est

l'auteur des hommes et de tout ce qu'il y a dans l'univers, que dans tout ce que ces mêmes hommes se sont imaginé par leurs propres lumières. Ce qui l'arrête en cet endroit, est de voir, par la peinture qu'on lui a faite de l'homme, qu'il est bien éloigné de posséder tous ces avantages qu'il a dû avoir lorsqu'il est sorti des mains de son auteur ; mais il ne demeure pas longtemps dans ce doute ; car dès qu'il poursuit la lecture de ce même livre, il y trouve qu'après que l'homme eut été créé de Dieu dans l'état d'innocence, et avec toute sorte de perfections, sa première action fut de se révolter contre son créateur, et d'employer à l'offenser tous les avantages qu'il en avait reçus.

Pascal lui fait alors comprendre que ce crime ayant été le plus grand de tous les crimes en toutes ces circonstances, il avait été puni non-seulement dans ce premier homme, qui, étant déchu par là de son état, tomba tout d'un coup dans la misère, dans la faiblesse, dans l'erreur et dans l'aveuglement, mais encore dans tous ses descendants, à qui ce même homme a communiqué et communiquera encore sa corruption dans toute la suite des temps.

Il lui montre ensuite divers endroits de ce livre où il a découvert cette vérité. Il lui fait prendre garde qu'il n'y est plus parlé de l'homme que par rapport à cet état de faiblesse et de désordre ; qu'il y est dit souvent que toute chair est corrompue, que les hommes sont abandonnés à leurs sens, et qu'ils ont une pente au mal dès leur naissance. Il lui fait voir encore que cette première chute est la source, non-seulement de tout ce qu'il y a de plus incompréhensible dans la nature de l'homme, mais aussi d'une infinité d'effets qui sont hors de lui, et dont la cause lui est inconnue. Enfin il lui représente l'homme si bien dépeint dans tout ce livre, qu'il ne lui paraît plus différent de la première image qu'il lui en a tracée.

Ce n'est pas assez d'avoir fait connaître à cet homme son état plein de misère ; Pascal lui apprend encore qu'il trouvera dans ce même livre de quoi se consoler. Et en effet, il lui fait remarquer qu'il y est dit que le remède est entre les mains de Dieu ; que c'est à lui que nous devons recourir pour avoir les forces qui nous manquent ; qu'il se laissera fléchir, et qu'il enverra même aux hommes un libérateur, qui satisfera pour eux, et qui suppléera à leur impuissance.

Après qu'il lui a expliqué un grand nombre de remarques très particulières sur le livre de ce peuple, il lui fait encore considérer que c'est le seul qui ait parlé dignement de l'Être souverain, et qui ait donné l'idée d'une véritable religion. Il lui en fait concevoir les marques les plus sensibles qu'il applique à celles que ce livre a enseignées ; et il lui fait faire une attention particulière sur ce qu'elle fait consister l'essence de son culte dans l'amour du Dieu quelle

adore ; ce qui est un caractère tout singulier, et qui la distingue visiblement de toutes les autres religions, dont la fausseté paraît par le défaut de cette marque si essentielle.

Quoique Pascal, après avoir conduit si avant cet homme qu'il s'était proposé de persuader insensiblement, ne lui ait encore rien dit qui le puisse convaincre des vérités qu'il lui a fait découvrir, il la mis néanmoins dans la disposition de les recevoir avec plaisir, pourvu qu'on puisse lui faire voir qu'il doit s'y rendre, et de souhaiter même de tout son cœur qu'elles soient solides et bien fondées, puisqu'il y trouve de si grands avantages pour son repos et pour l'éclaircissement de ses doutes. C'est aussi l'état où devrait être tout homme raisonnable, s'il était une fois bien entré dans la suite de toutes les choses que Pascal vient de représenter : il y a sujet de croire qu'après cela il se rendrait facilement à toutes les preuves que l'auteur apportera ensuite pour confirmer la certitude et l'évidence de toutes ces vérités importantes dont il avait parlé, et qui font le fondement de la religion chrétienne, qu'il avait dessein de persuader.

Pour dire en peu de mots quelque chose de ces preuves, après qu'il eut montré en général que les vérités dont il s'agissait étaient contenues dans un livre de la certitude duquel tout homme de bon sens ne pouvait douter, il s'arrêta principalement au livre de Moïse, où ces vérités sont particulièrement répandues, et il fit voir, par un très grand nombre de circonstances indubitables, qu'il était également impossible que Moïse eût laissé par écrit des choses fausses, ou que le peuple à qui il les avait laissées s'y fût laissé tromper, quand même Moïse aurait été capable d'être fourbe.

Il parla aussi des grands miracles qui sont rapportés dans ce livre ; et comme ils sont d'une grande conséquence pour la religion qui y est enseignée, il prouva qu'il n'était pas possible qu'ils ne fussent vrais, non-seulement par l'autorité du livre où ils sont contenus, mais encore par toutes les circonstances qui les accompagnent et qui les rendent indubitables.

Il fit voir encore de quelle manière toute la loi de Moïse était figurative ; que tout ce qui était arrivé aux Juifs n'avait été que la figure des vérités accomplies à la venue du Messie ; et que, le voile qui couvrait ces figures ayant été levé, il était aisé d'en voir l'accomplissement et la consommation parfaite en faveur de ceux qui ont reçu Jésus-Christ.

Il entreprit ensuite de prouver la vérité de la religion par les prophéties ; et ce fut sur ce sujet qu'il s'étendit beaucoup plus que sur les autres. Comme il avait beaucoup travaillé là-dessus, et qu'il y avait des vues qui lui étaient toutes particulières, il les expliqua d'une manière fort intelligible : il en fit voir le sens et la suite avec

une facilité merveilleuse, et il les mit dans tout leur jour et dans toute leur force.

Enfin, après avoir parcouru les livres de l'ancien Testament, et fait encore plusieurs observations convaincantes pour servir de fondements et de preuves à la vérité de la religion, il entreprit encore de parler du nouveau Testament, et de tirer ses preuves de la vérité même de l'Évangile.

Il commença par Jésus-Christ ; et quoiqu'il l'eût déjà prouvé invinciblement par les prophéties et par toutes les figures de la loi, dont on voyait en lui l'accomplissement parfait, il apporta encore beaucoup de preuves tirées de sa personne même, de ses miracles, de sa doctrine et des circonstances de sa vie.

Il s'arrêta ensuite sur les apôtres ; et pour faire voir la vérité de la foi qu'ils ont publiée hautement partout, après avoir établi qu'on ne pouvait les accuser de fausseté, qu'en supposant, ou qu'ils avaient été des fourbes, ou qu'ils avaient été trompés eux-mêmes, il fit voir clairement que l'une et l'autre de ces suppositions était également impossible.

Enfin il n'oublia rien de tout ce qui pouvait servir à la vérité de l'histoire évangélique, faisant de très belles remarques sur l'Évangile même, sur le style des évangélistes, et sur leurs personnes ; sur les apôtres en particulier, et sur leurs écrits ; sur le nombre prodigieux de miracles ; sur les martyrs ; sur les saints ; en un mot, sur toutes les voies par lesquelles la religion chrétienne s'est entièrement établie. Et quoiqu'il n'eût pas le loisir, dans un simple discours, de traiter au long une si vaste matière, comme il avait dessein de faire dans son ouvrage, il en dit néanmoins assez pour convaincre que tout cela ne pouvait être l'ouvrage des hommes, et qu'il n'y avait que Dieu seul qui eût pu conduire l'événement de tant d'effets différents qui concourent tous également à prouver d'une manière invincible la religion qu'il est venu lui-même établir parmi les hommes.

Voilà en substance les principales choses dont il entreprit de parler dans tout ce discours, qu'il ne proposa à ceux qui l'entendirent que comme l'abrégé du grand ouvrage qu'il méditait ; et c'est par le moyen d'un de ceux qui y furent présents qu'on a su depuis le peu que je viens d'en rapporter.

Parmi les fragments que l'on donne au public, on verra quelque chose de ce grand dessein : mais on y en verra bien peu ; et les choses mêmes que l'on y trouvera sont si imparfaites, si peu étendues, et si peu digérées, quelles ne peuvent donner qu'une idée très grossière de la manière dont il se proposait de les traiter.

Au reste, il ne faut pas s'étonner si, dans le peu qu'on en donne, on n'a pas gardé son ordre et sa suite pour la distribution des matières. Comme on n'avait presque rien qui se suivit, il eût été

inutile de s'attacher à cet ordre ; et l'on s'est contenté de les disposer à peu près en la manière qu'on a jugé être plus propre et plus convenable à ce que l'on en avait. On espère même qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de l'auteur, ne suppléent d'eux-mêmes au défaut de cet ordre, et qui, en considérant avec attention les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles doivent être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites.

Si l'on avait seulement ce discours-là par écrit tout au long et en la manière qu'il fut prononcé, l'on aurait quelque sujet de se consoler de la perte de cet ouvrage, et l'on pourrait dire qu'on en aurait au moins un petit échantillon, quoique fort imparfait. Mais Dieu n'a pas permis qu'il nous ait laissé ni l'un ni l'autre ; car peu de temps après il tomba malade d'une maladie de langueur et de faiblesse qui dura les quatre dernières années de sa vie, et qui, quoiqu'elle parût fort peu au dehors, et qu'elle ne l'obligeât pas de garder le lit ni la chambre, ne laissait pas de l'incommoder beaucoup, et de le rendre presque incapable de s'appliquer à quoi que ce fût : de sorte que le plus grand soin et la principale occupation de ceux qui étaient auprès de lui était de le détourner d'écrire, et même de parler de tout ce qui demandait quelque contention d'esprit, et de ne l'entretenir que de choses indifférentes et incapables de le fatiguer.

C'est néanmoins pendant ces quatre dernières années de langueur et de maladie qu'il a fait et écrit tout ce que l'on a de lui de cet ouvrage qu'il méditait, et tout ce que l'on en donne au public. Car, quoiqu'il attendît que sa santé fût entièrement rétablie pour y travailler tout de bon, et pour écrire les choses qu'il avait déjà digérées et disposées dans son esprit, cependant, lorsqu'il lui survenait quelques nouvelles pensées, quelques vues, quelques idées, ou même quelque tour et quelques expressions qu'il prévoyait lui pouvoir un jour servir pour son dessein, comme il n'était pas alors en état de s'y appliquer aussi fortement que lorsqu'il se portait bien, ni de les imprimer dans son esprit et dans sa mémoire, il aimait mieux en mettre quelque chose par écrit pour ne les pas oublier ; et pour cela il prenait le premier morceau de papier qu'il trouvait sous sa main, sur lequel il mettait sa pensée en peu de mots, et fort souvent même seulement à demi-mot : car il ne l'écrivait que pour lui, et c'est pourquoi il se contentait de le faire fort légèrement, pour ne pas se fatiguer l'esprit, et d'y mettre seulement les choses qui étaient nécessaires pour le faire ressouvenir des vues et des idées qu'il avait.

C'est ainsi qu'il a fait la plupart des fragments qu'on trouvera dans ce recueil : de sorte qu'il ne faut pas s'étonner s'il y en a

quelques-uns qui semblent assez imparfaits, trop courts et trop peu expliqués, dans lesquels on peut même trouver des termes et des expressions moins propres et moins élégantes. Il arrivait néanmoins quelquefois, qu'ayant la plume à la main, il ne pouvait s'empêcher, en suivant son inclination, de pousser ses pensées, et de les étendre un peu davantage, quoique ce ne fût jamais avec la même force et la même application d'esprit que s'il eût été en parfaite santé. Et c'est pourquoi l'on en trouvera aussi quelques-unes plus étendues et mieux écrites, et des chapitres plus suivis et plus parfaits que les autres.

Voilà de quelle manière ont été écrites ces Pensées. Et je crois qu'il n'y aura personne qui ne juge facilement, par ces légers commencements et par ces faibles essais d'une personne malade, qu'il n'avait écrits que pour lui seul, et pour se remettre dans l'esprit des pensées qu'il craignait de perdre, qu'il n'a jamais revus ni retouchés, quel eût été l'ouvrage entier, s'il eût pu recouvrer sa parfaite santé et y mettre la dernière main, lui qui savait disposer les choses dans un si beau jour et un si bel ordre, qui donnait un tour si particulier, si noble et si relevé, à tout ce qu'il voulait dire, qui avait dessein de travailler cet ouvrage plus que tous ceux qu'il avait jamais faits, qui y voulait employer toute la force d'esprit et tous les talents que Dieu lui avait donnés, et duquel il a dit souvent qu'il lui fallait dix ans de santé pour l'achever.

Comme l'on savait le dessein qu'avait Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait faits sur cette matière. On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre, sans aucune suite, parce que, comme je l'ai déjà remarqué, ce n'était que les premières expressions de ses pensées qu'il écrivait sur de petits morceaux de papier à mesure qu'elles lui venaient dans l'esprit. Et tout cela était si imparfait et si mal écrit, qu'on a eu toutes les peines du monde à le déchiffrer.

La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés. Mais lorsqu'on les vit en cet état, et qu'on eut plus de facilité de les lire et de les examiner que dans les originaux, ils parurent d'abord si informes, si peu suivis, et la plupart si peu expliqués, qu'on fut fort longtemps sans penser du tout à les faire imprimer, quoique plusieurs personnes de très grande considération le demandassent souvent avec des instances et des sollicitations fort pressantes ; parce que l'on jugeait bien qu'en donnant ces écrits en l'état où ils étaient, on ne pouvait pas remplir l'attente et l'idée que tout le monde avait de cet ouvrage, dont on avait déjà beaucoup entendu parler.

Mais enfin on fut obligé de céder à l'impatience et au grand désir que tout le monde témoignait de les voir imprimés. Et l'on s'y porta d'autant plus aisément, que l'on crut que ceux qui les liraient seraient assez équitables pour faire le discernement d'un dessein ébauché d'avec une pièce achevée, et pour juger de l'ouvrage par l'échantillon, quelque imparfait qu'il fut. Et ainsi l'on se résolut de le donner au public. Mais comme il y avait plusieurs manières de l'exécuter, l'on a été quelque temps à se déterminer sur celle que l'on devait prendre.

La première qui vint dans l'esprit, et celle qui était sans doute la plus facile, était de les faire imprimer tout de suite dans le même état où on les avait trouvés. Mais l'on jugea bientôt que, de le faire de cette sorte, c'eût été perdre presque tout le fruit qu'on en pouvait espérer, parce que les pensées plus suivies, plus claires et plus étendues, étant mêlées et comme absorbées parmi tant d'autres à demi digérées, et quelques-unes même presque inintelligibles à tout autre qu'à celui qui les avait écrites, il y avait tout sujet de croire que les unes feraient rebuter les autres, et que l'on ne considérerait ce volume, grossi inutilement de tant de pensées imparfaites, que comme un amas confus, sans ordre, sans suite, et qui ne pouvait servir à rien.

Il y avait une autre manière de donner ces écrits au public, qui était d'y travailler auparavant, d'éclaircir les pensées obscures, d'achever celles qui étaient imparfaites ; et, en prenant dans tous ces fragments le dessein de l'auteur, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire. Cette voie eût été assurément la meilleure ; mais il était aussi très difficile de la bien exécuter. L'on s'y est néanmoins arrêté assez longtemps, et l'on avait en effet commencé à y travailler. Mais enfin on s'est résolu de la rejeter aussi-bien que la première, parce que l'on a considéré qu'il était presque impossible de bien entrer dans la pensée et dans le dessein d'un auteur, et surtout d'un auteur tel que Pascal ; et que ce n'eût pas été donner son ouvrage, mais un ouvrage tout différent.

Ainsi, pour éviter les inconvénients qui se trouvaient dans l'une et l'autre de ces manières de faire paraître ces écrits, on en a choisi une entre deux, qui est celle que l'on a suivie dans ce recueil. On a pris seulement parmi ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées ; et on les donne telles qu'on les a trouvées, sans y rien ajouter ni changer ; si ce n'est qu'au lieu qu'elles étaient sans suite, sans liaison, et dispersées confusément de côté et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, et réduit sous les mêmes titres celles qui étaient sur les mêmes sujets ; et l'on a supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures, ou trop imparfaites.

Ce n'est pas qu'elles ne continssent aussi de très belles choses, et quelles ne fussent capables de donner de grandes vues à ceux qui les entendraient bien. Mais comme on ne voulait pas travailler à les éclaircir et à les achever, elles eussent été entièrement inutiles en l'état où elles sont. Et afin que l'on en ait quelque idée, j'en rapporterai ici seulement une pour servir d'exemple, et par laquelle on pourra juger de toutes les autres que l'on a retranchées. Voici donc quelle est cette pensée, et en quel état on l'a trouvée parmi ces fragments : « Un artisan qui parle des richesses, un procureur qui parle de la guerre, de la royauté, etc. Mais le riche parle bien des richesses, le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu. »

Il y a dans ce fragment une fort belle pensée : mais il y a peu de personnes qui la puissent voir, parce qu'elle y est expliquée très imparfaitement et d'une manière fort obscure, fort courte et fort abrégée ; en sorte que, si on ne lui avait souvent ouï dire de bouche la même pensée, il serait difficile de la reconnaître dans une expression si confuse et si embrouillée. Voici à peu près à quoi elle consiste.

Il avait fait plusieurs remarques très particulières sur le style de l'Ecriture, et principalement de l'Évangile, et il y trouvait des beautés que peut-être personne n'avait remarquées avant lui. Il admirait entre autres choses la naïveté, la simplicité, et, pour le dire ainsi, la froideur avec laquelle il semble que Jésus-Christ y parle des choses les plus grandes et les plus relevées, comme sont, par exemple, le royaume de Dieu, la gloire que posséderont les saints dans le ciel, les peines de l'enfer, sans s'y étendre, comme ont fait les pères et tous ceux qui ont écrit sur ces matières. Et il disait que la véritable cause de cela était que ces choses, qui à la vérité sont infiniment grandes et relevées à notre égard, ne le sont pas de même à l'égard de Jésus-Christ ; et qu'ainsi il ne but pas trouver étrange qu'il en parle de cette sorte sans étonnement et sans admiration ; comme l'on voit, sans comparaison, qu'un général d'armée parle tout simplement et sans s'émouvoir du siège d'une place importante, et du gain d'une grande bataille ; et qu'un roi parle froidement d'une somme de quinze ou vingt millions, dont un particulier et un artisan ne parleraient qu'avec de grandes exagérations.

Voilà quelle est la pensée qui est contenue et renfermée sous le peu de paroles qui composent ce fragment ; et dans l'esprit des personnes raisonnables, et qui agissent de bonne foi, cette considération, jointe à quantité d'autres semblables, pouvait servir assurément de quelque preuve de la divinité de Jésus-Christ.

Je crois que ce seul exemple peut suffire, non-seulement pour faire juger quels sont à peu près les autres fragments qu'on a

retranchés, mais aussi pour faire voir le peu d'application et la négligence, pour ainsi dire, avec laquelle ils ont presque tous été écrits ; ce qui doit bien convaincre de ce que j'ai dit, que Pascal ne les avait écrits en effet que pour lui seul, et sans présumer aucunement qu'ils dussent jamais paraître en cet état. Et c'est aussi ce qui fait espérer que l'on sera assez porté à excuser les défauts qui s'y pourront rencontrer.

Que s'il se trouve encore dans ce recueil quelques pensées un peu obscures, je pense que, pour peu qu'on s'y veuille appliquer, on les comprendra néanmoins très facilement, et qu'on demeurera d'accord que ce ne sont pas les moins belles, et qu'on a mieux fait de les donner telles qu'elles sont, que de les éclaircir par un grand nombre de paroles qui n'auraient servi qu'à les rendre traînantes et languissantes, et qui en auraient ôté une des principales beautés, qui consiste à dire beaucoup de choses en peu de mots.

L'on en peut voir un exemple dans un des fragments du chapitre des *Preuves de Jésus-Christ par les prophéties*, qui est conçu en ces termes : « Les prophètes sont mêlés de prophéties particulières, et de celles du Messie : afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves, et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit. » Il rapporte dans ce fragment la raison pour laquelle les prophètes, qui n'avaient en vue que le Messie, et qui semblaient ne devoir prophétiser que de lui et de ce qui le regardait, ont néanmoins souvent prédit des choses particulières qui paraissaient assez indifférentes et inutiles à leur dessein. Il dit que c'était afin que ces événements particuliers s'accomplissant de jour en jour aux yeux de tout le monde, en la manière qu'ils les avaient prédits, ils fussent incontestablement reconnus pour prophètes, et qu'ainsi l'on ne pût douter de la vérité et de la certitude de toutes les choses qu'ils prophétisaient du Messie. De sorte que, par ce moyen, les prophéties du Messie tiraient, en quelque façon, leurs preuves et leur autorité de ces prophéties particulières vérifiées et accomplies ; et ces prophéties particulières servant ainsi à prouver et à autoriser celles du Messie, elles n'étaient pas inutiles et infructueuses. Voilà le sens de ce fragment étendu et développé. Mais il n'y a sans doute personne qui ne prît bien plus de plaisir de le découvrir soi-même dans les seules paroles de l'auteur, que de le voir ainsi éclairci et expliqué.

Il est encore, ce me semble, assez à propos, pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre de trouver ici des preuves et des démonstrations géométriques de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, et de plusieurs autres articles de la foi chrétienne, de les avertir que ce n'était pas là le dessein de Pascal. Il ne prétendait point prouver toutes ces vérités de la religion

par de telles démonstrations fondées sur des principes évidents, capables de convaincre l'obstination des plus endurcis, ni par des raisonnements métaphysiques, qui souvent égarent plus l'esprit qu'ils ne le persuadent, ni par des lieux communs tirés de divers effets de la nature, mais par des preuves morales qui vont plus au cœur qu'à l'esprit. C'est-à-dire qu'il voulait plus travailler à toucher et à disposer le cœur, qu'à convaincre et à persuader l'esprit ; parce qu'il savait que les passions et les attachements vicieux qui corrompent le cœur et la volonté, sont les plus grands obstacles et les principaux empêchements que nous ayons à la foi, et que, pourvu qu'on pût lever ces obstacles, il n'était pas difficile de faire recevoir à l'esprit les lumières et les faisons qui pouvaient le convaincre.

On sera facilement persuadé de tout cela en lisant ces écrits. Mais Pascal s'en est encore expliqué lui-même dans un de ses fragments qui a été trouvé parmi les autres, et que l'on n'a point mis dans ce recueil. Voici ce qu'il dit dans ce fragment : « Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non-seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut. »

On s'étonnera peut-être aussi de trouver dans ce recueil une si grande diversité de pensées, dont il y en a même plusieurs qui semblent assez éloignées du sujet que Pascal avait entrepris de traiter. Mais il faut considérer que son dessein était bien plus ample et plus étendu que l'on ne se l'imagine, et qu'il ne se bornait pas seulement à réfuter les raisonnements des athées, et de ceux qui combattent quelques-unes des vérités de la foi chrétienne. Le grand amour et l'estime singulière qu'il avait pour la religion faisait que non-seulement il ne pouvait souffrir qu'on la voulût détruire et anéantir tout-à-fait, mais même qu'on la blessât et qu'on la corrompît en la moindre chose. De sorte qu'il voulait déclarer la guerre à tous ceux qui en attaquent ou la vérité ou la sainteté ; c'est-à-dire non-seulement aux athées, aux infidèles et aux hérétiques, qui refusent de soumettre les fausses lumières de leur raison à la foi, et de reconnaître les vérités qu'elle nous enseigne ; mais même aux chrétiens et aux catholiques, qui étant dans le corps de la véritable Église, ne vivent pas néanmoins selon la pureté des

maximes de l'Evangile, qui nous y sont proposées comme le modèle sur lequel nous devons nous régler et conformer toutes nos actions.

Voilà quel était son dessein ; et ce dessein était assez vaste et assez grand pour pouvoir comprendre la plupart des choses qui sont répandues dans ce recueil. Il s'y en pourra néanmoins trouver quelques-unes qui n'y ont nul rapport, et qui en effet n'y étaient pas destinées, comme, par exemple, la plupart de celles qui sont dans le chapitre des *Pensées diverses*, lesquelles on a aussi trouvées parmi les papiers de Pascal, et que l'on a jugé à propos de joindre aux autres ; parce que lon ne donne pas ce livre-ci simplement comme un ouvrage fait contre les athées ou sur la religion, mais comme un recueil de *Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets*.

Je pense qu'il ne reste plus, pour achever cette préface, que de dire quelque chose de l'auteur après avoir parlé de son ouvrage. Je crois que non-seulement cela sera assez à propos, mais que ce que j'ai dessein d'en écrire pourra même être très utile pour faire connaître comment Pascal est entré dans l'estime et dans les sentiments qu'il avait pour la religion, qui lui firent concevoir le dessein d'entreprendre cet ouvrage.

On voit, dans la préface des *Traités de l'équilibre des liqueurs*, de quelle manière il a passé sa jeunesse, et le grand progrès qu'il y fit en peu de temps dans toutes les sciences humaines et profanes auxquelles il voulut s'appliquer, et particulièrement en la géométrie et aux mathématiques ; la manière étrange et surprenante dont il les apprit à l'âge de onze ou douze ans ; les petits ouvrages qu'il faisait quelquefois, et qui surpassaient toujours beaucoup la force et la portée d'une personne de son âge ; l'effort étonnant et prodigieux de son imagination et de son esprit qui parut dans sa machine arithmétique, qu'il inventa, âgé seulement de dix-neuf à vingt ans ; et enfin les belles expériences du vide qu'il fit en présence des personnes les plus considérables de la ville de Rouen, où il demeura quelque temps, pendant que le président Pascal son père y était employé pour le service du roi dans la Fonction d'intendant de justice. Ainsi je ne répéterai rien ici de tout cela, et je me contenterai seulement de représenter en peu de mots comment il a méprisé toutes ces choses, et dans quel esprit il a passé les dernières années de sa vie, en quoi il n'a pas moins fait paraître la grandeur et la solidité de sa vertu et de sa piété, qu'il avait montré auparavant la force, l'étendue et la pénétration admirable de son esprit.

Il avait été préservé pendant sa jeunesse par une protection particulière de Dieu, des vices où tombent la plupart des jeunes gens ; et ce qui est assez extraordinaire à un esprit aussi curieux que le sien, il ne s'était jamais porté au libertinage pour ce qui

regarde la religion, ayant toujours borné sa curiosité aux choses naturelles. Et il a dit plusieurs fois qu'il joignait cette obligation à toutes les autres qu'il avait à son père, qui, ayant lui-même un très grand respect pour la religion, le lui avait inspiré dès l'enfance, lui donnant pour maxime, que tout ce qui est l'objet de la foi ne saurait l'être de la raison, et beaucoup moins y être soumis.

Ces instructions, qui lui étaient souvent réitérées par un père pour qui il avait une très grande estime, et en qui il voyait une grande science accompagnée d'un raisonnement fort et puissant, faisaient tant d'impression sur son esprit, que, quelques discours qu'il entendît faire aux libertins, il n'en était nullement ému ; et, quoiqu'il fût fort jeune, il les regardait comme des gens qui étaient dans ce faux principe, que la raison humaine est au-dessus de toutes choses, et qui ne connaissaient pas la nature de la foi.

Mais enfin, après avoir ainsi passé sa jeunesse dans des occupations et des divertissements qui paraissaient assez innocents aux yeux du monde, Dieu le toucha de telle sorte, qu'il lui fit comprendre parfaitement que la religion chrétienne nous oblige à ne vivre que pour lui, et à n'avoir point d'autre objet que lui. Et cette vérité lui parut si évidente, si utile et si nécessaire, qu'elle le fit résoudre de se retirer, et de se dégager peu à peu de tous les attachements qu'il avait au monde pour pouvoir s'y appliquer uniquement.

Ce désir de la retraite, et de mener une vie plus chrétienne et plus réglée, lui vint lorsqu'il était encore fort jeune ; et il le porta dès lors à quitter entièrement l'étude des sciences profanes pour ne s'appliquer plus qu'à celles qui pouvaient contribuer à son salut et à celui des autres. Mais de continuelles maladies qui lui survinrent le détournèrent quelque temps de son dessein, et l'empêchèrent de le pouvoir exécuter plus tôt qu'à l'âge de trente ans.

Ce fut alors qu'il commença à y travailler tout de bon ; et, pour y parvenir plus facilement, et rompre tout d'un coup toutes ses habitudes, il changea de quartier, et ensuite se retira à la campagne, où il demeura quelque temps ; d'où, étant de retour, il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde, qu'enfin le monde le quitta. Il établit le règlement de sa vie dans sa retraite, sur deux maximes principales, qui sont, de renoncer à tout plaisir et à toute superfluité. Il les avait sans cesse devant les yeux, et il tâchait de s'y avancer et de s'y perfectionner toujours de plus en plus.

C'est l'application continuelle qu'il avait à ces deux grandes maximes qui lui faisait témoigner une si grande patience dans ses maux et dans ses maladies, qui ne l'ont presque jamais laissé sans douleur pendant toute sa vie ; qui lui faisait pratiquer des mortifications très rudes et très sévères envers lui-même ; qui faisait

que non-seulement il refusait à ses sens tout ce qui pouvait leur être agréable, mais encore qu'il prenait sans peine, sans dégoût, et même avec joie, lorsqu'il le fallait, tout ce qui leur pouvait déplaire, soit pour la nourriture, soit pour les remèdes ; qui le portait à se retrancher tous les jours de plus en plus tout ce qu'il ne jugeait pas lui être absolument nécessaire, soit pour le vêtement, soit pour la nourriture, pour les meubles, et pour toutes les autres choses ; qui lui donnait un amour si grand et si ardent pour la pauvreté, qu'elle lui était toujours présente, et que, lorsqu'il voulait entreprendre quelque chose, la première pensée qui lui venait en l'esprit, était de voir si la pauvreté pouvait être pratiquée, et qui lui faisait avoir en même temps tant de tendresse et tant d'affection pour les pauvres, qu'il ne leur a jamais pu refuser l'aumône, et qu'il en a fait même fort souvent d'assez considérables, quoiqu'il n'en fit que de son nécessaire ; qui faisait qu'il ne pouvait souffrir qu'on cherchât avec soin toutes ses commodités, et qu'il blâmait tant cette recherche curieuse et cette fantaisie de vouloir exceller en tout, comme de se servir en toutes choses des meilleurs ouvriers, d'avoir toujours du meilleur et du mieux fait, et mille autres choses semblables qu'on fait sans scrupule, parce qu'on ne croit pas qu'il y ait de mal, mais dont il ne jugeait pas de même ; et enfin qui lui a fait faire plusieurs actions très remarquables et très chrétiennes, que je ne rapporte pas ici, de peur d'être trop long, et parce que mon dessein n'est pas d'écrire sa vie, mais seulement de donner quelque idée de sa piété et de sa vertu.



PENSÉES

Liste des oeuvres

Table des matières du titre



Première partie

Contenant les Pensées qui se rapportent à la philosophie, à la morale et aux belles-lettres.

Article I. De l'autorité en matière de philosophie.

Le respect que l'on porte à l'antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il devrait avoir le moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités, que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons. Mon intention n'est point de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop ; et je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement. Mais parmi les choses que nous cherchons à connaître, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la mémoire, et sont purement historiques, n'ayant alors pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher à découvrir les vérités cachées. Cette distinction doit servir à régler l'étendue du respect pour les anciens.

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans les langues, dans la théologie ; enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution, soit divine, soit humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on peut en savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter. Ainsi, s'il est question de savoir qui fut premier roi des François, en quel lieu les géographes placent le premier méridien, quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature, quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire ? Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous en apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent ? C'est l'autorité seule qui peut nous en éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que, pour donner la certitude entière des matières les

plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés ; comme pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises ; parce que les principes de la théologie sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences, s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement. L'autorité y est inutile, la raison seule a lieu d'en connaître ; elles ont leurs droits séparés. L'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. Et comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre : sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption.

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Les anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés : et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues. Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux séparés des nôtres, tous deux néanmoins, joints ensemble, doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences ; et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie, au lieu de l'autorité de l'Écriture et des pères. Il faut relever le courage de ces gens timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie.

Cependant le malheur du siècle est tel, qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination, et reçues avec applaudissement ; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoique en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues : comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des pères était seulement de

bienséance ?

Je laisse aux personnes judicieuses à remarquer l'importance de cet abus, qui pervertit l'ordre des sciences avec tant d'injustice ; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que nos recherches prennent un autre cours, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières théologiques, que l'on profane impunément ; et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets d'un ordre inférieur, que toutefois on n'oserait toucher.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison le fait naître, elle doit aussi le mesurer ; et considérons que, s'ils fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, ou que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions.

Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur a ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et, à leur exemple, en faire les moyens, et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant. Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect incroyable, qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage ?

Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge ; et, quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. Les expériences qui nous en donnent l'intelligence se multiplient continuellement ; et comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences se multiplient à proportion.

C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions, sans mépriser les anciens et sans ingratitude envers eux, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres ; que, dans ces avantages, nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des

choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue : et quoiqu'ils connussent aussi-bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître.

N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse : au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal ? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent parce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver ; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science simplement nécessaire et toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites.

Il n'en est pas ainsi de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage, non-seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs ; parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient, celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non-seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles,

doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours, et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés ?

Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car, par exemple, n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la quand la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'art, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force ? Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur ?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune, lorsque, durant le cours de tant de siècles, ils n'avaient point encore remarqué de corruptions, ni de générations hors de cet espace ? Mais ne devons-nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement des comètes s'enflammer ([94]), et disparaître bien loin au-delà de cette sphère ?

C'est ainsi que sur le sujet du vide, ils avaient droit de dire que la nature n'en souffrait point ; parce que toutes leurs expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne pouvait le souffrir. Mais si les nouvelles expériences leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier, par la raison que le vide n'avait point encore paru. Aussi, dans le jugement qu'ils ont fait, que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient ; puisque, pour le dire généralement, ce ne serait pas assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit ; car s'il restait un

seul cas à examiner, ce seul cas suffirait pour empêcher la décision générale. En effet, dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences, et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle, que par l'énumération générale de toutes les parties et de tous les cas différents.

De même, quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point ; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient dans la nature.

Ainsi, sans contredire les anciens, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient ; et quelque face enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus-ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer la nature de s'imaginer qu'elle a commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue.

Article II. Réflexions sur la géométrie en général.

On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité : l'un, de la découvrir quand, on la cherche ; l'autre, de la démontrer quand on la possède ; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine.

Je ne parle point du premier. Je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième. Car si l'on sait la méthode de prouver la vérité, on aura en même temps celle de la discerner ; puisqu'en examinant si la preuve qu'on en donne est conforme aux règles qu'on connaît, on saura si elle est exactement démontrée.

La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l'art de découvrir les vérités inconnues ; et c'est ce qu'elle appelle *analyse*, et dont il serait inutile de discourir, après tant d'excellents ouvrages qui ont été faits.

Celui de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible, est le seul que je veux donner ; et je n'ai pour cela qu'à expliquer la méthode que la géométrie y observe ; car elle l'enseigne parfaitement. Mais il faut auparavant que je donne l'idée d'une méthode encore plus éminente et plus accomplie, mais où les hommes ne sauraient jamais arriver : car ce qui passe la géométrie nous surpasse ; et néanmoins il est nécessaire d'en dire quelque chose, quoiqu'il soit impossible de le pratiquer.

Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales : l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues, c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes, et à prouver toutes les propositions. Mais, pour suivre l'ordre même que j'explique, il faut que je déclare ce que j'entends par *définition*.

On ne reconnaît, en géométrie, que les seules définitions que les logiciens appellent *de nom*, c'est-à-dire, que les seules impositions de nom aux choses qu'on a clairement désignées en

termes parfaitement connus ; et je ne parle que de celles-là seulement.

Leur utilité et leur usage est d'éclaircir et d'abrégier le discours, en exprimant, par le seul nom qu'on impose, ce qui ne pourrait se dire qu'en plusieurs termes ; en sorte néanmoins que le nom imposé demeure dénué de tout autre sens, s'il en a, pour n'avoir plus que celui auquel on le destine uniquement. En voici un exemple.

Si l'on a besoin de distinguer dans les nombres ceux qui sont divisibles en deux également d'avec ceux qui ne le sont pas, pour éviter de répéter souvent cette condition, on lui donne un nom en cette sorte : j'appelle tout nombre divisible en deux également, *nombre pair*.

Voilà une définition géométrique ; parce qu'après avoir clairement désigné une chose, savoir tout nombre divisible en deux également, on lui donne un nom que l'on destitue de tout autre sens, s'il en a, pour lui donner celui de la chose désignée.

D'où il paraît que les définitions sont très libres, et qu'elles ne sont jamais sujettes à être contredites ; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra. Il faut seulement prendre garde qu'on n'abuse de la liberté qu'on a d'imposer des noms, en donnant le même à deux choses différentes. Ce n'est pas que cela ne soit permis, pourvu qu'on n'en confonde pas les conséquences, et qu'on ne les étende pas de l'une à l'autre. Mais si l'on tombe dans ce vice, on peut lui opposer un remède très sûr et très infaillible ; c'est de substituer mentalement la définition à la place du défini, et d'avoir toujours la définition si présente, que toutes les fois qu'on parle, par exemple, de nombre pair, ou entende précisément que c'est celui qui est divisible en deux parties égales, et que ces deux choses soient tellement jointes et inséparables dans la pensée, qu'aussitôt que le discours exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car les géomètres, et tous ceux qui agissent méthodiquement, n'imposent des noms aux choses que pour abrégier le discours, et non pour diminuer ou changer l'idée des choses dont ils discourent ; et ils prétendent que l'esprit supplée toujours la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter la confusion que la multitude des paroles apporte.

Rien n'éloigne plus promptement et plus puissamment les surprises captieuses des sophistes que cette méthode, qu'il faut avoir toujours présente, et qui suffit seule pour bannir toutes sortes de difficultés et d'équivoques.

Ces choses étant bien entendues, je reviens à l'explication du véritable ordre, qui consiste, comme je disais, à tout définir et à tout prouver.

Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible ; car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent ; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières.

Aussi, en poussant les recherches, de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs, qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve.

D'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive abandonner toute sorte d'ordre.

Car il y en a un, et c'est celui de la géométrie, qui est à la vérité inférieur, en ce qu'il est moins convaincant, mais non pas en ce qu'il est moins certain. Il ne définit pas tout, et ne prouve pas tout, et c'est en cela qu'il est inférieur ; mais il ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle, et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours.

Cet ordre le plus parfait entre les hommes consiste, non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres ; de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres. Contre cet ordre pèchent également ceux qui entreprennent de tout définir et de tout prouver, et ceux qui négligent de le faire dans les choses qui ne sont pas évidentes d'elles-mêmes.

C'est ce que la géométrie enseigne parfaitement. Elle ne définit aucune de ces choses, *espace, temps, mouvement, nombre, égalité*, ni les semblables, qui sont en grand nombre ; parce que ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient, à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement qu'on voudrait en faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction.

Car il n'y a rien de plus faible que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs. Quelle nécessité y a-t-il, par exemple, d'expliquer ce qu'on entend par le mot *homme* ? Ne sait-on pas assez quelle est la chose qu'on veut désigner par ce terme, et quel avantage pensait nous procurer Platon, en disant que c'était un animal à deux jambes, sans plumes ? Comme si l'idée que j'en ai naturellement, et que je ne puis exprimer, n'était pas plus nette et plus sûre que celle qu'il me donne par son explication inutile, et même ridicule ; puisqu'un homme ne perd pas l'humanité en

perdant les deux jambes, et qu'un chapon ne l'acquiert pas en perdant ses plumes.

Il y en a qui vont jusqu'à cette absurdité d'expliquer un mot par le mot même. J'en sais qui ont défini la lumière en cette sorte : *La lumière est un mouvement lumineux des corps lumineux*, comme si on pouvait entendre les mots de *luminaire* et de *lumineux* sans celui de *lumière*.

On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans la même absurdité. Car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être il faudrait dire, *c'est* ; et ainsi employer dans la définition le mot à définir.

On voit assez de là qu'il y a des mots incapables d'être définis ; et si la nature n'avait suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, toutes nos expressions seraient confuses ; au lieu qu'on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoques ; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications.

Ce n'est pas que tous les hommes aient la même idée de l'essence des choses que je dis qu'il est impossible et inutile de définir ; car, par exemple, le temps est de cette sorte. Qui pourra le définir ? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant du temps, sans qu'on le désigne davantage ? Cependant il y a bien de différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée ; les autres, la mesure du mouvement, etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue à tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose ; en sorte qu'à cette expression *temps*, tous portent la pensée vers le même objet ; ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait pas besoin d'être défini, quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser ; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.

Il est bien permis d'appeler du nom de *temps* le mouvement d'une chose créée ; car, comme j'ai dit tantôt, rien n'est plus libre que les définitions. Mais ensuite de cette définition il y aura deux choses qu'on appellera du nom de *temps* : l'une est celle que tout le monde entend naturellement par ce mot, et que tous ceux qui parlent notre langue nomment par ce terme ; l'autre sera le mouvement d'une chose créée ; car on l'appellera aussi de ce nom,

suisant cette nouvelle définition.

Il faudra donc éviter les équivoques, et ne pas confondre les conséquences. Car il ne s'ensuivra pas de là que la chose qu'on entend naturellement par le mot de *temps* soit en effet le mouvement d'une chose créée. Il a été libre de nommer ces deux choses de même ; mais il ne le sera pas de les faire convenir de nature aussi bien que de nom.

Ainsi, si l'on avance ce discours, *le temps est le mouvement d'une chose créée*, il faut demander ce qu'on entend par le mot de *temps*, c'est-à-dire, si on lui laisse le sens ordinaire et reçu de tous, ou si on l'en dépouille pour lui donner en cette occasion celui de mouvement d'une chose créée. Si on le destitue de tout autre sens, on ne peut contredire, et ce sera une définition libre, ensuite de laquelle, comme j'ai dit, il y aura deux choses qui auront ce même nom ; mais si on lui laisse son sens ordinaire, et qu'on prétende néanmoins que ce qu'on entend par ce mot soit le mouvement d'une chose créée, on peut contredire. Ce n'est plus une définition libre, c'est une proposition qu'il faut prouver, si ce n'est qu'elle soit très évidente d'elle-même, et alors ce sera un principe et un axiome, mais jamais une définition ; parce que, dans cette énonciation, on n'entend pas que le mot de signifie la même chose que ceux-ci, *le mouvement d'une chose créée*, mais on entend que ce que l'on conçoit par le terme de *temps* soit ce mouvement supposé.

Si je ne savais combien il est nécessaire d'entendre ceci parfaitement, et combien il arrive à toute heure, dans les discours familiers et dans les discours de science, des occasions pareilles à celle-ci que j'ai donnée en exemple, je ne m'y serais pas arrêté. Mais il me semble, par l'expérience que j'ai de la confusion des disputes, qu'on ne peut trop entrer dans cet esprit de netteté pour lequel je fais tout ce traité, plus que pour le sujet que j'y traite.

Car combien y a-t-il de personnes qui croient avoir défini le temps quand ils ont dit que c'est la mesure du mouvement, en lui laissant cependant son sens ordinaire ? et néanmoins ils ont fait une proposition, et non pas une définition. Combien y en a-t-il de même qui croient avoir défini le mouvement quand ils ont dit : *Motus nec simpliciter motus, non mera potentia est, sed actus entis in potentiâ* ? Et cependant, s'ils laissent au mot de *mouvement* son sens ordinaire, comme ils font, ce n'est pas une définition, mais une proposition ; et confondant ainsi les définitions, qu'ils appellent *définitions de nom*, qui sont les véritables définitions libres, permises et géométriques, avec celles qu'ils appellent *définitions de chose*, qui sont proprement des propositions nullement libres, mais sujettes à contradiction, ils s'y donnent la liberté d'en former aussi bien que les autres ; et chacun définissant les mêmes choses à sa manière,

par une liberté qui est aussi défendue dans ces sortes de définitions que permise dans les premières, ils embrouillent toutes choses ; et, perdant tout ordre et toute lumière, ils se perdent eux-mêmes, et s'égarer dans des embarras inexplicables.

On n'y tombera jamais en suivant l'ordre de la géométrie. Cette judicieuse science est bien éloignée de définir ces mots primitifs, *espace, temps, mouvement, égalité, majorité, diminution, tout*, et les autres que le monde entend de soi-même. Mais hors ceux-là, le reste des termes qu'elle emploie y sont tellement éclaircis et définis qu'on n'a pas besoin de dictionnaire pour en entendre aucun ; de sorte qu'en un mot tous ces termes sont parfaitement intelligibles, ou par la lumière naturelle, ou par les définitions qu'elle en donne.

Voilà de quelle sorte elle évite tous les vices qui peuvent se rencontrer dans le premier point, lequel consiste à définir les seules choses qui en ont besoin. Elle en use de même à l'égard de l'autre point, qui consiste à prouver les propositions qui ne sont pas évidentes.

Car quand elle est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là, et demande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus clair pour les prouver ; de sorte que tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, ou par la lumière naturelle, ou par les preuves.

De là vient que si cette science ne définit pas et ne démontre pas toutes choses, c'est par cette seule raison que cela nous est impossible.

On trouvera peut-être étrange que la géométrie ne puisse définir aucune des choses qu'elle a pour principaux objets. Car elle ne peut définir ni le mouvement, ni les nombres, ni l'espace ; et cependant ces trois choses sont celles qu'elle considère particulièrement, et selon la recherche desquelles elle prend ces trois différents noms de *mécanique, d'arithmétique, de géométrie*, ce dernier nom appartenant au genre et à l'espèce. Mais on n'en sera pas surpris, si l'on remarque que cette admirable science ne s'attachant qu'aux choses les plus simples, cette même qualité qui les rend dignes d'être ses objets les rend incapables d'être définies ; de sorte que le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence, qui est telle, qu'encore qu'elle n'ait pas la conviction des démonstrations, elle en a toute la certitude. Elle suppose donc que l'on sait quelle est la chose qu'on entend par ces mots, *mouvement, nombre, espace* ; et sans s'arrêter à les définir inutilement, elle en pénètre la nature et en découvre les merveilleuses propriétés.

Ces trois choses, qui comprennent tout l'univers, selon ces

paroles, *Deus fecit omnia pondere, in numero et mensurâ* ([95]), ont une liaison réciproque et nécessaire. Car on ne peut imaginer de mouvement sans quelque chose qui se meuve, et cette chose étant une, cette unité est l'origine de tous les nombres. Et enfin le mouvement ne pouvant être sans espace, on voit ces trois choses enfermées dans la première.

Le temps même y est aussi compris : car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre ; la promptitude et la lenteur, qui sont les différences des mouvements, ayant un rapport nécessaire avec le temps.

Ainsi il y a des propriétés communes à toutes ces choses, dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature.

La principale comprend les deux infinités qui se rencontrent dans toutes, l'une de grandeur, l'autre de petitesse.

Car quelque prompt que soit un mouvement, on peut en concevoir un qui le soit davantage, et hâter encore ce dernier ; et ainsi toujours à l'infini, sans jamais arriver à un qui le soit de telle sorte qu'on ne puisse plus y ajouter ; et, au contraire, quelque lent que soit un mouvement, on peut le retarder davantage, et encore ce dernier ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un tel degré de lenteur, qu'on ne puisse encore en descendre à une infinité d'autres sans tomber dans le repos. De même, quelque grand que soit un nombre, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui surpasse le dernier ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté ; et, au contraire, quelque petit que soit un nombre, comme la centième ou la dix millième partie, on peut encore en concevoir un moindre, et toujours à l'infini, sans arriver au zéro ou néant. Quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui le soit davantage ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté : et, au contraire, quelque petit que soit un espace, on peut encore en considérer un moindre, et toujours à l'infini, sans jamais arriver à un indivisible qui n'ait plus aucune étendue.

Il en est de même du temps. On peut toujours en concevoir un plus grand sans dernier, et un moindre, sans arriver à un instant et à un pur néant de durée.

C'est-à-dire, en un mot, que quelque mouvement, quelque nombre, quelque espace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre ; de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes.

Toutes ces vérités ne peuvent se démontrer ; et cependant ce sont les fondements et les principes de la géométrie. Mais comme la

cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection.

D'où l'on voit que la géométrie ne peut définir les objets, ni prouver les principes ; mais par cette seule et avantageuse raison, que les uns et les autres sont dans une extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que ne ferait le discours.

Car qu'y a-t-il de plus évident que cette vérité, qu'un nombre, tel qu'il soit, peut être augmenté ; qu'on peut le doubler ; que la promptitude d'un mouvement peut être doublée, et qu'un espace peut être doublé de même ? Et qui peut aussi douter qu'un nombre, tel qu'il soit, ne puisse être divisé par la moitié, et sa moitié encore par la moitié ? Car cette moitié serait-elle un néant ? Et comment ces deux moitiés, qui seraient deux zéro, feraient-elles un nombre ?

De même, un mouvement, quelque lent qu'il soit, ne peut-il pas être ralenti de moitié, en sorte qu'il parcoure le même espace dans le double du temps, et ce dernier mouvement encore ? Car serait-ce un pur repos ? Et comment se pourrait-il que ces deux moitiés de vitesse, qui seraient deux repos, fissent la première vitesse ?

Enfin un espace, quelque petit qu'il soit, ne peut-il pas être divisé en deux, et ces moitiés encore ? Et comment pourrait-il se faire que ces moitiés fussent indivisibles, sans aucune étendue, elles qui, jointes ensemble, ont fait la première étendue ?

Il n'y a point de connaissance naturelle dans l'homme qui précède celles-là, et qui les surpasse en clarté. Néanmoins, afin qu'il y ait exemple de tout, on trouve des esprits excellents en toutes autres choses, que ces infinités choquent, et qui ne peuvent en aucune sorte, y consentir.

Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté. Mais j'en ai vu quelques-uns, très habiles d'ailleurs, qui ont assuré qu'un espace pouvait être divisé en deux parties indivisibles, quelque absurdité qu'il s'y rencontre.

Je me suis attaché à rechercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité, et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un continu divisible à l'infini ; d'où ils concluent qu'il n'est pas ainsi divisible. C'est une maladie naturelle à l'homme, de croire qu'il possède la vérité directement, et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux.

Et c'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement, et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire ; et si on le trouve

manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, toute incompréhensible qu'elle est. Appliquons cette règle à notre sujet.

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe, qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie ; et l'on ne s'assure de cette vérité que par cette seule raison, mais qui est certainement suffisante, qu'on comprend parfaitement qu'il est faux qu'en divisant un espace, on puisse arriver à une partie indivisible, c'est à-dire, qui n'ait aucune étendue. Car qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace, on arrive enfin à une division telle, qu'en la divisant en deux, chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue ? Je voudrais demander à ceux qui ont cette idée s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose, et partant, les deux ensembles sont indivisibles ; et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie ; donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles.

Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les en presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre ; qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité, puisque, ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable.

Mais qu'à ces difficultés chimériques, et qui n'ont de proportion qu'à notre faiblesse, ils opposent ces clartés naturelles et ces vérités solides : s'il était véritable que l'espace fût composé d'un certain nombre fini d'indivisibles, il s'ensuivrait que deux espaces, dont chacun serait carré, c'est-à-dire, égal et pareil de tous côtés étant doubles l'un de l'autre, l'un contiendrait un nombre de ces indivisibles double du nombre des indivisibles de l'autre. Qu'ils retiennent bien cette conséquence, et qu'ils s'exercent ensuite à ranger des points en carrés, jusqu'à ce qu'ils en aient rencontré deux dont l'un ait le double de points de l'autre ; et alors je leur ferai céder tout ce qu'il y a de géomètres au monde. Mais si la chose est naturellement impossible, c'est-à-dire s'il y a impossibilité invincible à ranger de points en carrés, dont l'un en ait le double de l'autre, comme je le démontrerais en ce lieu-là même, si la chose méritait qu'on s'y arrêât et qu'ils en tirent la conséquence.

Et pour les soulager dans les peines qu'ils auraient en de certaines rencontres, comme à concevoir qu'un espace ait une infinité de divisibles, vu qu'on les parcourt en si peu de temps, il faut les avertir qu'ils ne doivent pas comparer des choses aussi disproportionnées qu'est l'infinité des divisibles avec le peu de temps où il sont parcourus : mais qu'ils comparent l'espace entier

avec le temps entier, et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps ; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants, et un petit espace en un petit temps ; en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés.

Enfin, s'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles sont plus petites à mesure ; et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre, pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel et chaque partie du verre.

Mais s'ils ne peuvent comprendre que des parties si petites, qu'elles nous sont imperceptibles, puissent être autant divisées que le firmament, il n'y a pas de meilleur remède que de les leur faire regarder avec des lunettes qui grossissent cette pointe délicate jusqu'à une prodigieuse masse ; d'où ils concevront aisément que, par le secours d'un autre verre encore plus artistement taillé, on pourrait les grossir jusqu'à égaler ce firmament dont ils admirent l'étendue. Et ainsi, ces objets leur paraissant maintenant très facilement divisibles, qu'ils se souviennent que la nature peut infiniment plus que l'art.

Car enfin, qui les a assurés que ces verres auront changé la grandeur naturelle de ces objets, ou s'ils auront, au contraire, rétabli la véritable, que la figure de notre œil avait changée et raccourcie, comme font les lunettes qui amoindrissent ? Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles ; mais il y a des temps de niaiser.

Il suffit de dire à des esprits clairs en cette matière que deux néants d'étendue ne peuvent pas faire une étendue. Mais parce qu'il y en a qui prétendent s'échapper à cette lumière par cette merveilleuse réponse, que deux néants d'étendue peuvent aussi-bien faire une étendue que deux unités, dont aucune n'est nombre, font un nombre par leur assemblage ; il faut leur repartir qu'ils pourraient opposer de la même sorte que vingt mille hommes font une armée, quoique aucun d'eux ne soit armée ; que mille maisons font une ville, quoique aucune ne soit ville ; ou que les parties font le tout, quoique aucune ne soit le tout ; ou, pour demeurer dans la comparaison des nombres, que deux binaires font le quaternaire, et dix dizaines une centaine, quoique aucun ne le soit. Mais ce n'est pas avoir l'esprit juste que de confondre, par des comparaisons si inégales, la nature immuable des choses avec leurs noms libres et volontaires, et dépendant du caprice des hommes qui les ont composés. Car il est clair que, pour faciliter les discours, on a donné le nom d'*armée* à vingt mille hommes, celui de *ville* à plusieurs maisons, celui de *dizaine* à dix unités : et que de cette liberté naissent les noms d'*unité*, *binaire*, *quaternaire*, *dizaine*, *centaine*,

différents par nos fantaisies, quoique ces choses soient en effet de même genre par leur nature invariable, et qu'elles soient toutes proportionnées entre elles, et ne diffèrent que du plus ou du moins, et quoique, ensuite de ces noms, le binaire ne soit pas quaternaire, ni une maison une ville, non plus qu'une ville n'est pas une maison. Mais quoique une maison ne soit pas une ville, elle n'est pas néanmoins un néant de ville ; il y a bien de la différence entre n'être pas une chose et en être un néant.

Car, afin qu'on entende la chose à fond, il faut savoir que la seule raison pour laquelle l'unité n'est pas au rang des nombres, est qu'Euclide et les premiers auteurs qui ont traité d'arithmétique, ayant plusieurs propriétés à donner, qui convenaient à tous les nombres, hormis à l'unité, pour éviter de dire souvent *qu'en tout nombre hors l'unité, telle condition se rencontre* ; ils ont exclu l'unité de la signification du mot de *nombre*, par la liberté que nous avons déjà dit qu'on a de faire à son gré des définitions. Aussi, s'ils eussent voulu, ils en eussent de même exclu le binaire et le ternaire, et tout ce qu'il leur eût plu ; car on en est maître, pourvu qu'on en avertisse : comme au contraire l'unité se met, quand on veut, au rang des nombres, et les fractions de même. Et en effet, l'on est obligé de le faire dans les propositions générales, pour éviter de dire à chaque fois *à tout nombre et à l'unité et aux fractions, une telle propriété convient* ; et c'est en ce sens indéfini que je l'ai pris dans tout ce que j'en ai écrit.

Mais le même Euclide, qui a ôté à l'unité le nom de *nombre*, ce qui lui a été permis, pour faire entendre néanmoins qu'elle n'en est pas un néant, mais qu'elle est, au contraire, du même genre, définit ainsi les grandeurs homogènes : *Les grandeurs, dit-il, sont dites être de même genre, lorsque l'une, étant plusieurs fois multipliée, peut arriver à surpasser l'autre* ; et par conséquent, puisque l'unité peut, étant multipliée plusieurs fois, surpasser quelque nombre que ce soit, elle est de même genre que les nombres, précisément par son essence et par sa nature immuable, dans le sens du même Euclide, qui a voulu qu'elle ne fût pas appelée *nombre*.

Il n'en est pas de même d'un indivisible à l'égard d'une étendue ; car non-seulement il diffère de nom, ce qui est volontaire, mais il diffère de genre, par la même définition ; puisqu'un indivisible, multiplié autant de fois qu'on voudra, est si éloigné de pouvoir surpasser une étendue, qu'il ne peut jamais former qu'un seul et unique indivisible ; ce qui est naturel et nécessaire, ainsi que nous l'avons déjà montré. Et comme cette dernière preuve est fondée sur la définition de ces deux choses *indivisible* et *étendue*, on va achever et consommer la démonstration.

Un indivisible est ce qui n'a aucune partie, et l'étendue est ce

qui a diverses parties séparées.

Sur ces définitions, je dis que deux indivisibles, étant unis, ne font pas une étendue.

Car, quand ils sont unis, ils se touchent chacun en une partie ; et ainsi les parties par où ils se touchent ne sont pas séparées, puisque autrement elles ne se toucheraient pas. Or, par leur définition, ils n'ont point d'autres parties ; donc ils n'ont pas de parties séparées ; donc ils ne sont pas une étendue, par la définition de l'étendue qui porte la séparation des parties.

On montrera la même chose de tous les autres indivisibles qu'on y joindra, par la même raison. En partant, un indivisible, multiplié autant qu'on voudra, ne fera jamais une étendue. Donc il n'est pas de même genre que l'étendue, par la définition des choses du même genre.

Voilà comment on démontre que les indivisibles ne sont pas de même genre que les nombres. De là vient que deux unités peuvent bien faire un nombre, parce qu'elles sont de même genre ; et que deux indivisibles ne font pas une étendue, parce qu'ils ne sont pas de même genre.

D'où l'on voit combien il y a peu de raison de comparer le rapport qui est entre l'unité et les nombres à celui qui est entre les indivisibles et l'étendue.

Mais si l'on veut prendre dans les nombres une comparaison qui représente avec justesse ce que nous considérons dans l'étendue, il faut que ce soit le rapport du zéro aux nombres ; car le zéro n'est pas du même genre que les nombres, parce qu'étant multiplié, il ne peut les surpasser. De sorte que c'est un véritable indivisible de nombre, comme l'indivisible est un véritable zéro d'étendue. On trouvera un pareil rapport entre le repos et le mouvement, et entre un instant et le temps ; car toutes ces choses sont hétérogènes à leurs grandeurs, parce qu'étant infiniment multipliées, elles ne peuvent jamais faire que des indivisibles, non plus que les indivisibles d'étendue, et par la même raison. Et alors on verra une correspondance parfaite entre ces choses ; car toutes ces grandeurs sont divisibles à l'infini, sans tomber dans leurs indivisibles, de sorte qu'elles tiennent toutes le milieu entre l'infini et le néant.

Voilà l'admirable rapport que la nature a mis entre ces choses, et les deux merveilleuses infinités qu'elle a proposées aux hommes, non pas à concevoir, mais à admirer ; et pour en finir la considération par une dernière remarque, j'ajouterai que ces deux infinis, quoique infiniment différents, sont néanmoins relatifs l'un à l'autre de telle sorte, que la connaissance de l'un mène nécessairement à la connaissance de l'autre.

Car dans les nombres, de ce qu'ils peuvent toujours être augmentés, il s'ensuit absolument qu'ils peuvent toujours être diminués, et cela est clair ; car si l'on peut multiplier un nombre jusqu'à cent mille, par exemple, on peut aussi en prendre une cent millième partie, en le divisant par le même nombre qu'on le multiplie ; et ainsi tout terme d'augmentation deviendra terme de division, en changeant l'entier en fraction. De sorte que l'augmentation infinie enferme nécessairement aussi la division infinie.

Et dans l'espace, le même rapport se voit entre ces deux infinis contraires, c'est-à-dire, que, de ce qu'un espace peut être infiniment prolongé, il s'ensuit qu'il peut être infiniment diminué, comme il paraît en cet exemple : si on regarde au travers d'un verre un vaisseau qui s'éloigne toujours directement, il est clair que le lieu du corps diaphane, où l'on remarque un point tel qu'on voudra du navire, haussera toujours par un flux continu, à mesure que le vaisseau fuit. Donc, si la course du vaisseau est toujours allongée et jusqu'à l'infini, ce point haussera continuellement ; et cependant il n'arrivera jamais à celui où tombera le rayon horizontal mené de l'œil au verre, de sorte qu'il en approchera toujours sans y arriver jamais, divisant sans cesse l'espace qui restera sur ce point horizontal, sans y arriver jamais. D'où l'on voit la conséquence nécessaire qui se tire de l'infinité de l'étendue du cours du vaisseau à la division infinie et infiniment petite de ce petit espace restant au-dessous de ce point horizontal.

Ceux qui ne seront pas satisfaits de ces raisons, et qui demeureront dans la croyance que l'espace n'est pas divisible à l'infini, ne peuvent rien prétendre aux démonstrations géométriques ; et quoiqu'ils puissent être éclairés en d'autres choses, ils le seront fort peu en celles-ci ; car on peut aisément être très habile homme et mauvais géomètre.

Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts ; et apprendre, par cette considération merveilleuse, à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer son juste prix, et former des réflexions très importantes, qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même.

J'ai cru être obligé de faire cette longue considération en faveur de ceux qui, ne comprenant pas d'abord cette double infinité, sont capables d'en être persuadés ; et, quoiqu'il y en ait plusieurs qui

aient assez de lumière pour s'en passer, il peut néanmoins arriver que ce discours, qui sera nécessaire aux uns, ne sera pas entièrement inutile aux autres.

Article III. De l'art de persuader.

L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire.

Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions s'insinuent dans l'âme, qui sont ces deux principales puissances : l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement ; car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère : aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire, et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter.

Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader ; car elles sont infiniment au-dessus de la nature ; Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit ; et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses indignes attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe ; les saints, au contraire, disent, en parlant des choses divines, qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.

En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel, et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles. Ils ont néanmoins corrompu cet ordre, en faisant des choses profanes ce qu'ils devaient faire des choses saintes, parce qu'en effet nous ne croyons presque que ce qui nous plaît. Et de là vient l'éloignement où nous sommes de consentir aux vérités

de la religion chrétienne, toute opposée à nos plaisirs. Dites-nous des choses agréables, et nous vous écouterons, disaient les Juifs à Moïse ; comme si l'agrément devait régler la croyance ! Et c'est pour punir ce désordre par un ordre qui lui est conforme que Dieu ne verse ses lumières dans les esprits qu'après avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste, qui la charme et qui l'entraîne.

Je ne parle donc que des vérités de notre portée ; et c'est d'elles que je dis que l'esprit et le cœur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme ; mais que bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement !

Ces puissances ont chacune leurs principes et les premiers moteurs de leurs actions.

Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie, outre plusieurs axiomes particuliers, que les uns reçoivent, et non pas d'autres ; mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la croyance, que les plus véritables.

Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut ne pas avoir, outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver, et qui, ayant la force de nous plaire, sont aussi forts, quoique pernicieux en effet, pour faire agir la volonté, que s'ils faisaient son véritable bonheur.

Voilà pour ce qui regarde les puissances qui nous portent à consentir.

Mais pour les qualités des choses que nous devons persuader, elles sont bien diverses.

Les unes se tirent, par une conséquence nécessaire, des principes communs et des vérités avouées. Celles-là peuvent être infailliblement persuadées ; car, en montrant le rapport qu'elles ont avec les principes accordés, il y a une nécessité inévitable de convaincre ; et il est impossible qu'elles ne soient pas reçues dans l'âme dès qu'on a pu les enrôler à ces vérités déjà admises.

Il y en a qui ont une liaison étroite avec les objets de notre satisfaction ; et celles-là sont encore reçues avec certitude. Car aussitôt qu'on fait apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec joie.

Mais celles qui ont cette liaison tout ensemble, et avec les vérités avouées, et avec les désirs du cœur, sont si sûres de leur effet, qu'il n'y a rien qui le soit davantage dans la nature ; comme, au contraire, ce qui n'a de rapport ni à nos croyances, ni à nos

plaisirs, nous est importun, faux et absolument étranger.

En toutes ces rencontres il n'y a point à douter. Mais il y en a où les choses qu'on veut faire croire sont bien établies sur des vérités connues, mais qui sont en même temps contraires aux plaisirs qui nous touchent le plus. Et celles-là sont en grand péril de faire voir, par une expérience qui n'est que trop ordinaire, ce que je disais au commencement, que cette âme impérieuse, qui se vantait de n'agir que par raison, suit, par un choix honteux et téméraire, ce qu'une volonté corrompue désire, quelque résistance que l'esprit trop éclairé puisse y opposer.

C'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté ; et que la connaissance de l'une et le sentiment de l'autre font un combat dont le succès est bien incertain, puisqu'il faudrait, pour en juger, connaître tout ce qui se passe dans le plus intérieur de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais.

Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime ; et ensuite remarquer dans la chose dont il s'agit quel rapport elle a avec les principes avoués ou avec les objets censés délicieux, par les charmes qu'on leur attribue. De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprices que par raison !

Or, de ces deux méthodes, l'une de convaincre, l'autre d'agréer, je ne donnerai ici les règles que de la première ; et encore au cas qu'on ait accordé les principes, et qu'on demeure ferme à les avouer : autrement je ne sais s'il y aurait un art pour accommoder les preuves à l'inconstance de nos caprices. La manière d'agréer est bien, sans comparaison, plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable ; aussi si je n'en traite pas, c'est parce que je n'en suis pas capable ; et je m'y sens tellement disproportionné, que je crois pour moi la chose absolument impossible ^[96]).

Ce n'est pas que je croie qu'il n'y ait des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer ; et que celui qui les saurait parfaitement connaître et pratiquer, ne réussît aussi sûrement à se faire aimer des rois et de toutes sortes de personnes, qu'à démontrer les éléments de la géométrie à ceux qui ont assez d'imagination pour en comprendre les hypothèses. Mais j'estime, et c'est peut-être ma faiblesse qui me le fait croire, qu'il est impossible d'y arriver. Au moins je sais que, si quelqu'un en est capable, ce sont des personnes que je connais, et qu'aucun autre n'a sur cela de si claires et de si abondantes lumières.

La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en

tous les hommes, et variables dans chaque particulier, avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même, dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme ; un riche et un pauvre en ont de différents ; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient ; les moindres accidents les changent.

Or, il y a un art, et c'est celui que je donne, pour faire voir la liaison des vérités avec leurs principes, soit de vrai, soit de plaisir ; pourvu que les principes qu'on a une fois avoués demeurent fermes et sans être jamais démentis.

Mais comme il y a peu de principes de cette sorte, et que, hors de la géométrie, qui ne considère que des figures très simples, il n'y a presque point de vérités dont nous demeurions toujours d'accord, et encore moins d'objets de plaisirs dont nous ne changions à toute heure, je ne sais s'il y a moyen de donner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices.

Cet art, que j'appelle *l'art de persuader*, et qui n'est proprement que la conduite des preuves méthodiques et parfaites, consiste en trois parties essentielles ([97]) ; à expliquer les termes dont on doit se servir par des définitions claires ; à proposer des principes ou axiomes évidents, pour prouver les choses dont il s'agit ; et à substituer toujours mentalement dans la démonstration les définitions à la place des définis.

La raison de cette méthode est évidente, puisqu'il serait inutile de proposer ce qu'on veut prouver, et d'en entreprendre la démonstration, si on n'avait auparavant défini clairement tous les termes qui ne sont pas intelligibles ; qu'il faut de même que la démonstration soit précédée de la demande des principes évidents qui y sont nécessaires ; car, si l'on n'assure le fondement, on ne peut assurer l'édifice ; et qu'il faut enfin, en démontrant, substituer mentalement les définitions à la place des définis, puisque autrement on pourrait abuser des divers sens qui se rencontrent dans les termes. Il est facile de voir qu'en observant cette méthode, on est sûr de convaincre, puisque les termes étant tous entendus et parfaitement exempts d'équivoques par les définitions, et les principes étant accordés, si, dans la démonstration, on substitue toujours mentalement les définitions à la place des définis, la force invincible des conséquences ne peut manquer d'avoir tout son effet.

Aussi jamais une démonstration dans laquelle ces circonstances sont gardées n'a pu recevoir le moindre doute ; et jamais celles où elles manquent ne peuvent avoir de force.

Il importe donc bien de les comprendre et de les posséder ; et c'est pourquoi, pour rendre la chose plus facile et plus présente, je

les donnerai toutes en peu déréglés, qui enferment tout ce qui est nécessaire pour la perfection des définitions, des axiomes et des démonstrations, et par conséquent de la méthode entière des preuves géométriques de l'art de persuader.

Règles pour les définitions.

I. N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes, qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer.

II. N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition.

III. N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus, ou déjà expliqués.

Règles pour les axiomes.

I. N'omettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être.

II. Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.

Règles pour les démonstrations.

I. N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes, qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver.

II. Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très évidents, ou des propositions déjà accordées ou démontrées.

III. Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes que les définitions ont restreints.

Voilà les huit règles qui contiennent tous les préceptes des preuves solides et immuables, desquelles il y en a trois qui ne sont pas absolument nécessaires, et qu'on peut négliger sans erreur ; qu'il est même difficile et comme impossible d'observer toujours exactement, quoiqu'il soit plus parfait de le faire autant qu'on peut : ce sont les trois premières de chacune des parties.

Pour les définitions. Ne définir aucun des termes qui sont parfaitement connus.

Pour les axiomes. N'omettre à demander aucun des axiomes parfaitement évidents et simples.

Pour les démonstrations. Ne démontrer aucune des choses très connues d'elles-mêmes.

Car il est sans doute que ce n'est pas une grande faute de définir et d'expliquer bien clairement des choses, quoique très claires d'elles-mêmes ; ni d'omettre à demander par avance des axiomes qui ne peuvent être refusés au lieu où ils sont nécessaires ; ni enfin de prouver des propositions qu'on accorderait sans preuve.

Mais les cinq autres règles sont d'une nécessité absolue ; et on ne peut s'en dispenser sans un défaut essentiel, et souvent sans erreur : c'est pourquoi je les reprendrai ici en particulier.

Règles nécessaires pour les définitions.

N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition.

N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Règle nécessaire pour les axiomes.

Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes.

Règles nécessaires pour les démonstrations.

I. Prouver toutes les propositions, en n'employant à leur preuve que des axiomes très évidents d'eux-mêmes, ou des propositions déjà démontrées ou accordées.

II. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent et les expliquent.

Telles sont les cinq règles qui forment tout ce qu'il y a de nécessaire pour rendre les preuves convaincantes, immuables, et, pour tout dire, géométriques ; et les huit règles ensemble les rendent encore plus parfaites.

Voilà en quoi consiste cet art de persuader, qui se renferme dans ces deux principes : définir tous les noms qu'on impose ; prouver tout, en substituant mentalement les définitions à la place des définis. Sur quoi il me semble à propos de prévenir trois

objections principales qu'on pourra faire.

L'une, que cette méthode n'a rien de nouveau ; l'autre, qu'elle est bien facile à apprendre, sans qu'il soit nécessaire, pour cela, d'étudier les éléments de géométrie, puisqu'elle consiste en ces deux mots, qu'on sait à la première lecture ; et enfin qu'elle est assez inutile, puisque son usage est presque renfermé dans les seules matières géométriques.

Il faut donc faire voir qu'il n'y a rien de si inconnu, rien de plus difficile à pratiquer, et rien de plus utile et de plus universel.

Pour la première objection, qui est que ces règles sont connues dans le monde, qu'il faut tout définir et tout prouver, et que les logiciens mêmes les ont mises entre les préceptes de leur art ([98]), je voudrais que la chose fût véritable, et qu'elle fût si connue, que je n'eusse pas eu la peine de rechercher avec tant de soin la source de tous les défauts des raisonnements qui sont véritablement communs ([99]). Mais cela l'est si peu, que, si l'on en excepte les seuls géomètres, en si petit nombre chez tous les peuples et dans tous les temps, on ne voit personne qui le sache en effet. Il sera aisé de le faire entendre à ceux qui auront parfaitement compris le peu que j'en ai dit ; s'ils ne l'ont pas conçu parfaitement, j'avoue qu'ils n'y auront rien à y apprendre.

Mais s'ils sont entrés dans l'esprit de ces règles, et qu'elles aient assez fait d'impression pour s'y enraciner et s'y affermir, ils sentiront combien il y a de différence entre ce qui est dit ici et ce que quelques logiciens en ont peut-être écrit d'approchant au hasard, en quelques lieux de leurs ouvrages.

Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également ? si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on peut y faire, et toute l'économie de l'ouvrage ; au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain.

Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte ; et c'est pourquoi l'incomparable auteur de *l'Art de conférer* ([100]) s'arrête avec tant de soin à faire entendre qu'il ne faut pas juger de la capacité d'un homme par l'excellence d'un bon mot qu'on lui entend dire : mais au lieu d'étendre l'admiration d'un bon discours à la personne, qu'on pénètre, dit-il, l'esprit d'où il sort ; qu'on tente s'il le tient de sa mémoire ou d'un heureux hasard ;

qu'on le reçoive avec froideur et avec mépris, afin de voir s'il ressentira qu'on ne donne pas à ce qu'il dit l'estime que son prix mérite : on verra le plus souvent qu'on le lui fera désavouer sur l'heure, et qu'on le tirera bien loin de cette pensée meilleure qu'il ne croyait, pour le jeter dans une autre toute basse et ridicule. Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur ; comment, par où, jusqu'où il la possède : autrement le jugement sera précipité.

Je voudrais demander à des personnes équitables, si ce principe, *la matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser* ; et celui-ci, *je pense, donc je suis*, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant.

En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint : car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouvent la distinction des natures matérielle et spirituelle, pour en faire un principe ferme et soutenu d'une métaphysique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car, sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits, d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort.

Tel dira une chose de soi-même, sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences qui nous font dire hardiment que ce n'est plus le même mot ; et qu'il ne le doit non plus à celui d'où il l'a appris, qu'un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en aurait jeté la semence, sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité.

Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées. Mais il arrive bien plus souvent qu'un bon esprit fait produire lui-même à ses propres pensées tout le fruit dont elles sont capables, et qu'ensuite quelques autres, les ayant ouï estimer, les empruntent et s'en parent, mais sans en connaître l'excellence ; et c'est alors que la différence d'un même mot, en diverses bouches, paraît le plus.

C'est de cette sorte que la logique a peut-être emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force ; et ainsi, en les mettant à l'aventure parmi celles qui lui sont propres, il ne s'ensuit

pas de là que les logiciens soient entrés dans l'esprit de la géométrie ; et s'ils n'en donnent pas d'autres marques que de l'avoir dit en passant, je serai bien éloigné de les mettre en parallèle avec les géomètres qui apprennent la véritable manière de conduire la raison. Je serai, au contraire, bien disposé à les en exclure, et presque sans retour. Car de l'avoir dit en passant, sans avoir pris garde que tout est renfermé là-dedans, et au lieu de suivre ces lumières, s'égarer à perte de vue après des recherches inutiles pour courir à ce qu'elles offrent, et qu'elles ne peuvent donner, c'est véritablement montrer qu'on n'est guère clairvoyant, et bien moins que si l'on n'avait manqué de les suivre, que parce qu'on ne les avait pas aperçues.

La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent ; et hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations ; tout l'art en est renfermé dans les seuls préceptes que nous avons dit ; ils suffisent seuls, ils prouvent seuls ; toutes les autres règles sont inutiles ou nuisibles. Voilà ce que je sais par une longue expérience de toutes sortes de livres et de personnes.

Et sur cela je fais le même jugement de ceux qui disent que les géomètres ne leur donnent rien de nouveau par ces règles, parce qu'ils les avaient en effet, mais confondues parmi une multitude d'autres inutiles ou fausses dont ils ne pouvaient pas les discerner, que de ceux qui, cherchant un diamant de grand prix parmi un grand nombre de faux, mais qu'ils ne sauraient pas en distinguer, se vanteraient, en les tenant tous ensemble, de posséder le véritable ; aussi bien que celui qui, sans s'arrêter à ce vil amas, porte la main sur la pierre choisie que l'on recherche, et pour laquelle on ne jetait pas tout le reste.

Le défaut d'un raisonnement faux est une maladie qui se guérit par les deux remèdes indiqués. On en a composé un autre d'une infinité d'herbes inutiles, où les bonnes se trouvent enveloppées, et où elles demeurent sans effet, par les mauvaises qualités de ce mélange.

Pour découvrir tous les sophismes et toutes les équivoques des raisonnements captieux, les logiciens ont inventé des noms barbares, qui étonnent ceux qui les entendent ; et au lieu qu'on ne peut débrouiller tous les replis de ce nœud si embarrassé qu'en tirant les deux bouts que les géomètres assignent, ils en ont marqué un nombre étrange d'autres où ceux-là se trouvent compris, sans qu'ils sachent lequel est le bon.

Et ainsi, en nous montrant un nombre de chemins différents, qu'ils disent nous conduire où nous tendons, quoiqu'il n'y en ait que

deux qui y mènent, et qu'il faut savoir marquer en particulier, on prétendra que la géométrie, qui les assigne certainement, ne donne que ce qu'on tenait déjà d'eux, parce qu'ils donnaient en effet la même chose, et davantage, sans prendre garde que ce présent perdait son prix par son abondance, et qu'il ôtait en ajoutant.

Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer. Ceci est universel. Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. On s'élève pour y arriver, et on s'en éloigne. Il faut le plus souvent s'abaisser. Les meilleurs livres sont ceux que chaque lecteur croit qu'il aurait pu faire ([101]) ; la nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune.

Je ne fais donc pas de doute que ces règles, étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, naturelles, comme elles le sont. Ce n'est pas *Barbara* et *Baralipon* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit ; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sottise présomption, par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule, au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse. L'une des raisons principales qui éloignent le plus ceux qui entrent dans ces connaissances, du véritable chemin qu'ils doivent suivre, est l'imagination qu'on prend d'abord que les bonnes choses sont inaccessibles, en leur donnant le nom de *grandes*, *hautes*, *élevées*, *sublimes*. Cela perd tout. Je voudrais les nommer *basses*, *communes*, *familières* : ces noms-là leur conviennent mieux ; je hais les mots d'enflure ([102]).

Article IV. Connaissance générale de l'homme.

I. [103]

La première chose qui s'offre à l'homme quand il se regarde, c'est son corps, c'est-à-dire, une certaine portion de matière qui lui est propre. Mais, pour comprendre ce qu'elle est, il faut qu'il la compare avec tout ce qui est au-dessus de lui et tout ce qui est au-dessous, afin de reconnaître ses justes bornes.

Qu'il ne s'arrête donc pas à regarder simplement les objets qui l'environnent ; qu'il contemple la nature entière dans sa haute et pleine majesté ; qu'il considère cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers ; que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit ([104]) ([105]) ; et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour n'est lui-même qu'un point très délicat à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre. Elle se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce que nous voyons du monde n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'approche de l'étendue de ses espaces. Nous avons beau enfler nos conceptions, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est un des plus grands caractères sensibles de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée.

Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est ; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature ; et que de ce que lui paraîtra ce petit cachot où il se trouve logé, c'est-à-dire, ce monde visible, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes, et soi-même, son juste prix.

Qu'est-ce que l'homme dans l'infini ? Qui peut le comprendre ? Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron, par exemple, lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des

jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces et ses conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je veux lui peindre, non-seulement l'univers visible, mais encore tout ce qu'il est capable de concevoir de l'immensité de la nature, dans l'enceinte de cet atome imperceptible. Qu'il y voie une infinité de mondes, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible ; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné, trouvant encore dans les autres la même chose, sans fin et sans repos. Qu'il se perde dans ces merveilles aussi étonnantes par leur petitesse que les autres par leur étendue. Car qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit maintenant un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard de la dernière petitesse où l'on ne peut arriver ?

Qui se considérera de la sorte s'effraiera, sans doute, de se voir comme suspendu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, dont il est également éloigné. Il tremblera dans la vue de ces merveilles ; et je crois que, sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.

Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes ; et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré que de l'infini où il est englouti.

Son intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que son corps dans l'étendue de la nature ; et tout ce qu'elle peut faire, est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe, ni la fin. Toutes choses sont sorties du néant, et portées jusqu'à l'infini. Qui peut suivre ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend ; nul autre ne peut le faire.

Cet état, qui tient le milieu entre les extrêmes, se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière nous éblouit, trop de distance et trop de proximité empêchent la vue, trop de longueur et trop de brièveté obscurcissent un discours, trop de plaisir incommodé, trop de consonances déplaisent. Nous ne sentons ni

l'extrême chaud, ni l'extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies, et non pas sensibles. Nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit ; trop et trop peu de nourriture troublent ses actions ; trop et trop peu d'instruction l'abêtissent. Les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient pas, et nous ne sommes point à leur égard. Elles nous échappent, ou nous à elles.

Voilà notre état véritable. C'est ce qui resserre nos connaissances en de certaines bornes que nous ne passons pas, incapables de savoir tout, et d'ignorer tout absolument. Nous sommes sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants entre l'ignorance et la connaissance ; et si nous pensons aller plus avant, notre objet branle et échappe à nos prises ; il se dérobe et fuit d'une fuite éternelle : rien ne peut l'arrêter. C'est notre condition naturelle, et toutefois la plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir d'approfondir tout, et d'édifier une tour qui s'élève jusqu'à l'infini. Mais tout notre édifice craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes ([106]).

II.

Je puis bien concevoir un homme sans mains, sans pieds ; et je le concevrais même sans tête, si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense. C'est donc la pensée qui fait l'être de l'homme, et sans quoi on ne peut le concevoir. Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? Est-ce la main ? est-ce le bras ? est-ce la chair ? est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel.

III.

L'homme est si grand, que sa grandeur paraît même en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable : il est vrai que c'est être misérable que de se connaître misérable ; mais aussi c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. Ainsi toutes ces misères prouvent sa grandeur ; ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.

IV.

Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé ? Trouvait-on Paul Émile malheureux de n'être plus consul ? Au contraire, tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange qu'il pût supporter la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche ? et qui ne se trouve malheureux de n'avoir qu'un œil ? On

ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux ; mais on est inconsolable de n'en avoir qu'un.

V.

Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme ; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime.

Si d'un côté cette fausse gloire que les hommes cherchent est une grande marque de leur misère et de leur bassesse, c'en est une aussi de leur excellence ; car quelques possessions qu'il ait sur la terre, de quelque santé et commodité essentielle qu'il jouisse, il n'est pas satisfait, s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme, que, quelque avantage qu'il ait dans le monde, il se croit malheureux, s'il n'est placé aussi avantageusement dans la raison de l'homme. C'est la plus belle place du monde : rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. Jusque-là que ceux qui méprisent le plus les hommes, et qui les égalent aux bêtes, veulent encore en être admirés, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment ; la nature, qui est plus puissante que toute leur raison, les convaincant plus fortement de la grandeur de l'homme, que la raison ne les convainc de sa bassesse.

VI.

L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue ([107]), parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

VII.

Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre ; mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre.

VIII.

Que l'homme donc s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il a en lui

une nature capable de bien ; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide ; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime : il a en lui la capacité de connaître la vérité, et d'être heureux ; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante. Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt et dégagé des passions pour la suivre où il la trouvera ; et sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions, je voudrais qu'il haït en lui la concupiscence qui la détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point en faisant son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi.

IX.

Je blâme également, et ceux qui prennent le parti de louer l'homme, et ceux qui le prennent de le blâmer, et ceux qui le prennent de le divertir ([108]) ; et je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant.

Les stoïques disent : Rentrez au-dedans de vous-mêmes, et c'est là où vous trouverez votre repos : et cela n'est pas vrai. Les autres disent : Sortez dehors, et cherchez le bonheur en vous divertissant : et cela n'est pas vrai ([109]). Les maladies viennent : le bonheur n'est ni dans nous, ni hors de nous ; il est en Dieu et en nous.

X.

La nature de l'homme se considère en deux manières : l'une selon sa fin, et alors il est grand et incompréhensible ; l'autre selon l'habitude, comme l'on juge de la nature du cheval et du chien, par l'habitude d'y voir la course, *et animum arcendi* ; et alors l'homme est abject et vil. Voilà les deux voies qui en font juger diversement, et qui font tant disputer les philosophes ; car l'un nie la supposition de l'autre : l'un dit : Il n'est pas né à cette fin, car toutes ses actions y répugnent ; l'autre dit : Il s'éloigne de sa fin quand il fait ces actions basses. Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature : l'instinct et l'expérience.

XI.

Je sens que je peux n'avoir point été : car le moi consiste dans ma pensée ; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini ; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel, infini.

Article V. Vanité de l'homme ; Effets de l'amour-propre.

I ([110]).

Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être : nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et à conserver cet être imaginaire, et nous négligeons le véritable ; et si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir, afin d'attacher ces vertus à cet être d'imagination : nous les détacherions plutôt de nous pour les y joindre, et nous serions volontiers poltrons pour acquérir la réputation d'être vaillants. Grande marque du néant de notre propre être, de n'être pas satisfait de l'un sans l'autre, et de renoncer souvent à l'un pour l'autre ! Car qui ne mourrait pour conserver son honneur, celui-là serait infâme. La douceur de la gloire est si grande, qu'à quelque chose qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime.

II.

L'orgueil contre-pèse toutes nos misères ; car ou il les cache, ou, s'il les découvre, il se glorifie de les connaître. Il nous tient d'une possession si naturelle au milieu de nos misères et de nos erreurs, que nous perdons même la vie avec joie, pourvu qu'on en parle.

III.

([111]) La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme, qu'un goujat, un marmiton, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs : et les philosophes mêmes en veulent. Ceux qui écrivent contre la gloire veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit ; et ceux qui le lisent veulent avoir la gloire de l'avoir lu : et moi qui écris ceci, j'ai peut-être cette envie ; et peut-être que ceux qui le liront l'auront aussi.

IV.

Malgré la vue de toutes nos misères qui nous touchent et qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève.

V.

Nous sommes si présomptueux, que nous voudrions être connus de toute la terre, et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus ; et nous sommes si vains, que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent nous amuse et nous contente.

VI.

La curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler. On ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire, et pour le seul plaisir de voir, sans espérance de s'en entretenir jamais avec personne.

VII.

On ne se soucie pas d'être estimé dans les villes où l'on ne fait que passer ; mais quand on doit y demeurer un peu de temps, on s'en soucie. Combien de temps faut-il ? Un temps proportionné à notre durée vaine et chétive.

VIII.

La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi, et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères : il veut être grand, et il se voit petit : il veut être heureux, et il se voit misérable : il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections : il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer ; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir ; et ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire, qu'il met toute son application à couvrir ses défauts, et aux autres, et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir, ni qu'on les voie.

C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts ; mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein, et de ne point vouloir les reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire. Nous ne voulons pas que les autres nous trompent ;

nous ne trouvons pas juste qu'ils veuillent être estimés de nous plus qu'ils ne méritent : il n'est donc pas juste aussi que nous les trompions, et que nous voulions qu'ils nous estiment plus que nous ne méritons.

Ainsi, lorsqu'ils ne nous découvrent que des imperfections et des vices que nous avons en effet, il est visible qu'ils ne nous font point de tort, puisque ce ne sont pas eux qui en sont cause ; et qu'ils nous font un bien, puisqu'ils nous aident à nous délivrer d'un mal qui est l'ignorance de ces imperfections. Nous ne devons pas être fâchés qu'ils les connaissent, étant juste, et qu'ils nous connaissent pour ce que nous sommes, et qu'ils nous méprisent, si nous sommes méprisables.

Voilà les sentiments qui naîtraient d'un cœur qui serait plein d'équité et de justice. Que devons-nous donc dire du nôtre, en y voyant une disposition toute contraire ? Car n'est-il pas vrai que nous baissons la vérité et ceux qui nous la disent, et que nous aimons qu'ils se trompent à notre avantage, et que nous voulons être estimés d'eux, autres que nous ne sommes en effet ?

En voici une preuve qui me fait horreur. La religion catholique n'oblige pas à découvrir ses péchés indifféremment à tout le monde : elle souffre qu'on demeure caché à tous les autres hommes ; mais elle en excepte un seul, à qui elle commande de découvrir le fond de son cœur, et de se faire voir tel qu'on est. Il n'y a que ce seul homme au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette connaissance est dans lui comme si elle n'y était pas. Peut-on s'imaginer rien de plus charitable et de plus doux ? Et néanmoins la corruption de l'homme est telle, qu'il trouve encore de la dureté dans cette loi ; et c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'Église une grande partie de l'Europe.

Que le cœur de l'homme est injuste et déraisonnable, pour trouver mauvais qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme ce qu'il serait juste, en quelque sorte, qu'il fît à l'égard de tous les hommes ! Car est-il juste que nous les trompions !

Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité : mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre. C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres de choisir tant de tours et de tempéraments pour éviter de les choquer. Il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime. Avec tout cela, cette médecine ne laisse pas d'être amère à l'amour-propre. Il en prend le moins qu'il peut, et toujours avec dégoût, et souvent même avec un secret dépit contre

ceux qui la lui présentent.

Il arrive de là que, si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable ; on nous traite comme nous voulons être traités : nous haïssons la vérité, on nous la cache ; nous voulons être flattés, on nous flatte ; nous aimons à être trompés, on nous trompe.

C'est ce qui fait que chaque degré de bonne fortune qui nous élève dans le monde nous éloigne davantage de la vérité, parce qu'on appréhende plus de blesser ceux dont l'affection est plus utile et l'aversion plus dangereuse. Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas : dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or, ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent ; et ainsi ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes.

Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes ; mais les moindres n'en sont pas exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie ; et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion.

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même, et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres ; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur.

Article VI.

Faiblesse de l'homme ; Incertitude de ses connaissances naturelles.

I.

Ce qui m'étonne le plus, est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse. On agit sérieusement, et chacun suit sa condition, non pas parce qu'il est bon en effet de la suivre, puisque la mode en est, mais comme si chacun savait certainement où est la raison et la justice. On se trouve déçu à toute heure ; et, par une plaisante humilité, on croit que c'est sa faute, et non pas celle de l'art qu'on se vante toujours d'avoir. Il est bon qu'il y ait beaucoup de ces gens-là au monde, afin de montrer que l'homme est bien capable des plus extravagantes opinions, puisqu'il est capable de croire qu'il n'est pas dans cette faiblesse naturelle et inévitable, et qu'il est, au contraire, dans la sagesse naturelle.

II.

La faiblesse de la raison de l'homme paraît bien davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux qui la connaissent. Si on est trop jeune, on ne juge pas bien. Si on est trop vieux, de même. Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop, on s'entête, et l'on ne peut trouver la vérité. Si l'on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait, on en est encore tout prévenu. Si trop longtemps après, on n'y entre plus. Il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu de voir les tableaux : les autres sont trop près, trop loin, trop haut, trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ?

III.

Cette maîtresse d'erreur, que l'on appelle fantaisie et opinion, est d'autant plus fourbe, qu'elle ne l'est pas toujours ; car elle serait règle infaillible de la vérité, si elle l'était infaillible du mensonge. Mais, étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant de même caractère le vrai et le faux.

Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux et ses malheureux ; ses sains, ses malades ; ses riches, ses pauvres ; ses fous et ses sages : et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction beaucoup plus pleine et entière que la raison : les habiles par imagination se plaisant tout autrement en eux-mêmes que les prudents ne peuvent raisonnablement se plaire. Ils regardent les gens avec empire ; ils disputent avec hardiesse et confiance ; les autres avec crainte et défiance et cette gaîté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès de leurs juges de même nature ! Elle ne peut rendre sages les fous ; mais elle les rend contents à l'envi de la raison, qui ne peut rendre ses amis que misérables. L'une les comble de gloire, l'autre les couvre de honte.

Qui dispense la réputation ? qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux grands, sinon l'opinion ? Combien toutes les richesses de la terre sont-elles insuffisantes sans son consentement ?

L'opinion dispose de tout ; elle fait la beauté, la justice et le bonheur, qui est le tout du monde. Je voudrais de bon cœur voir le livre italien, dont je ne connais que le titre, qui vaut à lui seul bien des livres, *Della opinione regina del mondo*. J'y souscris sans le connaître, sauf le mal, s'il y en a.

IV.

La chose la plus importante de la vie c'est le choix d'un métier. Le hasard en dispose. La coutume fait les maçons, les soldats, les couvreurs. C'est un excellent couvreur, dit-on ; et en parlant des soldats : Ils sont bien fous, dit-on ; et les autres, au contraire : Il n'y a rien de grand que la guerre ; le reste des hommes sont des coquins. A force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers, et mépriser tous les autres, on choisit ; car naturellement on aime la vertu, et l'on hait l'imprudence. Ces mots nous émeuvent : on ne pêche que dans l'application et la force de la coutume est si grande, que des pays entiers sont tous de maçons, d'autres tous de soldats. Sans doute que la nature n'est pas si uniforme. C'est donc la coutume qui fait cela, et qui entraîne la nature ; mais quelquefois aussi la nature la surmonte, et retient l'homme dans son instinct, malgré toute la coutume, bonne ou mauvaise.

V.

Nous ne nous tenons jamais au présent. Nous anticipons

l'avenir comme trop lent, et comme pour le hâter ; ou nous rappelons le passé, pour l'arrêter comme trop prompt : si imprudents, que nous errons dans les temps qui ne sont pas à nous, et ne pensons point au seul qui nous appartient ; et si vains, que nous songeons à ceux qui ne sont point, et laissons échapper sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue, parce qu'il nous afflige ; et s'il nous est agréable, nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir, et nous pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance, pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver.

Que chacun examine sa pensée, il la trouvera toujours occupée au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent ; et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre des lumières pour disposer l'avenir. Le présent n'est jamais notre but : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre objet ([112]). Ainsi nous ne vivons jamais ; mais nous espérons de vivre ; et nous disposant toujours à être heureux, il est indubitable que nous ne le serons jamais, si nous n'aspirons à une autre béatitude qu'à celle dont on peut jouir en cette vie.

VI.

Notre imagination nous grossit si fort le temps présent, à force d'y faire des réflexions continuelles, et amoindrit tellement l'éternité, manque d'y faire réflexion, que nous faisons de l'éternité un néant, et du néant une éternité ; et tout cela a ses racines si vives en nous, que toute notre raison ne peut nous en défendre.

VII.

Cromwell allait ravager toute la chrétienté : la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère ([113]). Rome même allait trembler sous lui ; mis en cet endroit, le voilà mort, sa famille abaissée, et le roi rétabli.

VIII.

On ne voit rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité, ou peu d'années de possession. Les lois fondamentales changent. le droit a ses époques. Plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà.

IX.

Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant ([114]) qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au-delà de l'eau, et que son prince a querelle avec le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui ([115]) ?

Il y a sans doute des lois naturelles ; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu : *Nihil amplius nostri est ; quod nostrum dicimus, artis est ; ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur ; ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus.*

De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur ; l'autre, la commodité du souverain ; l'autre, la coutume présente, et c'est le plus sûr : rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi ; tout branle avec le temps ; la coutume fait toute l'équité, par cela seul qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit ; rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes ; qui leur obéit, parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi : elle est toute ramassée en soi ; elle est loi, et rien davantage. Qui voudra en examiner le motif le trouvera si faible et si léger, que, s'il n'est accoutumé à contempler les prodiges de l'imagination humaine, il admirera qu'un siècle lui ait tant acquis de pompe et de révérence.

L'art de bouleverser les états, est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source pour y faire remarquer ([116]) leur défaut d'autorité et de justice. Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'état, qu'une coutume injuste a abolies ; et c'est un jeu sur pour tout perdre : rien ne sera juste à cette balance. Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours : il secoue le joug dès qu'il le reconnaît ; et les grands en profitent à sa ruine, et à celle de ces curieux examinateurs des coutumes reçues. Mais, par un défaut contraire, les hommes croient quelquefois pouvoir faire avec justice tout ce qui n'est pas sans exemple ([117]) C'est pourquoi le plus sage des législateurs disait que, pour le bien des hommes, il faut souvent les piper ([118]) ; et un autre, bon politique : *Cùm veritatem quâ liberetur ignoret, expedit quod fallatur.* Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation : elle a été introduite autrefois sans raison ; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si on ne veut qu'elle prenne bientôt fin.

X.

Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son,

imagination prévaudra. Plusieurs ne sauraient en soutenir la pensée sans pâlir et suer. Je ne veux pas en rapporter tous les effets. Qui ne sait qu'il y en a à qui la vue des chats, des rats, l'écrasement d'un charbon, emportent la raison hors des gonds ?

XI.

Ne diriez-vous pas que ce magistrat, dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses par leur nature, sans s'arrêter aux vaines circonstances, qui ne blessent que l'imagination des faibles ? Voyez-le entrer dans la place où il doit rendre la justice. Le voilà prêt à écouter avec une gravité exemplaire. Si l'avocat vient à paraître, et que la nature lui ait donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, et si le hasard l'a encore barbouillé, je parie la perte de la gravité du magistrat.

XII.

L'esprit du plus grand homme du monde n'est pas si indépendant, qu'il ne soit sujet à être troublé par le moindre tintamarre qui se fait autour de lui. Il ne faut pas le bruit d'un canon pour empêcher ses pensées : il ne faut que le bruit d'une girouette ou d'une poulie. Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent ; une mouche bourdonne à ses oreilles : c'en est assez pour le rendre incapable de bon conseil. Si vous voulez qu'il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec, et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes.

XIII.

La volonté est un des principaux organes de la croyance : non qu'elle forme la croyance ; mais parce que les choses paraissent vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas : et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime ; et en jugeant par ce qu'il y voit, il règle insensiblement sa croyance suivant l'inclination de la volonté.

XIV.

Nous avons un autre principe d'erreur, savoir, les maladies. Elles nous gâtent le jugement et le sens. Et si les grandes l'altèrent sensiblement, je ne doute point que les petites n'y fassent impression à proportion.

Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour

nous crever agréablement les yeux. L'affection ou la haine changent la justice. En effet, combien un avocat, bien payé par avance, trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide ([119]) ! Mais, par une autre bizarrerie de l'esprit humain, j'en sais qui, pour ne pas tomber dans cet amour-propre, ont été les plus injustes du monde à contre-biais. Le moyen sur de perdre une affaire toute juste était de la leur faire recommander par leurs proches parents.

XV.

L'imagination grossit souvent les plus petits objets par une estimation fantastique, jusqu'à en remplir notre âme ; et, par une insolence téméraire, elle amoindrit les plus grands jusqu'à notre mesure.

XVI.

La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop émoussés pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai.

XVII.

Les impressions anciennes ne sont pas seules capables de nous amuser : les charmes de la nouveauté ont le même pouvoir. De là viennent toutes les disputes des hommes, qui se reprochent, ou de suivre les fausses impressions de leur enfance, ou de courir témérairement après les nouvelles.

Qui tient le juste milieu ? Qu'il paroisse, et qu'il le prouve. Il n'y a principe, quelque naturel qu'il puisse être, même depuis l'enfance, qu'on ne fasse passer pour une fausse impression, soit de l'instruction, soit des sens. Parce que, dit-on, vous avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible ; c'est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume, qu'il faut que la science corrige. Et les autres disent au contraire : Parce qu'on vous a dit dans l'école qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun, qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise impression qu'il faut corriger en recourant à votre première nature. Qui a donc trompé, les sens, ou l'instruction ?

XVIII.

Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien ; et le titre par lequel ils le possèdent n'est, dans son origine, que la fantaisie de ceux qui ont fait les lois. Ils n'ont aussi aucune force pour le posséder sûrement : mille accidents le leur ravissent. Il en

est de même de la science : la maladie nous l'ôte.

XIX ([120]).

Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ([121]) ? Dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux.

Une différente coutume donnera d'autres principes naturels. Cela se voit par expérience ; et s'il y en a d'ineffaçables à la coutume, il y en a aussi de la coutume ineffaçables à la nature. Cela dépend de la disposition.

Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

XX.

Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, elle nous affecterait peut-être autant que les objets que nous voyons tous les jours ; et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi ([122]) qui rêverait toutes les nuits, douze heures durant, qu'il serait artisan. Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis, et agités par des fantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations, comme quand on fait un voyage, on souffrirait presque autant que si cela était véritable, et on appréhenderait de dormir, comme on appréhende le réveil quand on craint d'entrer réellement dans de tels malheurs. En effet, ces rêves feraient à peu près les mêmes maux que la réalité. Mais parce que les songes sont tous différents et se diversifient, ce qu'on y voit affecte bien moins que ce qu'on voit en veillant, à cause de la continuité, qui n'est pas pourtant si continue et égale, qu'elle ne change aussi, mais moins brusquement, si ce n'est réellement, comme quand on voyage ; et alors on dit : Il me semble que je rêve ; car la vie est un songe un peu moins inconstant.

XXI.

Nous supposons que tous les hommes conçoivent et sentent de la même sorte les objets qui se présentent à eux : mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique les mêmes mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient, par exemple, de la neige ([123]), ils expriment tous deux la vue de ce

même objet par les mêmes mots, en disant l'un et l'autre qu'elle est blanche ; et de cette conformité d'application on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idées : mais cela n'est pas absolument convaincant, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative.

XXII.

Quand nous voyons un effet arriver toujours de même, nous en concluons une nécessité naturelle, comme qu'il sera demain jour, etc. ; mais souvent la nature nous dément, et ne s'assujettit pas à ses propres règles.

XXIII.

Plusieurs choses certaines sont contredites ; plusieurs fausses passent sans contradiction : ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité.

XXIV.

Quand on est instruit, on comprend que, la nature portant l'empreinte de son auteur gravée dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité. C'est ainsi que nous voyons que toutes les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches. Car qui doute que la géométrie, par exemple, a une infinité d'infinités de propositions à exposer ? Elle sera aussi infinie dans la multitude et la délicatesse de leurs principes ; car qui ne voit que ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent que d'eux-mêmes, et qu'ils sont appuyés sur d'autres, qui, en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de derniers.

On voit, d'une première vue, que l'arithmétique seule fournit des principes sans nombre, et chaque science de même.

Mais si l'infinité en petitesse est bien moins visible, les philosophes ont bien plutôt prétendu y arriver ; et c'est là où tous ont choppé. C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires, des *Principes des choses*, des *Principes de la philosophie*, et autres semblables, aussi fastueux en effet, quoique non ([124]) en apparence, que cet autre qui crève les yeux ([125]), *de omni scibili* ([126]).

Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences ; rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient. Cela étant bien compris, je crois qu'on s'en tiendra au repos ([127]), chacun dans l'état où la nature l'a placé. Ce milieu qui nous est échu, étant toujours distant des extrêmes, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses ? S'il en a, il les prend d'un

peu plus haut. N'est-il pas toujours infiniment éloigné des extrêmes ? et la durée de notre plus longue vie n'est-elle pas infiniment éloignée de l'éternité ?

Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux ; et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur l'un que sur l'autre. La seule comparaison que nous faisons de nous au fini, nous fait peine ([128]).

XXV ([129]).

Les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent dans cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est une ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre deux qui sont sortis de l'ignorance naturelle, et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde, et jugent plus mal de tout que les autres. Le peuple et les habiles composent, pour l'ordinaire, le train du monde ; les autres le méprisent, et en sont méprisés.

XXVI.

On se croit naturellement bien plus capable d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence. L'étendue visible du monde nous surpasse visiblement ; mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses, nous nous croyons plus capables de les posséder ; et cependant il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout. Il la faut infinie dans l'un et dans l'autre ; et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. L'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. Les extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement.

Si l'homme commençait par s'étudier lui-même, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment pourrait-il se faire qu'une partie connût le tout ? Il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre, et sans le tout.

L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments

pour le nourrir, d'air pour respirer. Il voit la lumière, il sent les corps, enfin tout tombe sous son alliance.

Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister ; et, pour connaître l'air, il faut savoir par où il a rapport à la vie de l'homme.

La flamme ne subsiste point sans l'air : donc, pour connaître l'un, il faut connaître l'autre.

Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible, qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître en détail les parties.

Et ce qui achève peut-être notre impuissance à connaître les choses, c'est qu'elles sont simples en elles-mêmes, et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps : car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle ; et quand on prétendrait que nous fussions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière puisse se connaître soi-même.

C'est cette composition d'esprit et de corps qui a fait que presque tous les philosophes ont confondu les idées des choses, et attribué au corps ce qui n'appartient qu'aux esprits, et aux esprits ce qui ne peut convenir qu'aux corps ; car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont des choses qui n'appartiennent qu'aux corps, etc.

Au lieu de recevoir les idées des choses en nous, nous teignons des qualités de notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons.

Qui ne croirait, à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps, que ce mélange-là nous serait bien compréhensible ? C'est néanmoins la chose que l'on comprend le moins. L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être : *Modus quo corporibus adhæret spiritus comprehendi ab hominibus non potest ; et hoc tamen horno est.*

XXVII.

L'homme n'est donc qu'un sujet plein d'erreurs, ineffaçables sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité : tout l'abuse. Les deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent souvent de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences ; et cette même piperie qu'ils lui apportent, ils la reçoivent d'elle à leur tour : elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fâcheuses : ils mentent, et se trompent à l'envi.

Article VII. Misère de l'homme.

I.

Rien n'est plus capable de nous faire entrer dans la connaissance de la misère des hommes que de considérer la cause véritable de l'agitation perpétuelle dans laquelle ils passent leur Vie.

L'âme est jetée dans le corps pour y faire un séjour de peu de durée ([130]). Elle sait que ce n'est qu'un passage à un voyage éternel, et qu'elle n'a que le peu de temps que dure la vie pour s'y préparer. Les nécessités de la nature lui en ravissent une très grande partie. Il ne lui en reste que très peu dont elle puisse disposer. Mais ce peu qui lui reste l'incommode si fort et l'embarrasse si étrangement, qu'elle ne songe qu'à le perdre. Ce lui est une peine insupportable d'être obligée de vivre avec soi, et de penser à soi. Ainsi tout son soin est de s'oublier soi-même, et de laisser couler ce temps si court et si précieux sans réflexion, en s'occupant des choses qui l'empêchent d'y penser.

C'est l'origine de toutes les occupations tumultueuses des hommes, et de tout ce qu'on appelle divertissement ou passe-temps, dans lesquels on n'a, en effet, pour but que d'y laisser passer le temps sans le sentir, ou plutôt sans se sentir soi-même ; et d'éviter, en perdant cette partie de la vie, l'amertume et le dégoût intérieur qui accompagnerait nécessairement l'attention que l'on ferait sur soi-même durant ce temps-là. L'âme ne trouve rien en elle qui la contente ; elle n'y voit rien qui ne l'affligé, quand elle y pense. C'est ce qui la contraint de se répandre au dehors, et de chercher dans l'application aux choses extérieures à perdre le souvenir de son état véritable. Sa joie consiste dans cet oubli ; et il suffit, pour la rendre misérable, de l'obliger de se voir et d'être avec Soi.

On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leurs biens, et même dû bien et de l'honneur de leurs parents et de leurs amis. On les accable de l'étude des langues, des sciences, des exercices et des arts. On les charge d'affaires : on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux s'ils ne font en sorte, par leur industrie et par leur soin, que leur fortune et leur honneur, et

même la fortune et l'honneur de leurs amis, soient en bon état, et qu'une seule de ces choses qui manque les rend malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointé du jour. Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux. Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ? Demandez-vous ce qu'on pourrait faire ? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins : car alors ils se verraient et ils penseraient à eux-mêmes ; et c'est ce qui leur est insupportable. Aussi, après s'être chargés de tant d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, ils tâchent encore de le perdre à quelque divertissement qui les occupe tout entiers et les dérobe à eux-mêmes.

C'est pourquoi, quand je me suis mis à considérer les diverses agitations des hommes, les périls et les peines où ils s'exposent, à la cour, à la guerre, dans la poursuite de leurs prétentions ambitieuses, d'où naissent tant de querelles, de passions et d'entreprises périlleuses et funestes, j'ai souvent dit que tout le malheur des hommes vient de ne savoir pas se tenir en repos dans une chambre. Un homme qui a assez de biens pour vivre, s'il savait demeurer chez soi, n'en sortirait pas pour aller sur la mer, ou au siège d'une place ; et si on ne cherchait simplement qu'à vivre, on aurait peu de besoin de ces occupations si dangereuses.

Mais quand j'y ai regardé de plus près (¹³¹), j'ai trouvé que cet éloignement que les hommes ont du repos, et de demeurer avec eux-mêmes, vient d'une cause bien effective ; c'est-à-dire, du malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler, lorsque rien ne nous empêche d'y penser, et que nous ne voyons que nous.

Je ne parle que de ceux qui se regardent sans aucune vue de religion. Car il est vrai que c'est une des merveilles de la religion chrétienne de réconcilier l'homme avec soi-même en le réconciliant avec Dieu ; de lui rendre la vue de soi-même supportable ; et de faire que la solitude et le repos soient plus agréables à plusieurs que l'agitation et le commerce des hommes. Aussi n'est-ce pas en arrêtant l'homme dans lui-même qu'elle produit tous ces effets merveilleux. Ce n'est qu'en le portant jusqu'à Dieu, et en le soutenant dans le sentiment de ses misères, par l'espérance d'une autre vie, qui doit entièrement l'en délivrer.

Mais pour ceux qui n'agissent que par les mouvements qu'ils trouvent en eux et dans leur nature, il est impossible qu'ils subsistent dans ce repos, qui leur donne lieu de se considérer et de se voir, sans être incontinent attaqués de chagrin et de tristesse. L'homme qui n'aime que soi ne hait rien tant que d'être seul avec soi. Il ne recherche rien que pour soi, et ne fuit rien tant que soi ;

parce que, quand il se voit, il ne se voit pas tel qu'il se désire, et qu'il trouve en toi-même un amas de misères inévitables, et un ride de biens réels et solides qu'il est incapable de remplir.

Qu'on choisisse telle condition qu'on voudra, et qu'on y assemble tous les biens et toutes les satisfactions qui semblent pouvoir contenter un homme : si celui qu'on aura mis en cet état est sans occupation et sans divertissement, et qu'on le laisse faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra pas ; il tombera par nécessité dans les vues affligeantes de l'avenir : et si on ne l'occupe hors de lui, le voilà nécessairement malheureux.

La dignité royale n'est-elle pas assez grande d'elle-même pour rendre celui qui la possède heureux par la seule vue de ce qu'il est ? Faudra-t-il encore le divertir de cette pensée comme les gens du commun ? Je vois bien que c'est rendre un homme heureux que de le détourner de la vue de ses misères domestiques pour remplir toute sa pensée du soin de bien danser. Mais en sera-t-il de même d'un roi ? et sera-t-il plus heureux en s'attachant à ces vains amusements qu'à la vue de sa grandeur ? Quel objet plus satisfaisant pourrait-on donner à son esprit ? Ne serait-ce pas faire tort à sa joie, d'occuper son âme à penser à ajuster ses pas à la cadence d'un air, ou à placer adroitement une balle, au lieu de le laisser jouir en repos de la contemplation ! de la gloire majestueuse qui l'environne ? Qu'on en fasse l'épreuve ; qu'on laisse roi tout seul sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnie, penser à soi tout à loisir, et l'on verra qu'un roi qui se voit est un homme plein de misères, et qui les ressent comme un autre ([132]). Aussi on évite cela soigneusement, et il ne manque jamais d'y avoir auprès des personnes des rois un grand nombre de gens qui veillent à faire succéder le divertissement aux affaires, et qui observent tout le temps de leur loisir pour leur fournir des plaisirs et des jeux, en sorte qu'il n'y ait point de vide ; c'est-à-dire, qu'ils sont environnés de personnes qui ont un soin merveilleux de prendre garde que le roi ne soit seul et en état de penser à soi, sachant qu'il sera malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense.

Aussi la principale chose qui soutient les hommes dans les grandes charges, d'ailleurs si pénibles, c'est qu'ils sont sans cesse détournés de penser à eux.

Prenez-y garde. Qu'est-ce autre chose d'être surintendant, chancelier, premier président, que d'avoir un grand nombre de gens qui viennent de tous côtés pour ne pas leur laisser une heure en la journée où ils puissent penser à eux-mêmes ? Et quand ils sont dans la disgrâce, et qu'on les envoie à leurs maisons de campagne, où ils ne manquent ni de biens, ni de domestiques pour les assister en leurs besoins, ils ne laissent pas d'être misérables, parce que

personne ne les empêche plus de songer à eux.

De là vient que tant de personnes se plaisent au jeu, à la chasse et aux autres divertissements qui occupent toute leur âme. Ce n'est pas qu'il y ait, en effet, du bonheur dans ce que l'on peut acquérir par le moyen de ces jeux, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit dans l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre que l'on court. On n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mou et paisible, et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition, qu'on recherche, mais le tracas qui nous détourne d'y penser.

De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le tumulte du monde ; que la prison est un supplice si horrible, et qu'il y a si peu de personnes qui soient capables de souffrir la solitude.

Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux. Et ceux qui s'amuse simplement à montrer la vanité et la bassesse des divertissements des hommes, connaissent bien, à la vérité, une partie de leurs misères ; car c'en est une bien grande que de pouvoir prendre plaisir à des choses si basses et si méprisables : mais ils n'en connaissent pas le fond, qui leur rend ces misères mêmes nécessaires, tant qu'ils ne sont pas guéris de cette misère intérieure et naturelle, qui consiste à ne pouvoir souffrir la vue de soi-même. Ce lièvre qu'ils auraient acheté ne les garantirait pas de cette vue ; mais la chasse les en garantit. Ainsi, quand on leur reproche que ce qu'ils cherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, qu'il n'y a rien de plus bas et de plus vain : s'ils répondaient comme ils devraient le faire, s'ils y pensaient bien, ils en demeureraient d'accord ; mais ils diraient en même temps qu'ils ne cherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de la vue d'eux-mêmes, et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et qui les occupe tout entiers. Mais ils ne répondent pas cela, parce qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Un gentilhomme croit sincèrement qu'il y a quelque chose de grand et de noble à la chasse : il dira que c'est un plaisir royal. Il en est de même des autres choses dont la plupart des hommes s'occupent. On s'imagine qu'il y a quelque chose de réel et de solide dans les objets mêmes. On se persuade que si on avait obtenu cette charge, on se reposerait ensuite avec plaisir ; et l'on ne sent pas la nature insatiable de sa cupidité. On croit chercher sincèrement le repos, et l'on ne cherche, en effet, que l'agitation.

Les hommes ont un instinct secret ([133]) qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle. Et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de leur première nature, qui leur fait

connaître que le bonheur n'est, en effet, que dans le repos. Et de ces deux instincts contraires, il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation, et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera, si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos.

Ainsi s'écoule toute la vie. On cherche le repos en combattant quelques obstacles ; et si on les a surmontés, le repos devient insupportable. Car, ou l'on pense aux misères qu'on a, ou à celles dont on est menacé. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin.

C'est pourquoi, lorsque Cinéas disait à Pyrrhus ([134]), qui se proposait de jouir du repos avec ses amis, après avoir conquis une grande partie du monde, qu'il ferait mieux d'avancer lui-même son bonheur, en jouissant dès lors de ce repos, sans aller le chercher par tant de fatigues, il lui donnait un conseil qui souffrait de grandes difficultés, et qui n'était guère plus raisonnable que le dessein de ce jeune ambitieux. L'un et l'autre supposaient que l'homme peut se contenter de soi-même et de ses biens présents, sans remplir le vide de son cœur d'espérances imaginaires ; ce qui est faux. Pyrrhus ne pouvait être heureux, ni avant, ni après avoir conquis le monde ; et peut-être que la vie molle que lui conseillait son ministre était encore moins capable de le satisfaire que l'agitation de tant de guerres et de tant de voyages qu'il méditait.

On doit donc reconnaître que l'homme est si malheureux, qu'il s'ennuierait même sans aucune cause étrangère d'ennui, par le propre état de sa condition naturelle ([135]) : et il est avec cela si vain et si léger, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre bagatelle suffit pour le divertir. De sorte qu'à le considérer sérieusement, il est encore plus à plaindre de ce qu'il peut se divertir à des choses si frivoles et si basses, que de ce qu'il s'afflige de ses misères effectives ; et ses divertissements sont infiniment moins raisonnables que son ennui.

II

D'où vient que cet homme qui a perdu depuis peu son fils unique, et qui, accablé de procès et de querelles, était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant ? Ne vous en étonnez pas : il est tout occupé à voir par où passera un cerf que ses chiens poursuivent avec ardeur depuis six heures. Il n'en faut pas davantage pour l'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit. Si l'on

peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là ; mais d'un bonheur faux et imaginaire, qui ne vient pas de la possession de quelque bien réel et solide, mais d'une légèreté d'esprit qui lui fait perdre le souvenir de ses véritables misères, pour s'attacher à des objets bas et ridicules, indignes de son application, et encore plus de son amour. C'est une joie de malade et de frénétique, qui ne vient pas de la santé de son âme, mais de son dérèglement ; c'est un ris de folie et d'illusion. Car c'est une chose étrange, que de considérer ce qui plaît aux hommes dans les jeux et dans les divertissements. Il est vrai qu'occupant l'esprit, ils le détournent du sentiment de ses maux ; ce qui est réel. Mais ils ne l'occupent que parce que l'esprit s'y forme un objet imaginaire de passion auquel il s'attache.

Quel pensez-vous que soit l'objet de ces gens qui jouent à la paume avec tant d'application d'esprit et d'agitation du corps ? Celui de se vanter le lendemain avec leurs amis qu'ils ont mieux joué qu'un autre. Voilà la source de leur attachement. Ainsi les autres suent dans leurs cabinets, pour montrer aux savants qu'ils ont résolu une question d'algèbre qui n'avait pu l'être jusqu'ici. Et tant d'autres s'exposent aux plus grands périls pour se vanter ensuite d'une place qu'ils auraient prise, aussi sottement à mon gré. Et enfin les autres se tuent à remarquer toutes ces choses, non pas pour en devenir plus sages, mais seulement pour montrer qu'ils en connaissent la vanité : et ceux-là sont les plus sots de la bande, puisqu'ils le sont avec connaissance ; au lieu qu'on peut penser des autres qu'ils ne le seraient pas, s'ils avaient cette connaissance.

III.

Tel homme passe sa vie sans ennui, en jouant tous les jours peu de chose, qu'on rendrait malheureux en lui donnant tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à condition de ne point jouer. On dira peut-être que c'est l'amusement du jeu qu'il cherche, et non pas le gain. Mais qu'on le fasse jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas, et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il cherche : un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe, et qu'il se pique lui-même, en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, et qu'il se forme un objet de passion qui excite son désir, sa colère, sa crainte, son espérance.

Ainsi les divertissements qui font le bonheur des hommes ne sont pas seulement bas ; ils sont encore faux et trompeurs ; c'est-à-dire, qu'ils ont pour objet des fantômes et des illusions qui seraient

incapables d'occuper l'esprit de l'homme, s'il n'avait perdu le sentiment et le goût du vrai bien, et s'il n'était rempli de bassesse, de vanité, de légèreté, d'orgueil, et d'une infinité d'autres vices : et ils ne nous soulagent dans nos misères qu'en nous causant une misère plus réelle et plus effective. Car c'est ce qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement le temps. Sans cela nous serions dans l'ennui ; et cet ennui nous porterait à chercher quelque moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous trompe, nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort.

IV.

Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, se sont avisés, pour se rendre heureux, de ne point y penser : c'est tout ce qu'ils ont pu inventer pour se consoler de tant de maux. Mais c'est une consolation bien misérable, puisqu'elle va, non pas à guérir le mal, mais à le cacher simplement pour un peu de temps, et qu'en le cachant elle fait qu'on ne pense pas à le guérir véritablement. Ainsi, par un étrange renversement de la nature de l'homme, il se trouve que l'ennui, qui est son mal le plus sensible, est, en quelque sorte, son plus grand bien, parce qu'il peut contribuer plus que toutes choses à lui faire chercher sa véritable guérison ; et que le divertissement, qu'il regarde comme son plus grand bien, est, en effet, son plus grand mal, parce qu'il l'éloigne plus que toutes choses de chercher le remède à ses maux : et l'un et l'autre sont une preuve admirable de la misère et de la corruption de l'homme, et en même temps de sa grandeur ; puisque l'homme ne s'ennuie de tout, et ne cherche cette multitude d'occupations, que parce qu'il a l'idée du bonheur qu'il a perdu, lequel ne trouvant point en soi, il le cherche inutilement dans les choses extérieures, sans pouvoir jamais se contenter, parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul.

V ([136]).

La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux, parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas ; et quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d'autres désirs conformes à un nouvel état.

VI ([137]).

Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns les autres avec douleur et sans espérance, attendent leur tour ; c'est l'image de la condition des hommes.

Article VIII. Raisons de quelques opinions du peuple.

I.

J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même.

Nous allons voir que toutes les opinions du peuple sont très saines ([138]) ; que le peuple n'est pas si vain qu'on le dit ; et ainsi l'opinion qui détruisait celle du peuple sera elle-même détruite.

II.

Il est vrai, en un sens, de dire que tout le monde est dans l'illusion : car encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête, parce qu'il croit que la vérité est où elle n'est pas. La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se la figurent.

III.

Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par une pensée plus relevée. Certains zélés, qui n'ont pas grande connaissance, les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles ; parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi vont les opinions se succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière.

IV.

Le plus grand des maux est les guerres civiles.

Elles sont sûres, si on veut récompenser le mérite ; car tous diraient qu'ils méritent ([139]). Le mal à craindre d'un sot, qui succède par droit de naissance, n'est ni si grand, ni si sûr.

Pourquoi suit-on la pluralité ? est-ce à cause qu'ils ont plus de raison ? non, mais plus de force. Pourquoi suit-on les anciennes lois et les anciennes opinions ? est-ce qu'elles sont plus saines ? non, mais elles sont uniques, et nous ôtent la racine de diversité.

VI.

L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire : celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran.

VII.

Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les qualités intérieures ! Qui passera de nous deux ? qui cédera la place à l'autre ? le moins habile ? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un : cela est visible ; il n'y a qu'à compter ; c'est à moi à céder ([141]), et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen ; ce qui est le plus grand des biens.

VIII.

La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui plient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare pas dans la pensée leur personne d'avec leur suite, qu'on y voit d'ordinaire jointe. Le monde, qui ne sait pas que cet effet a son origine dans cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle : et de là ces mots : *Le caractère de la Divinité est empreint sur son visage, etc.*

La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et la plus importante chose du monde a pour fondement la faiblesse : et ce fondement-là est admirablement sûr ; car il n'y a rien de plus sûr que cela, que le peuple sera faible ; ce qui est fondé sur la seule raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse.

IX.

Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leurs hermines, dont ils s'emmailloient en chats fourrés ([142]), les palais où ils jugent, les fleurs de lis ; tout cet appareil auguste était nécessaire : et si les médecins n'avaient des soutanes et des mules,

et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés, et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde, qui ne peut résister à cette montre authentique. Les seuls gens de guerre ne se sont pas déguisés de la sorte ([143]), parce qu'en effet leur part est plus essentielle. Ils s'établissent par la force, les autres par grimaces.

C'est ainsi que nos rois n'ont pas recherché ces déguisements. Ils ne se sont pas masqués d'habits extraordinaires pour paraître tels ; mais ils se font accompagner de gardes et de hallebardes, ces trognes armées, qui n'ont de mains et de force que pour eux : les trompettes et les tambours qui marchent au-devant, et ces légions qui les environnent, font trembler les plus fermes. Ils n'ont pas l'habit seulement, ils ont la force. Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le grand-seigneur environné dans son superbe sérail de quarante mille janissaires.

Si les magistrats avaient la véritable justice ; si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés. La majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même. Mais, n'ayant que des sciences imaginaires, il faut qu'ils prennent ces vains ornements qui frappent l'imagination, à laquelle ils ont affaire ; et par là en effet ils s'attirent le respect.

Nous ne pouvons pas voir seulement un avocat en soutane et le bonnet en tête, sans une opinion avantageuse de sa suffisance.

Les Suisses s'offensent d'être dits gentilshommes, et prouvent la roture de race pour être jugés dignes de grands emplois ([144]).

X.

On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de meilleure maison.

Tout le monde voit qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc., mais tout le monde ne voit pas la règle des partis ([145]) qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux, et que la coutume fait tout ; mais il n'a pas vu la raison de cet effet. Ceux qui ne voient que les effets, et qui ne voient pas les causes, sont, à l'égard de ceux qui découvrent les causes, comme ceux qui n'ont que des yeux à l'égard de ceux qui ont de l'esprit. Car les effets sont comme sensibles, et les raisons sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ce soit par l'esprit que ces effets-là se voient, cet esprit est, à l'égard de l'esprit qui voit les causes, comme les sens corporels sont à l'égard de l'esprit.

XI.

D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas, et qu'un esprit boiteux nous irrite ? C'est à cause qu'un boiteux reconnaît que nous

allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons ; sans cela nous en aurions plus de pitié que de colère.

Épictète demande aussi pourquoi nous ne nous fâchons point si on dit que nous avons mal à la tête, et que nous nous fâchons de ce qu'on dit que nous raisonnons mal, ou que nous choisissons mal ? Ce qui cause cela, c'est que nous sommes bien certains que nous n'avons pas mal à la tête, et que nous ne sommes pas boiteux. Mais nous ne sommes pas aussi assurés que nous choisissons le vrai. De sorte que, n'en ayant d'assurance qu'à cause que nous le voyons de toute notre vue ; quand un autre voit de toute sa vue le contraire, cela nous met en suspens et nous étonne, et encore plus quand mille autres se moquent de notre choix ; car il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres, et cela est hardi et difficile. Il n'y a jamais cette contradiction dans les sens touchant un boiteux.

XII.

Le respect est, incommodez-vous : cela est vain en apparence, mais très juste ; car c'est dire : Je m'incommoderais bien, si vous en aviez besoin, puisque je le fais sans que cela vous serve : outre que le respect est pour distinguer les grands. Or, si le respect était d'être dans un fauteuil, on respecterait tout le monde, et ainsi on ne distinguerait pas ; mais étant incommodé, on distingue fort bien.

XIII.

Être brave ([146]), n'est pas trop vain ; c'est montrer qu'un grand nombre de gens travaillent pour soi ; c'est montrer, par ses cheveux, qu'on a un valet de chambre, un parfumeur, etc., par son rabat, le fil et le passement, etc.

Or, ce n'est pas une simple superficie, ni un simple harnois, d'avoir plusieurs bras à son service.

XIV.

Cela est admirable : on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle et suivi de sept à huit laquais ! Eh quoi ! il me fera donner les étrivières, si je ne le salue. Cet habit, c'est une force ; il n'en est pas de même d'un cheval bien enharnaché à l'égard d'un autre ([147]).

Montaigne est plaisant de ne pas voir quelle différence il y a d'admirer qu'on y en trouve, et d'en demander la raison.

XV.

Le peuple a des opinions très saines, par exemple, d'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la poésie ([148]) : les demi-savants s'en moquent, et triomphent à montrer là-dessus sa

folie ; mais, par une raison qu'ils ne pénètrent pas, il a raison. Il fait bien aussi de distinguer les hommes par le dehors, comme par la naissance ou le bien : le monde triomphe encore à montrer combien cela est déraisonnable ; mais cela est très raisonnable.

XVI.

C'est un grand avantage que la qualité, qui, dès dix-huit ou vingt ans, met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans : ce sont trente ans gagnés sans peine.

XVII.

Il y a de certaines gens qui, pour faire voir qu'on a tort de ne pas les estimer, ne manquent jamais d'alléguer l'exemple de personnes de qualité qui font cas d'eux. Je voudrais leur répondre : Montrez-nous le mérite par où vous avez attiré l'estime de ces personnes-là, et nous vous estimerons de même.

XVIII.

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants ; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime une personne à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non ; car la petite vérole, qui ôtera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus : et si on m'aime pour mon jugement, ou pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? Non ; car je puis perdre ces qualités sans cesser d'être. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait ce moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais la personne, mais seulement les qualités ; ou, si on aime la personne, il faut dire que c'est l'assemblage des qualités qui fait la personne.

XIX.

Les choses qui nous tiennent le plus au cœur ne sont rien le plus souvent ; comme, par exemple, de cacher qu'on ait peu de bien. C'est un néant que notre imagination grossit en montagne. Un autre tour d'imagination nous le fait découvrir sans peine.

XX.

Ceux qui sont capables d'inventer sont rares ; ceux qui n'inventent point sont en plus grand nombre, et par conséquent les

plus forts ; et l'on voit que, pour l'ordinaire, ils refusent aux inventeurs la gloire qu'ils méritent et qu'ils cherchent par leurs inventions. S'ils s'obstinent à la vouloir, et à traiter avec mépris ceux qui n'inventent pas, tout ce qu'ils y gagnent, c'est qu'on leur donne des noms ridicules, et qu'on les traite de visionnaires. Il faut donc bien se garder de se piquer de cet avantage, tout grand qu'il est ; et l'on doit se contenter d'être estimé du petit nombre de ceux qui en connaissent le prix.

Article IX. Pensées morales détachées.

I.

Toutes les bonnes maximes sont dans le monde : on ne manque qu'à les appliquer. Par exemple, on ne doute pas qu'il ne faille exposer sa vie pour défendre le bien public, et plusieurs le font ; mais presque personne ne le fait pour la religion. Il est nécessaire qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes ; mais cela étant accordé, voilà la porte ouverte, non seulement à la plus haute domination, mais à la plus haute tyrannie. Il est nécessaire de relâcher un peu l'esprit ; mais cela ouvre la porte aux plus grands débordements. Qu'on en marque les limites ; il n'y a point de bornes dans les choses : les lois veulent y en mettre, et l'esprit ne peut le souffrir.

II.

La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître : car, en désobéissant à l'un, on est malheureux ; et en désobéissant à l'autre, on est un sot.

III.

Pourquoi me tuez-vous ? Eh, quoi ! ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin, cela serait injuste de vous tuer de la sorte ; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste ([149]).

IV.

Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils croient la suivre : comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord s'éloignent. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port règle ceux qui sont dans le vaisseau ; mais où trouverons-nous ce point dans la morale

([150]) ?

V.

Comme la mode fait l'agrément, aussi fait-elle la justice. Si l'homme connaissait réellement la justice, il n'aurait pas établi cette maxime la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes : Que chacun suive les mœurs de son pays : l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et des Allemands ; on la verrait plantée par tous les états du monde, et dans tous les temps ([151]).

VI ([152]).

La justice est ce qui est établi ; et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies.

VII.

Les seules règles universelles sont les lois du pays, aux choses ordinaires ; et la pluralité aux autres. D'où vient cela ? de la force qui y est.

Et de là vient que les rois, qui ont la force d'ailleurs, ne suivent pas la pluralité de leurs ministres.

VIII.

Sans doute que l'égalité des biens est juste ([153]) ; mais, ne pouvant faire que l'homme soit forcé d'obéir à la justice, on l'a fait obéir à la force ; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble, et que la paix fût : car elle est le souverain bien. *Summum jus, summa injuria*.

La pluralité est la meilleure voie, parce qu'elle est visible, et qu'elle a la force pour se faire obéir ; cependant c'est l'avis des moins habiles.

Si on avait pu, on aurait mis la force entre les mains de la justice ; mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on a mis la justice entre les mains de la force, et ainsi on appelle *justice* ce qu'il est force d'observer.

IX.

Il est juste que ce qui est juste soit suivi : il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est

impuissante : la puissance sans la justice est tyrannique. La justice sans la force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants : la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, et que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à disputes : la force est très reconnaissable, et sans dispute. Ainsi on n'a qu'à donner la force à la justice. Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste ([154]).

X ([155])

Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes ; car il n'obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il faut lui dire en même temps qu'il doit obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là toute sédition est prévenue, si on peut faire entendre cela. Voilà tout ce que c'est proprement que la définition de la justice.

XI.

Il serait bon qu'on obéît aux lois et coutumes parce qu'elles sont lois, et que le peuple comprit que c'est là ce qui les rend justes. Par ce moyen, on ne les quitterait jamais : au lieu que, quand on fait dépendre leur justice d'autre chose, il est aisé de la rendre douteuse ; et voilà ce qui fait que les peuples sont sujets à se révolter.

XII.

Quand il est question de juger si on doit faire la guerre et tuer tant d'hommes, condamner tant d'Espagnols à la mort, c'est un homme seul qui en juge, et encore intéressé : ce devrait être un tiers indifférent.

XIII.

Ces discours sont faux et tyranniques : Je suis beau, donc on doit me craindre ; je suis fort, donc on doit m'aimer. Je suis La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément ; devoir de crainte à la force ; devoir de croyance à la science, etc. On doit rendre ces devoirs-là ; on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. Et c'est de même être faux et tyran de dire : Il n'est pas fort, donc je ne l'estimerai pas ; il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas. La tyrannie consiste au désir de domination universelle et hors de son ordre.

XIV.

Il y a des vices qui ne tiennent à nous que par d'autres, et qui, en ôtant le tronc, s'emporent comme des branches.

XV.

Quand la malignité a la raison de son côté, elle devient fière, et étale la raison en tout son lustre : quand l'austérité ou le choix sévère n'a pas réussi au vrai bien, et qu'il faut revenir à suivre la nature, elle devient fière par le retour.

XVI.

Ce n'est pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ; car il vient d'ailleurs et de dehors : et ainsi il est dépendant, et par conséquent sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables.

XVII.

L'extrême esprit est accusé de folie comme l'extrême défaut ([156]). Rien ne passe pour bon que la médiocrité. C'est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. Je ne m'y obstinerai pas ; je consens qu'on m'y mette ; et si je refuse d'être au bas bout, ce n'est pas parce qu'il est bas, mais parce qu'il est bout ; car je refuserais de même qu'on me mît au haut. C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu : la grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir ; et tant s'en faut que sa grandeur soit d'en sortir, qu'elle est à n'en point sortir.

XVIII.

On ne passe point dans le monde pour se connaître en vers, si l'on n'a mis l'enseigne de poète ; ni pour être habile en mathématiques, si l'on n'a mis celle de mathématicien. Mais les vrais honnêtes gens ne veulent point d'enseigne, et ne mettent guère de différence entre le métier de poète et celui de brodeur. Ils ne sont point appelés ni poètes, ni géomètres ; mais ils jugent de tous ceux-là. On ne les devine point. Ils parleront des choses dont l'on parlait quand ils sont entrés. On ne s'aperçoit point en eux d'une qualité plutôt que d'une autre, hors de la nécessité de la mettre en usage ; mais alors on s'en souvient : car il est également de ce caractère, qu'on ne dise point d'eux qu'ils parlent bien, lorsqu'il n'est pas question du langage, et qu'on dise d'eux qu'ils parlent bien, quand il en est question. C'est donc une fausse louange quand on dit d'un homme, lorsqu'il entre, qu'il est fort habile en poésie ; et c'est une mauvaise marque, quand on n'a recours à lui que lorsqu'il

s'agit de juger de quelques vers. L'homme est plein de besoins : il n'aime que ceux qui peuvent les remplir. C'est un bon mathématicien, dira-t-on ; mais je n'ai que faire de mathématiques. C'est un homme qui entend bien la guerre ; mais je ne veux la faire à personne. Il faut donc un honnête homme qui puisse s'accommoder à tous nos besoins.

XIX.

Quand on se porte bien, on ne comprend pas comment on pourrait faire si on était malade ; et quand on l'est, on prend médecine gaîment : le mal y résout. On n'a plus les passions et les désirs des divertissements et des promenades, que la santé donnait, et qui sont incompatibles avec les nécessités de la maladie. La nature donne alors des passions et des désirs conformes à l'état présent. Ce ne sont que les craintes que nous nous donnons nous-mêmes, et non pas la nature, qui nous trouble ; parce qu'elles joignent à l'état où nous sommes les passions de l'état où nous ne sommes pas.

XX.

Les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens glorieux, et d'humilité aux humbles. Ainsi ceux du pyrrhonisme et du doute sont matière d'affirmation aux affirmatifs. Peu de gens parlent d'humilité humblement ; peu de la chasteté chastement ; peu du doute en doutant. Nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariétés. Nous nous cachons, et nous nous déguisons à nous-mêmes.

XXI.

Les belles actions cachées sont les plus estimables. Quand j'en vois quelques-unes dans l'histoire, elles me plaisent fort. Mais enfin elles n'ont pas été tout-à-fait cachées, puisqu'elles ont été sues ; et ce peu par où elles ont paru en diminue le mérite ; car c'est là le plus beau, d'avoir voulu les cacher ([157]).

XXII.

Diseur de bons mots, mauvais caractère.

XXIII.

Le *moi* ([158]) est haïssable : ainsi ceux qui ne l'ôtent pas, et qui se contentent seulement de le couvrir, sont toujours haïssables. Point du tout, direz-vous ; car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a pas sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne haïssait dans le *moi* que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste, et qu'il se fait

centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot, le *moi* a deux qualités : il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il veut les asservir : car chaque moi est l'ennemi, et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice ; et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice : vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi ; et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes.

XXIV.

Je n'admire point un homme qui possède une vertu dans toute sa perfection, s'il ne possède en même temps, dans un pareil degré, la vertu opposée, tel qu'était Épaminondas, qui avait l'extrême valeur jointe à l'extrême bonté ; car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être en une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux. Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes, et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu que l'on tourne. Mais au moins cela marque l'agilité de l'âme, si cela n'en marque l'étendue.

XXV.

Si notre condition était véritablement heureuse, il ne faudrait pas nous divertir d'y penser.

Peu de chose nous console, parce que peu de chose nous afflige.

XXVI.

J'avais passé beaucoup de temps dans l'étude des sciences abstraites ; mais le peu de gens avec qui on peut en communiquer m'en avait dégoûté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne lui sont pas propres, et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant ; et je leur ai pardonné de ne point s'y appliquer. Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons dans l'étude de l'homme, puisque c'est celle qui lui est propre. J'ai été trompé. Il y en a encore moins qui l'étudient que la géométrie.

XXVII.

Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence : comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le dérèglement, nul ne semble y aller. Qui s'arrête, fait remarquer l'emportement des autres comme un point fixe.

XXVIII.

Les philosophes se croient bien fins, d'avoir renfermé toute leur morale sous certaines divisions. Mais pourquoi les diviser en quatre plutôt qu'en six ? Pourquoi faire plutôt quatre espèces de vertus que dix ([159]) ? Pourquoi la renfermer en *obstine* et *sustine* plutôt qu'en autre chose ? Mais voilà, direz-vous, tout renfermé en un seul mot. Oui ; mais cela est inutile, si on ne l'explique ; et dès qu'on vient à l'expliquer, et qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion que vous vouliez éviter : et ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles ; et lorsqu'on veut les développer, ils reparaissent dans leur confusion naturelle. La nature les a tous établis chacun en soi-même ; et quoiqu'on puisse les enfermer l'un dans l'autre, ils subsistent indépendamment l'un de l'autre. Ainsi toutes ces divisions et ces mots n'ont guère d'autre utilité que d'aider la mémoire, et de servir d'adresse pour trouver ce qu'ils renferment.

XXIX.

Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose (car elle est vraie ordinairement de ce côté-là), et lui avouer cette vérité. Il se contente de cela, parce qu'il voit qu'il ne se trompait pas, et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or on n'a pas de honte de ne pas tout voir ; mais on ne veut pas s'être trompé ; et peut-être que cela vient de ce que naturellement l'esprit ne peut se tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies.

XXX.

La vertu d'un homme ne doit pas se mesurer par ses efforts, mais par ce qu'il fait d'ordinaire.

XXXI ([160]).

Les grands et les petits ont mêmes accidents, mêmes fâcheries et mêmes passions ; mais les uns sont au haut de la roue, et les autres près du centre, et ainsi moins agités par les mêmes mouvements.

XXXII.

Quoique les personnes n'aient point d'intérêt à ce qu'ils disent, il ne faut pas conclure de là absolument qu'ils ne mentent point ; car il y a des gens qui mentent simplement pour mentir.

L'exemple de la chasteté d'Alexandre n'a pas tant fait de continents que celui de son ivrognerie a fait d'intempérants. On n'a pas de honte de n'être pas aussi vertueux que lui, et il semble excusable de n'être pas plus vicieux que lui. On croit n'être pas tout-à-fait dans les vices du commun des hommes, quand on se voit dans les vices de ces grands hommes ; et cependant on ne prend pas garde qu'ils sont en cela du commun des hommes. On tient à eux par le bout par où ils tiennent au peuple. Quelque élevés qu'ils soient, ils sont unis au reste des hommes par quelque endroit, ils ne sont pas suspendus en l'air et séparés de notre société. S'ils sont plus grands que nous, c'est qu'ils ont la tête plus élevée ; mais ils ont les pieds aussi bas que les nôtres. Ils sont tous à même niveau, et s'appuient sur la même terre ; et par cette extrémité, ils sont aussi abaissés que nous, que les enfants, que les bêtes.

XXXIV.

C'est le combat qui nous plaît, et non pas la victoire. On aime à voir les combats des animaux, non le vainqueur acharné sur le vaincu. Que voulait-on voir, sinon la fin de la victoire ? Et dès qu'elle est arrivée, on en est saoul. Ainsi dans le jeu ; ainsi dans la recherche de la vérité. On aime à voir dans les disputes le combat des opinions ; mais de contempler la vérité trouvée, point du tout. Pour la faire remarquer avec plaisir, il faut la faire voir naissant de la dispute. De même dans les passions, il y a du plaisir à en voir deux contraires se heurter ; mais quand l'une est maîtresse, ce n'est plus que brutalité. Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses. Ainsi dans la comédie, les scènes contentes sans crainte ne valent rien, ni les extrêmes misères sans espérance, ni les amours brutales.

XXXV.

On n'apprend pas aux hommes à être honnêtes gens, et on leur apprend tout le reste ; et cependant ils ne se piquent de rien tant que de cela. Ainsi ils ne se piquent de savoir que la seule chose qu'ils n'apprennent point.

XXXVI.

Le sot projet que Montaigne a eu de se peindre ! et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes, et par un dessein premier et principal. Car de dire des sottises par hasard et par faiblesse, c'est un mal ordinaire ; mais d'en dire à dessein, c'est ce

qui n'est pas supportable, et d'en dire de telles que celles-là.

XXXVII.

Plaindre les malheureux n'est pas contre la concupiscence ; au contraire, on est bien aise de pouvoir se rendre ce témoignage d'humanité, et de s'attirer la réputation de tendresse sans qu'il en coûte rien : ainsi ce n'est pas grand'chose.

XXXVIII.

Qui aurait eu l'amitié du roi d'Angleterre, du roi de Pologne et de la reine de Suède, aurait-il cru pouvoir manquer de retraite et d'asile au monde ([162]) ?

XXXIX.

Les choses ont diverses qualités, et l'âme diverses inclinations ; car rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. De là vient qu'on pleure et qu'on rit quelquefois d'une même chose.

XL.

Il y a diverses classes de forts, de beaux, de bons esprits et de pieux, dont chacun doit régner chez soi, non ailleurs. Ils se rencontrent quelquefois ; et le fort et le beau se battent sottement à qui sera le maître l'un de l'autre ; car leur maîtrise est de divers genres. Ils ne s'entendent pas, et leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force : elle ne fait rien au royaume des savants ; elle n'est maîtresse que des actions extérieures.

XLI.

Ferox gens nullam esse vitam sine armis putat. Ils aiment mieux la mort que la paix : les autres aiment mieux la mort que la guerre. Toute opinion peut être préférée à la vie, dont l'amour paraît si fort et si naturel.

XLII.

Qu'il est difficile de proposer une chose au jugement d'un autre sans corrompre son jugement par la manière de la lui proposer ! Si on dit, je le trouve beau, je le trouve obscur ; on entraîne l'imagination à ce jugement, ou on l'irrite au contraire. Il vaut mieux ne rien dire ; car alors il juge selon ce qu'il est, c'est-à-dire, selon ce qu'il est alors, et selon que les autres circonstances dont on n'est pas auteur l'auront disposé ; si ce n'est que ce silence ne fasse aussi son effet, selon le tout et l'interprétation qu'il sera en humeur

d'y donner, ou selon qu'il conjecturera de l'air du visage ou du ton de la voix : tant il est aisé de démonter un jugement de son assiette naturelle, ou plutôt tant il y en a peu de fermes et de stables !

XLIII.

Montaigne a raison : la coutume doit être suivie dès là qu'elle est coutume, et qu'on la trouve établie, sans examiner si elle est raisonnable ou non ; cela s'entend toujours de ce qui n'est point contraire au droit naturel ou divin. Il est vrai que le peuple ne la suit que par cette seule raison qu'il la croit juste, sans quoi il ne la suivrait plus ; parce qu'on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice. La coutume, sans cela, passerait pour tyrannie ; au lieu que l'empire de la raison et de la justice n'est non plus tyrannie que celui de la délectation.

XLIV.

La science des choses extérieures ne nous consolera pas de l'ignorance de la morale au temps de l'affliction ; mais la science des moeurs nous consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures.

XLV.

Le temps amortit les afflictions et les querelles, parce qu'on change, et qu'on devient comme une autre personne. Ni l'offensant, ni l'offensé ne sont plus les mêmes. C'est comme un peuple qu'on a irrité, et qu'on reverrait après deux générations. Ce sont encore les François, mais non les mêmes.

XLVI.

Condition de l'homme : inconstance, ennui, inquiétude. Qui voudra connaître à plein la vanité de ; l'homme, n'a qu'à considérer les causes et les effets de l'amour. La cause en est *un je ne sais quoi* (Corneille) ; et les effets en sont effroyables. *Ce je ne sais quoi* si peu de chose, qu'on ne saurait le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier. Si le nez de Cléopâtre eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé.

XLVII ([163]).

César était trop vieux, ce me semble, pour aller s'amuser à conquérir le monde. Cet amusement était bon à Alexandre : c'était un jeune homme qu'il était difficile d'arrêter ; mais César devait être plus mûr.

XLVIII.

Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents, et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents, causent l'inconstance.

XLIX.

Les princes et les rois se jouent quelquefois. Ils ne sont pas toujours sur leurs trônes ; ils s'y ennuieraient. La grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie.

L.

Mon humeur ne dépend guère du temps. J'ai mon brouillard et mon beau temps au dedans de moi ; le bien et le mal de mes affaires mêmes y font peu. Je m'efforce quelquefois de moi-même contre la mauvaise fortune ; et la gloire de la dompter me la fait dompter gaîment, au lieu que d'autres fois je fais l'indifférent et le dégoûté dans la bonne fortune.

LI.

En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois ([164]) ; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure ; ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée ; car je ne tends qu'à connaître mon néant.

LII.

C'est une plaisante chose à considérer, de ce qu'il y a des gens dans le monde qui, ayant renoncé à toutes les lois de Dieu et de la nature, s'en sont fait eux-mêmes auxquelles ils obéissent exactement ; comme, par exemple, les voleurs, etc.

LIII.

Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil : voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.

LIV.

Vous avez mauvaise grâce ; excusez-moi, s'il vous plaît. Sans cette excuse, je n'eusse pas aperçu qu'il y eût d'injure ; Révérence parler, il n'y a de mauvais que l'excuse.

LV.

On ne s'imagine d'ordinaire Platon et Aristote qu'avec de grandes robes, et comme des personnages toujours graves et sérieux. C'étaient d'honnêtes gens, qui riaient comme les autres avec leurs amis ([165]) : et quand ils ont fait leurs lois et leurs traités, de politique, c'a été en se jouant et pour se divertir. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie. La plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement.

LVI.

L'homme aime la malignité : mais ce n'est pas contre les malheureux, mais contre les heureux superbes ; et c'est se tromper que d'en juger autrement.

L'épigramme de Martial sur les borgnes ne vaut rien, parce qu'elle ne les console pas, et ne fait que donner une pointe à la gloire de l'auteur. Tout ce qui n'est que pour l'auteur ne vaut rien. *Ambitiosa recidet ornamenta* ([166]). Il faut plaire à ceux qui ont les sentiments humains et tendres, et non aux âmes barbares et inhumaines.

LVII.

Je me suis mal trouvé de ces compliments : Je vous ai donné bien de la peine ; Je crains de vous ennuyer ; Je crains que cela ne soit trop long : ou l'on m'entraîne, ou l'on m'irrite.

LVIII.

Un vrai ami est une chose si avantageuse, même pour les grands seigneurs, afin qu'il dise du bien d'eux, et qu'il les soutienne en leur absence même, qu'ils doivent tout faire pour en avoir un. Mais qu'ils choisissent bien ; car s'ils font tous leurs efforts pour un sot, cela leur sera inutile, quelque bien qu'il dise d'eux : et même il n'en dira pas du bien, s'il se trouve le plus faible ; car il n'a pas d'autorité, et ainsi il en médiera par compagne.

LIX.

Voulez-vous qu'on dise du bien de vous ? n'en dites point.

LX.

Qu'on ne se moque pas de ceux qui se font honorer par des charges et des offices ; car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. Tous les hommes se haïssent naturellement. Je mets en fait que, s'ils savaient exactement ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde ([167]). Cela paraît par les querelles que causent les rapports indiscrets qu'on en fait quelquefois.

LXI.

La mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril.

LXII.

Qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu

connue, que ce soit une chose étrange et surprenante de dire que c'est une sottise de chercher les grandeurs, cela est admirable !

Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même. Aussi qui ne la voit, excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement et sans la pensée de l'avenir ? Mais ôtez-leur leurs divertissements, vous les voyez sécher d'ennui ; ils sentent alors leur néant sans le connaître : car c'est être bien malheureux que d'être dans une tristesse insupportable aussitôt qu'on est réduit à se considérer, et à n'en être pas diverti.

LXIII.

Chaque chose est vraie en partie, et fausse en partie. La vérité essentielle n'est pas ainsi : elle est toute pure et toute vraie. Ce mélange la déshonore et l'anéantit. Rien n'est vrai, en l'entendant du pur vrai. On dira que l'homicide est mauvais : oui ; car nous connaissons bien le mal et le faux. Mais que dira-t-on qui soit bon ? La chasteté ? Je dis que non : car le monde finirait. Le mariage ? Non : la continence vaut mieux. De ne point tuer ? Non ; car les désordres seraient horribles, et les méchants tueraient tous les bons. De tuer ? Non ; car cela détruit la nature. Nous n'avons ni vrai, ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux.

LXIV.

Le mal est aisé, il y en a une infinité ; le bien presque unique. Mais un certain genre de mal est aussi difficile à trouver que ce qu'on appelle bien ; et souvent on fait passer à cette marque le mal particulier pour bien..... Il faut même une grandeur d'âme extraordinaire pour y arriver comme au bien.

LXV.

Les cordes qui attachent les respects des uns envers les autres, sont, en général, des cordes de nécessité. Car il faut qu'il y ait différents degrés : tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant. Mais les cordes qui attachent le respect à tel et tel en particulier, sont des cordes d'imagination.

LXVI.

Nous sommes si malheureux, que nous ne pouvons prendre plaisir à une chose qu'à condition de nous fâcher si elle nous réussit mal, ce que mille choses peuvent faire, et font à toute heure. Qui aurait trouvé le secret de se réjouir du bien sans être touché du mal contraire, aurait trouvé le point.

Article X.

Pensées diverses de philosophie et de littérature.

I.

À mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes ([168]).

II.

On peut avoir le sens droit et ne pas aller également à toutes choses ; car il y en a qui, l'ayant droit dans un certain ordre de choses, s'éblouissent dans les autres. Les uns tirent bien les conséquences du peu de principes, les autres tirent bien les conséquences des choses où il y a beaucoup de principes. Par exemple, les uns comprennent bien les effets de l'eau, en quoi il y a peu de principes ; mais dont les conséquences sont si fines, qu'il n'y a qu'une grande pénétration qui puisse y aller ; et ceux-là ne seraient peut-être pas grands géomètres ; parce que la géométrie comprend un grand nombre de principes, et qu'une nature d'esprit peut être telle, qu'elle puisse bien pénétrer peu de principes jusqu'au fond, et qu'elle ne puisse pénétrer les choses où il y a beaucoup de principes.

Il y a donc deux sortes d'esprits : l'un de pénétrer vivement et profondément les conséquences des principes, et c'est là l'esprit de justesse ([169]) ; l'autre, de comprendre un grand nombre de principes sans les confondre, et c'est là l'esprit de géométrie. L'un est force et droiture d'esprit, l'autre est étendue d'esprit. Or l'un peut être sans l'autre, l'esprit pouvant être fort et étroit, et pouvant être aussi étendu et faible.

Il y a beaucoup de différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. En l'un, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun ; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude : mais pour peu qu'on s'y tourne, on voit les principes à plein ; et il faudrait avoir tout-à-fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros, qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont, dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence. Il n'est question que d'avoir bonne vue ; mais il faut l'avoir bonne, car les principes en sont si déliés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or l'omission d'un principe mène à l'erreur : ainsi il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus !

Tous les géomètres seraient donc fins s'ils avaient la vue bonne ; car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ; et les esprits fins seraient géomètres, s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie.

Ce qui fait donc que certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie : mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine : on les sent plutôt qu'on ne les voit : on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délié et bien net pour les sentir, et sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins, et que les esprits fins soient géomètres, à cause que les géomètres veulent traiter géométriquement les choses fines, et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions, et ensuite par les principes ; ce qui n'est pas la manière d'agir en cette sorte de raisonnement. Ce n'est pas que l'esprit ne le fasse ; mais il le fait tacitement, naturellement, sans art ; car l'expression en passe tous les hommes, et le sentiment n'en appartient qu'à peu.

Et les esprits fins, au contraire, ayant accoutumé déjuger d'une seule vue, sont si étonnés quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien, et où, pour entrer, il faut passer par des définitions et des principes stériles, et qu'ils n'ont pas accoutumé de voir ainsi en détail, qu'ils s'en rebutent et s'en dégoûtent. Mais les esprits faux ne sont jamais ni fins ni géomètres.

Les géomètres, qui ne sont que géomètres, ont donc l'esprit droit, mais pourvu qu'on leur explique bien toutes choses par

définitions et par principes : autrement ils sont faux et insupportables ; car ils ne sont droits que sur les principes bien éclaircis. Et les esprits fins, qui ne sont que fins, ne peuvent avoir la patience de descendre jusqu'aux premiers principes des choses spéculatives et d'imagination, qu'ils n'ont jamais vues dans le monde et dans l'usage.

III.

Il arrive souvent qu'on prend, pour prouver certaines choses, des exemples qui sont tels, qu'on pourrait prendre ces choses pour prouver ces exemples : ce qui ne laisse pas de faire son effet ; car, cornue on croit toujours que la difficulté est à ce qu'on veut prouver, on trouve les exemples plus clairs. Ainsi, quand on veut montrer une chose générale, on donne la règle particulière d'un cas. Mais si on veut montrer un cas particulier, on commence par la règle générale. On trouve toujours obscure, la chose qu'on veut prouver, et claire celle qu'on emploie à la prouver ; car, quand on propose une chose à prouver, d'abord on se remplit de cette imagination qu'elle est donc obscure ; et au contraire, que celle qui doit la prouver est claire, et ainsi on l'entend aisément.

IV.

Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment ; semblable, parce qu'elle ne raisonne point ; contraire, parce qu'elle est fausse : de sorte qu'il est bien difficile de distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, et que sa fantaisie est sentiment ; et j'en dis de même de mon côté. On aurait besoin d'une règle. La raison s'offre ; mais elle est pliable à tous sens ; et ainsi il n'y en a point.

V.

Ceux qui jugent d'un ouvrage par règle sont, à l'égard des autres, comme ceux qui ont une montre à l'égard de ceux qui n'en ont point. L'un dit : Il y a deux heures que nous sommes ici. L'autre dit : Il n'y a que trois quarts d'heure. Je regarde ma montre ; je dis à l'un : Vous vous ennuyez ; et à l'autre : Le temps ne vous dure guère ; car il y a une heure et demie ; et je me moque de ceux qui me disent que le temps me dure à moi, et que j'en juge par fantaisie : ils ne savent pas que j'en juge par ma montre ([170]).

VI.

Il y en a qui parlent bien, et qui n'écrivent pas de même. C'est que le lieu, les assistants, etc, les échauffent, et tirent de leur esprit

plus qu'ils n'y trouveraient sans cette chaleur.

VII.

Ce que Montaigne a de bon ne peut être acquis que difficilement. Ce qu'il a de mauvais (j'entends hors les mœurs) eût pu être corrigé en un moment, si on l'eût averti qu'il faisait trop d'histoires, et qu'il parlait trop de soi.

VIII.

C'est un grand mal de suivre l'exception au lieu de la règle. Il faut être sévère et contraire à l'exception. Mais néanmoins, comme il est certain qu'il y a des exceptions de la règle, il faut en juger sévèrement, mais justement.

IX.

Il y a des gens qui voudraient qu'un auteur ne parlât jamais des choses dont les autres ont parlé ; autrement on l'accuse de ne rien dire de nouveau. Mais si les matières qu'il traite ne sont pas nouvelles, la disposition en est nouvelle. Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont on joue l'un et l'autre ; mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on l'accusât de se servir des mots anciens : comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par les différentes dispositions.

X.

On se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a trouvées soi-même, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres.

XI.

L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement ; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux.

XII.

Ces grands efforts d'esprit où l'âme touche quelquefois, sont choses où elle ne se tient pas. Elle y saute seulement, mais pour retomber aussitôt.

XIII.

L'homme n'est ni ange, ni bête ; et le malheur veut que qui veut faire l'ange, fait la bête.

XIV.

Pourvu qu'on sache la passion dominante de quelqu'un, on est assuré de lui plaire, et néanmoins chacun a ses fantaisies contraires à son propre bien, dans l'idée même qu'il a du bien : et c'est une bizarrerie qui déconcerte ceux qui veulent gagner leur affection.

XV.

Un cheval ne cherche point à se faire admirer de son compagnon. On voit bien entre eux quelque sorte d'émulation à la course ; mais c'est sans conséquence : car, étant à l'étable, le plus pesant et le plus mal taillé ne cède pas pour cela son avoine à l'autre. Il n'en est pas de même parmi les hommes : leur vertu ne se satisfait pas d'elle-même, et ils ne sont point contents s'ils n'en tirent avantage contre les autres.

XVI.

Comme on se gâte l'esprit, on se gâte aussi le sentiment. On se forme l'esprit et le sentiment par les conversations. Ainsi les bonnes on les mauvaises le forment ou le gâtent. Il importe donc de tout bien savoir choisir pour se le former et ne point le gâter ; et on ne saurait faire ce choix, si on ne l'a déjà formé et point gâté. Ainsi cela fait un cercle, d'où bienheureux sont ceux qui sortent.

XVII.

Lorsque dans les choses de la nature, dont la connaissance ne nous est pas nécessaire, il y en a dont on ne sait pas la vérité ; il n'est peut-être pas mauvais qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes, comme, par exemple, la lune, à qui on attribue les changements de temps, le progrès des maladies, etc. Car c'est une des principales maladies de l'homme, que d'avoir une curiosité inquiète pour les choses qu'il ne peut savoir ; et je ne sais si ce ne lui est point un moindre mal d'être dans l'erreur pour les choses de cette nature, que d'être dans cette curiosité inutile.

XVIII.

Si la foudre tombait sur les lieux bas, les poètes et ceux qui ne savent raisonner que sur les choses de cette nature, manqueraient de preuves.

XIX.

L'esprit a son ordre, qui est par principes et démonstrations ; le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant par ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule.

Jésus-Christ et saint Paul ont bien plus suivi cet ordre du cœur, qui est celui de la charité, que celui de l'esprit ; car leur but principal

n'était pas d'instruire, mais d'échauffer. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours.

XX.

Il y en a qui masquent toute la nature. Il n'y a point de roi parmi eux, mais un auguste monarque ; point de Paris, mais une capitale du royaume ([171]). Il y a des endroits où il faut appeler Paris, Paris ; et d'autres où il faut l'appeler capitale du royaume.

XXI.

Quand dans un discours on trouve des mots répétés, et qu'essayant de les corriger, on les trouve si propres, qu'on gâterait le discours, il faut les laisser ; c'en est la marque, et c'est la part de l'envie qui est aveugle, et qui ne sait pas que cette répétition n'est pas fautive en cet endroit : car il n'y a point de règle générale.

XXII.

Ceux qui font des antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie. Leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes.

XXIII.

Une langue à l'égard d'une autre est un chiffre où les mots sont changés en mots, et non les lettres en lettres ; ainsi une langue inconnue est déchiffable.

XXIV.

Il y a un modèle d'agrément et de beauté, qui consiste en un certain rapport entre notre nature faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît. Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agréé : maison, chanson, discours, vers, prose, femmes, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits. Tout ce qui n'est point sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon.

XXV.

Comme on dit beauté poétique, on devrait dire aussi beauté géométrique, et beauté médicinale. Cependant on ne le dit point : et la raison en est qu'on sait bien quel est l'objet de la géométrie, et quel est l'objet de la médecine ; mais on ne sait pas en quoi consiste l'agrément, qui est l'objet de la poésie. On ne sait ce que c'est que ce modèle naturel qu'il faut imiter ; et, faute de cette connaissance, on a inventé de certains termes bizarres ; *siècle d'or*, *merveille de nos jours*, *fatal laurier*, *bel astre*, etc. ; et on appelle ce jargon beauté poétique. Mais qui s'imaginera une femme vêtue sur ce modèle, verra une jolie demoiselle toute couverte de miroirs et de

chaînes de laiton ; et au lieu de la trouver agréable, il ne pourra s'empêcher d'en rire, parce qu'on sait mieux en quoi consiste l'agrément d'une femme que l'agrément des vers. Mais ceux qui ne s'y connaissent pas l'admireraient peut-être en cet équipage ; et il y a bien des villages où on la prendrait pour la reine : et c'est pourquoi il y en a qui appellent des sonnets faits sur ce modèle, des reines de villages.

XXVI.

Quand un discours naturel peint une passion, ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend, qui y était sans qu'on le sût, et on se sent porté à aimer celui qui nous le fait sentir ; car il ne nous fait pas montre de son bien, mais du nôtre ; et ainsi ce bienfait nous le rend aimable : outre que cette communauté d'intelligence que nous avons avec lui incline nécessairement le cœur à l'aimer.

XXVII.

Il faut qu'il y ait dans l'éloquence de l'agréable et du réel ; mais il faut que cet agréable soit réel.

XXVIII.

Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi ; car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme. Au lieu que ceux qui ont le goût bon, et qui, en voyant un livre, croient trouver un homme, sont tout surpris de trouver un auteur : *plus poeticè quàm humanè locutus est*. Ceux-là honorent bien la nature, qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout, et même de théologie.

XXIX.

La dernière chose qu'on trouve, en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première ([172]).

XXX.

Dans le discours, il ne faut point détourner l'esprit d'une chose à une autre, si ce n'est pour le délasser ; mais dans le temps où cela est à propos, et non autrement ; car qui veut délasser hors de propos, lasse. On se rebute et on quitte tout là, tant il est difficile de rien obtenir de l'homme que par le plaisir, qui est la monnaie pour laquelle nous donnons tout ce qu'on veut ([173]) !

XXXI.

Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux !

XXXII.

Un même sens change selon les paroles qui l'expriment. Les sens reçoivent des paroles leur dignité, au lieu de la leur donner.

XXXIII.

Ceux qui sont accoutumés à juger par le sentiment ne comprennent rien aux choses de raisonnement, car ils veulent d'abord pénétrer d'une vue, et ne sont point accoutumés à chercher les principes. Et les autres, au contraire, qui sont accoutumés à raisonner par principes, ne comprennent rien aux choses de sentiment, y cherchant des principes, et ne pouvant voir d'une vue.

XXXIV.

La vraie éloquence se moque de l'éloquence : la vraie morale se moque de la morale ; c'est-à-dire, que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règle.

XXXV.

Toutes les fausses beautés que nous blâmons dans Cicéron ont des admirateurs en grand nombre.

XXXVI.

Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.

XXXVII.

Il y a beaucoup de gens qui entendent le sermon de la même manière qu'ils entendent vêpres.

XXXVIII.

Les rivières sont des chemins qui marchent et qui portent où l'on veut aller.

XXXIX.

Deux visages semblables, dont aucun ne fait rire en particulier, font rire ensemble par leur ressemblance.

XL.

Les astrologues, les alchimistes, etc., ont quelques principes ; mais ils en abusent. Or, l'abus des vérités doit être autant puni que l'introduction du mensonge.

XLI.

Je ne puis pardonner à Descartes : il aurait bien voulu, dans

toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela il n'a plus que faire de Dieu.

Article XI. Sur Épictète et Montaigne ([174]).

I.

Épictète est un des philosophes du monde qui ait le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet ; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice ; qu'il se soumette à lui de bon cœur ; et qu'il le suive volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très grande sagesse : qu'ainsi cette disposition arrêtera toutes les plaintes et tous les murmures, et préparera son esprit à souffrir paisiblement les événements les plus fâcheux. « Ne dites jamais, dit-il, J'ai perdu cela ; dites plutôt, Je l'ai rendu : mon fils est mort, je l'ai rendu : ma femme est morte, je l'ai rendue. Ainsi des biens, et de tout le reste. Mais celui qui me l'ôte est un méchant homme, direz-vous : pourquoi vous mettez-vous en peine par qui celui qui vous l'a prêté vient le redemander ? Pendant qu'il vous en permet l'usage, ayez-en soin comme d'un bien qui appartient à autrui, comme un voyageur fait dans une hôtellerie. Vous ne devez pas, dit-il encore, désirer que les choses se fassent comme vous le voulez ; mais vous devez vouloir qu'elles se fassent comme elles se font. Souvenez-vous, ajoute-t-il, que vous êtes ici comme un acteur, et que vous jouez votre personnage dans une comédie, tel qu'il plaît au maître de vous le donner. S'il vous le donne court, jouez-le court ; s'il vous le donne long, jouez-le long : soyez sur le théâtre autant de temps qu'il lui plaît ; paraissez-y riche ou pauvre, selon qu'il l'a ordonné. C'est votre fait de bien jouer le personnage qui vous est donné ; mais de le choisir, c'est le fait d'un autre. Ayez tous les jours devant les yeux la mort et les maux qui semblent les plus insupportables ; et jamais vous ne penserez rien de bas, et ne désirerez rien avec excès. »

Il montre en mille manières ce que l'homme doit faire. Il veut qu'il soit humble ([175]) ; qu'il cache ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, et qu'il les accomplisse en secret : rien ne les ruine davantage que de les produire. Il ne se lasse point de

répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doivent être de connaître la volonté de Dieu, et de la suivre.

Telles étaient les lumières de ce grand esprit, qui a si bien connu les devoirs de l'homme : heureux s'il avait aussi connu sa faiblesse ! Mais après avoir si bien compris ce qu'on doit faire, il se perd dans la présomption de ce que l'on peut « Dieu, dit-il, a donné à tout homme les moyens de s'acquitter de toutes ses obligations ; ces moyens sont toujours en sa puissance ; il ne faut chercher la félicité que par les choses qui sont toujours en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin : il faut voir ce qu'il y a en nous de libre. Les biens, la vie, l'estime ne sont pas en notre puissance, et ne mènent pas à Dieu ; mais l'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse ; ces deux puissances sont donc pleinement libres, et par elles seules nous pouvons nous rendre parfaits, connaître Dieu parfaitement, l'aimer, lui obéir, lui plaire, surmonter tous les vices, acquérir toutes les vertus, et ainsi nous rendre saints et compagnons de Dieu. » Ces orgueilleux principes conduisent Épicète à d'autres erreurs, comme, que l'âme est une portion de la substance divine ; que la douleur et la mort ne sont pas des maux ; qu'on peut se tuer quand on est si persécuté, qu'on peut croire que Dieu nous appelle, etc.

II.

Montaigne, né dans un état chrétien, fait profession de la religion catholique ([176](#)), et en cela il n'a rien de particulier ; mais comme il a voulu chercher une morale fondée sur la raison, sans les lumières de la foi, il prend ses principes dans cette supposition, et considère l'homme destitué de toute révélation. Il met donc toutes choses dans un doute si universel et si général, que l'homme doutant même s'il doute, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel, et sans repos : s'opposant également à ceux qui disent que tout est incertain, et à ceux qui disent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer. C'est dans ce doute qui doute de soi, et dans cette ignorance qui s'ignore, que consiste l'essence de son opinion. Il ne peut l'exprimer par aucun terme positif : car s'il dit qu'il doute, il se trahit, en assurant au moins qu'il doute ; ce qui étant formellement contre son intention, il est réduit à s'expliquer par interrogation ; de sorte que ne voulant pas dire, *Je ne sais*, il dit, *Que sais-je ?* De quoi il a fait sa devise, en la mettant sous les bassins d'une balance, lesquels pesant les contradictoires, se trouvent dans un parfait équilibre. En un mot, il est pur Pyrrhonien. Tous ses discours, tous ses *essais* roulent sur ce principe ; et c'est

la seule chose qu'il prétend bien établir. Il détruit insensiblement tout ce qui passe pour le plus certain parmi les hommes, non pas pour établir le contraire, avec une certitude de laquelle seule il est ennemi ; mais pour faire voir seulement que, les apparences étant égales de part et d'autre, on ne sait où asseoir sa croyance.

Dans cet esprit, il se moque de toutes les assurances ; il combat, par exemple, ceux qui ont pensé établir un grand remède contre les procès, par la multitude et la prétendue justesse des lois : comme si on pouvait couper la racine des doutes, d'où naissent les procès ! comme s'il y avait des digues qui pussent arrêter le torrent de l'incertitude, et captiver les conjectures ! Il dit, à cette occasion, *qu'il vaudrait autant soumettre sa cause au premier passant qu'à des juges armés de ce nombre d'ordonnances*. Il n'a pas l'ambition de changer l'ordre de l'état ; il ne prétend pas que son avis soit meilleur, il n'en croit aucun bon. Il veut seulement prouver la vanité des opinions les plus reçues : montrant que l'exclusion de toutes lois diminuerait plutôt le nombre des différends, que cette multitude de lois, qui ne sert qu'à l'augmenter, parce que les difficultés croissent à mesure qu'on les pèse, les obscurités se multiplient par les commentaires ; et que le plus sûr moyen d'entendre le sens d'un discours, est de ne pas l'examiner, de le prendre sur la première apparence : car si peu qu'on l'observe, toute sa clarté se dissipe. Sur ce modèle, il juge à l'aventure de toutes les actions des hommes et des points d'histoire, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre ; suivant librement sa première vue, et sans contraindre sa pensée sous les règles de la raison, qui n'a, selon lui, que de fausses mesures. Ravi de montrer, par son exemple, les contrariétés d'un même esprit dans ce génie tout libre, il lui est également bon de s'emporter ou non dans les disputes, ayant toujours, par l'un ou l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des opinions : étant porté avec tant d'avantage dans ce doute universel, qu'il s'y fortifie également par son triomphe et par sa défaite.

C'est dans cette assiette, toute flottante et toute chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps, sur ce qu'ils assuraient connaître seuls le véritable sens de l'Écriture ; et c'est de là encore qu'il foudroie l'impiété horrible de ceux qui osent dire que Dieu n'est point. Il les entreprend particulièrement dans l'apologie de Raimond de Sébonde ; et les trouvant dépouillés volontairement de toute révélation, et abandonnés à leur lumière naturelle, toute foi mise à part, il les interroge de quelle autorité ils entreprennent de juger de cet Être souverain, qui est infini par sa propre définition : eux qui ne connaissent véritablement aucune des moindres choses de la

nature ! Il leur demande sur quels principes ils s'appuient, et il les presse de les lui montrer. Il examine tous ceux qu'ils peuvent produire ; et il pénètre si avant, par le talent où il excelle, qu'il montre la vanité de tous ceux qui passent pour les plus éclairés et les plus fermes. Il demande si l'âme connaît quelque chose ; si elle se connaît elle-même ; si elle est substance ou accident, corps ou esprit ; ce que c'est que chacune de ces choses ; et s'il n'y a rien qui ne soit de l'un de ces ordres ; si elle connaît son propre corps ; si elle sait ce que c'est que matière ; comment elle peut raisonner, si elle est matière ; et comment elle peut être unie à un corps particulier, et en ressentir les passions, si elle est spirituelle. Quand a-t-elle commencé d'être ? avec ou avant le corps ? finit-elle avec lui, ou non ? ne se trompe-t-elle jamais ? sait-elle quand elle erre ? vu que l'essence de la méprise consiste à la méconnaître. Il demande encore si les animaux raisonnent, pensent ; parlent : qui peut décider ce que c'est que le *temps*, l'*espace*, l'*étendue*, le *mouvement*, l'*unité*, toutes choses qui nous environnent, et entièrement inexplicables ; ce que c'est que *santé*, *maladie*, *mort*, *vie*, *bien*, *mal*, *justice*, *péché*, dont nous parlons à toute heure ; si nous avons en nous des principes du vrai, et si ceux que nous croyons, et qu'on appelle *axiomes*, ou *notions communes à tous les hommes*, sont conformes à la vérité essentielle. Puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Être tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité ; qui saura, sans cette lumière de la foi, si, étant formées à l'aventure, nos notions ne sont pas incertaines, ou si, étant formées par un être faux et méchant, il ne nous les a pas données fausses pour nous séduire ? Montrant par là que Dieu et le vrai sont inséparables, et que si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même. Qui sait si le sens commun, que nous prenons ordinairement pour juge du vrai, a été destiné à cette fonction par celui qui l'a créé ? qui sait ce que c'est que vérité ? et comment peut-on s'assurer de l'avoir sans la connaître ? qui sait même ce que c'est qu'un être, puisqu'il est impossible de le définir, qu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait, pour l'expliquer, se servir de l'Être même, en disant, c'est telle ou telle chose ? Puis donc que nous ne savons ce que c'est qu'*âme*, *corps*, *temps*, *espace*, *mouvement*, *vérité*, *bien*, ni même l'*être*, ni expliquer l'idée que nous nous en formons ; comment nous assurerons-nous qu'elle est la même dans tous les hommes ? Nous n'en avons d'autres marques que l'uniformité des conséquences, qui n'est pas toujours un signe de celle des principes ; car ceux-ci peuvent bien être différents, et conduire néanmoins aux mêmes conclusions, chacun sachant que le vrai se conclut souvent du faux.

Enfin Montaigne examine profondément les sciences ; la géométrie, dont il tâche de montrer l'incertitude dans ses axiomes et dans les termes qu'elle ne définit point, comme *d'étendue*, de *mouvement*, etc. ; la physique et la médecine, qu'il déprime en une infinité de façons ; l'histoire, la politique, la morale, la jurisprudence, etc. De sorte que, sans la révélation, nous pourrions croire, selon lui, que la vie est un songe dont nous ne nous éveillons qu'à la mort, et pendant lequel nous avons aussi peu les principes du vrai que durant le sommeil naturel. C'est ainsi qu'il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter si elle est raisonnable, et si les animaux le sont ou non, ou plus ou moins que l'homme, il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée, et la met, par grâce, en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre, jusqu'à ce qu'elle soit instruite, par son Créateur même, de son rang qu'elle ignore : la menaçant, si elle gronde, de la mettre au-dessous de toutes, ce qui lui paraît aussi facile que le contraire ; et ne lui donnant pouvoir d'agir cependant que pour reconnaître sa foi blesse avec une humilité sincère, au lieu de s'élever par une sotte vanité. On ne peut voir, sans joie, dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, laquelle, de la société avec Dieu où il s'élevait par les maximes de sa faible raison, le précipite dans la condition des bêtes ; et on aimerait de tout son cœur le ministre d'une si grande vengeance, si, étant humble disciple de l'Église par la foi, il eût suivi les règles de la morale, en portant les hommes, qu'il avait si utilement humiliés, à ne pas irriter par de nouveaux crimes celui qui peut seul les tirer de ceux qu'il les a convaincus de, ne pas pouvoir seulement connaître. Mais il agit au contraire en païen : voyons sa morale.

De ce principe, que hors de la foi tout est dans l'incertitude, et en considérant combien il y a de temps qu'on cherche le vrai et le bien, sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on doit en laisser le soin aux autres ; demeurer cependant en repos, coulant légèrement sur ces sujets, de peur d'y enfoncer en appuyant ; prendre le vrai et le bien sur la première apparence, sans les presser, parce qu'ils sont, si peu solides, que, quelque peu que l'on serre la main, ils s'échappent entre les doigts, et la laissent vide. Il suit donc le rapport des sens, et les notions communes, parce qu'il faudrait se faire violence pour les démentir, et qu'il ne sait s'il y gagnerait, ignorant où est le vrai. Il fuit aussi la douleur et la mort, parce que son instinct l'y pousse, et qu'il ne veut pas y résister par la même raison. Mais il ne se fie pas trop à ces mouvements de crainte, et n'oserait en conclure que ce soient de véritables maux : vu qu'on sent aussi des mouvements de plaisir qu'on accuse d'être

mauvais, quoique la nature, dit-il, parle au contraire. « Ainsi je n'ai rien d'extravagant dans ma conduite, poursuit-il ; j'agis comme les autres ; et tout ce qu'ils font dans la sotte pensée qu'ils suivent le vrai bien, je le fais par un autre principe, qui est que les vraisemblances étant pareillement de l'un et de l'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contrepoids qui m'entraînent. » Il suit les mœurs de son pays, parce que la coutume l'emporte ; il monte son cheval, parce que le cheval le souffre, mais sans croire que ce soit de droit : au contraire, il ne sait pas si cet animal n'a pas celui de se servir de lui. Il se fait même quelque violence pour éviter certains vices ; il garde la fidélité au mariage, à cause de la peine qui suit les désordres : la règle de ses actions étant en tout la commodité et la tranquillité. Il rejette donc bien loin cette vertu stoïque qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, des cheveux hérissés, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence, et seule sur la pointe d'un rocher : fantôme, dit Montaigne, capable d'effrayer les enfants, et qui ne fait autre chose, avec un travail continu, que de chercher un repos où elle n'arrive jamais ; au lieu que la sienne est naïve, familière, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire, folâtre : elle suit ce qui la charme, et badine négligemment des accidents bons et mauvais, couchée mollement dans le sein de l'oisiveté tranquille, d'où elle montre aux hommes qui cherchent la félicité avec tant de peine, que c'est là seulement où elle repose, et que l'ignorance et l'incuriosité sont deux doux oreillers pour une tête bien faite, comme il le dit lui-même.

III.

En lisant Montaigne, et le comparant avec Épictète, on ne peut se dissimuler qu'ils étaient assurément les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde infidèle, et qui sont les seules, entre celles des hommes destitués de la lumière de la religion, qui soient en quelque sorte liées et conséquentes. En effet, que peut-on faire, sans la révélation, que de suivre l'un ou l'autre de ces deux systèmes ? Le premier : Il y a un Dieu, donc c'est lui qui a créé l'homme ; il l'a fait pour lui-même ; il l'a créé tel qu'il doit être pour être juste et devenir heureux : donc l'homme peut connaître la vérité, et il est à portée de s'élever par la sagesse jusqu'à Dieu, qui est son souverain bien. Second système : L'homme ne peut s'élever jusqu'à Dieu, ses inclinations contredisent la loi ; il est porté à chercher son bonheur dans les biens visibles, et même en ce qu'il y a de plus honteux. Tout paraît donc incertain, et le vrai bien l'est aussi : ce qui semble nous réduire à n'avoir ni règle

fixe pour les mœurs, ni certitude dans les sciences.

Il y a un plaisir extrême à remarquer dans ces divers raisonnements en quoi les uns et les autres ont aperçu quelque chose de la vérité qu'ils ont essayé de connaître. Car s'il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages où l'on en voit quelques caractères, parce qu'ils en sont les images, combien plus est-il juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'ils font pour parvenir à la vérité, et de remarquer en quoi ils y arrivent et en quoi ils s'en égarent ? C'est la principale utilité qu'on doit tirer de ses lectures.

Il semble que la source des erreurs d'Épictète et des stoïciens d'une part, de Montaigne et des épicuriens de l'autre, est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création. Les uns, remarquant quelques traces de sa première grandeur, et ignorant sa corruption, ont traité la nature comme saine, et sans besoin de réparateur ; ce qui les mène au comble de l'orgueil. Les autres, éprouvant sa misère présente, et ignorant sa première dignité, traitent la nature comme nécessairement infirme et irréparable ; ce qui les précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là, dans une extrême lâcheté. Ces deux états, qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément, conduisent nécessairement à l'un de ces deux vices : à l'orgueil ou à la paresse, où sont infailliblement plongés tous les hommes avant la grâce, puisque, s'ils ne sortent point de leurs désordres par lâcheté, ils n'en sortent que par vanité, et sont toujours esclaves des esprits de malice, à qui, comme le remarque saint Augustin, on sacrifie en bien des manières.

C'est donc de ces lumières imparfaites qu'il arrive que les uns connaissant l'impuissance et non le devoir, ils s'abattent dans la lâcheté ; les autres, connaissant le devoir sans connaître leur impuissance, ils s'élèvent dans leur orgueil. On s'imaginera peut-être qu'en les alliant, on pourrait former une morale parfaite : mais, au lieu de cette paix, il ne résulterait de leur assemblage qu'une guerre et une destruction générale : car les uns établissant la certitude, et les autres le doute, les uns la grandeur de l'homme, les autres sa faiblesse, ils ne sauraient se réunir et se concilier ; ils ne peuvent ni subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de la contrariété de leurs opinions.

IV.

Mais il faut qu'ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de la révélation. C'est elle qui accorde les contrariétés les plus formelles par un art tout divin. Unissant tout ce qui est de vrai,

chassant tout ce qu'il y a de faux, elle enseigne avec une sagesse véritablement céleste le point où s'accordent les principes opposés, qui paraissent incompatibles dans les doctrines purement humaines. En voici la raison : les sages du monde ont placé les contrariétés dans un même sujet ; l'un attribuait la force à la nature, l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne peut subsister : au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; toute l'infirmité appartient à la nature, toute la puissance au secours de Dieu. Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable des deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu. C'est ainsi que la philosophie conduit insensiblement à la théologie : et il est difficile de ne pas y entrer, quelque vérité que l'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités ; ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle renferme si visiblement ce qu'il y a de vrai dans ces opinions contraires. Aussi on ne voit pas comment aucun d'eux pourrait refuser de la suivre. S'ils sont pleins de la grandeur de l'homme, qu'en ont-ils imaginé qui ne cède aux promesses de l'Évangile, lesquelles ne sont autre chose que le digne prix de la mort d'un Dieu ? Et s'ils se plaisent à, voir l'infirmité de la nature, leur idée n'égale point celle de la véritable faiblesse du péché, dont la même mort a été le remède. Chaque parti y trouve plus qu'il ne désire ; et, ce qui est admirable, y trouve une union solide : eux qui ne pouvaient s'allier dans un degré infiniment inférieur !

V.

Les chrétiens ont, en général, peu de besoin de ces lectures philosophiques. Néanmoins Épictète a un art admirable pour troubler le repos de ceux qui le cherchent dans les choses extérieures, et pour les forcer à reconnaître qu'ils sont de véritables esclaves et de misérables aveugles ; qu'il est impossible d'éviter l'erreur et la douleur qu'ils fuient, s'ils ne se donnent sans réserve à Dieu seul. Montaigne est incomparable pour confondre l'orgueil de ceux qui, sans la foi, se piquent d'une véritable justice ; pour désabuser ceux qui s'attachent à leur opinion, et qui croient, indépendamment de l'existence et des perfections de Dieu, trouver dans les sciences des vérités inébranlables ; et pour convaincre si bien la raison de son peu de lumière et de ses égarements, qu'il est difficile après cela d'être tenté de rejeter les mystères, parce qu'on croit y trouver des répugnances : car l'esprit en est si battu, qu'il est bien éloigné de vouloir juger si les mystères sont possibles ; ce que les hommes du commun n'agissent que trop souvent. Mais Épictète,

en combattant la paresse, mène à l'orgueil, et pourrait être nuisible à ceux qui ne sont pas persuadés de la corruption de toute justice qui ne vient pas de la foi. Montaigne est absolument pernicieux, de son côté, à ceux qui ont quelque pente à l'impiété et aux vices. C'est pourquoi ces lectures doivent être réglées avec beaucoup de soin, de discrétion et d'égard à la condition et aux mœurs de ceux qui s'y appliquent. Mais il semble qu'en les joignant elles ne peuvent que réussir, parce que l'une s'oppose au mal de l'autre. Il est vrai qu'elles ne peuvent donner la vertu, mais elles troublent dans les vices : l'homme se trouvant combattu par les contraires, dont l'un chasse l'orgueil, et l'autre la paresse, et ne pouvant reposer dans aucun de ces vices par ses raisonnements, ni aussi les fuir tous.

Article XII. Sur la condition des grands.

I.

Pour entrer dans la véritable connaissance de votre condition ([177]), considérez-la dans cette image.

Un homme fut jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu : et comme il avait, par hasard, beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il fut pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre ; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut donc tous les respects qu'on voulut lui rendre, et il se laissa traiter de roi.

Mais, comme il ne pouvait oublier sa condition naturelle, il pensait, en même temps qu'il recevait ces respects, qu'il n'était pas le roi que ce peuple cherchait, et que ce royaume ne lui appartenait pas. Ainsi il avait une double pensée, l'une par laquelle il agissait en roi, l'autre par laquelle il reconnaissait son état véritable, et que ce n'était que le hasard qui l'avait mis en la place où il était. Il cachait cette dernière pensée, et il découvrait l'autre. C'était par la première qu'il traitait avec le peuple, et par la dernière qu'il traitait avec soi-même.

Ne vous imaginez pas que ce soit par un moindre hasard que vous possédez les richesses dont vous vous trouvez maître que celui par lequel cet homme se trouvait roi. Vous n'y avez aucun droit de vous-même et par votre nature, non plus que lui : et non-seulement vous ne vous trouvez fils d'un duc, mais vous ne vous trouvez au monde que par une infinité de hasards. Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages de ceux dont vous descendez. Mais d'où dépendaient ces mariages ? d'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille occasions imprévues.

Vous tenez, dites-vous, vos richesses de vos ancêtres ; mais n'est-ce pas par mille hasards que vos ancêtres les ont acquises, et qu'il vous les ont conservées ? Mille autres, aussi habiles qu'eux, ou n'ont pu en acquérir, ou les ont perdues après les avoir acquises.

Vous imaginez-vous aussi que ce soit par quelque voie naturelle que ces biens ont passé de vos ancêtres à vous ? Cela n'est pas véritable. Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs, qui ont pu avoir de bonnes raisons pour l'établir, mais dont aucune certainement n'est prise d'un droit naturel que vous ayez sur ces choses. S'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retourneraient à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous en plaindre.

Ainsi, tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre fondé sur la nature, mais sur un établissement humain. Un autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois, vous aurait rendu pauvre ; et ce n'est que cette rencontre du hasard qui vous a fait naître avec la fantaisie des lois, qui s'est trouvée favorable à votre égard, qui vous met en possession de tous ces biens.

Je ne veux pas dire qu'ils ne vous appartiennent pas légitimement, et qu'il soit permis à un autre de vous les ravir ; car Dieu, qui en est le maître, a permis aux sociétés de faire des lois pour les partager : et quand ces lois sont une fois établies, il est injuste de les violer. C'est ce qui vous distingue un peu de cet homme dont nous avons parlé, qui ne posséderait son royaume que par l'erreur du peuple, parce que Dieu n'autoriserait pas cette possession, et l'obligerait à y renoncer, au lieu qu'il autorise le vôtre. Mais ce qui vous est entièrement commun avec lui, c'est que ce droit que vous y avez n'est point fondé, non plus que le sien, sur quelque qualité et sur quelque mérite qui soit en vous, et qui vous en rende digne. Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc ; et il n'y a nul lien naturel qui les attache à une condition plutôt qu'à une autre.

Que s'ensuit-il de là ? que vous devez avoir, comme cet homme dont nous avons parlé, une double pensée ; et que, si vous agissez extérieurement avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître par une pensée plus cachée, mais plus véritable, que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux. Si la pensée publique vous élève au-dessus du commun des hommes, que l'autre vous abaisse et vous tienne dans une parfaite égalité avec tous les hommes ; car c'est votre état naturel.

Le peuple qui vous admire ne connaît pas peut-être ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle, et il considère presque les grands comme étant d'une autre nature que les autres. Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez ; mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence : et surtout ne vous méconnaissiez pas vous-même, en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres.

Que diriez-vous de cet homme qui aurait été fait roi par l'erreur du peuple, s'il venait à oublier tellement sa condition naturelle, qu'il s'imaginât que ce royaume lui était dû, qu'il le méritait, et qu'il lui appartenait de droit ? Vous admireriez sa sottise et sa folie. Mais y en a-t-il moins dans les personnes de qualité, qui vivent dans un si étrange oubli de leur état naturel ?

Que cet avis est important ! Car tous les emportements, toute la violence et toute la fierté des grands, ne viennent que de ce qu'ils ne connaissent point ce qu'ils sont : étant difficile que ceux qui se regarderaient intérieurement comme égaux à tous les hommes, et qui seraient bien persuadés qu'ils n'ont rien en eux qui mérite ces petits avantages que Dieu leur a donnés au-dessus des autres, les traitassent avec insolence. Il faut s'oublier soi-même pour cela, et croire qu'on a quelque excellence réelle au-dessus d'eux : en quoi consiste cette illusion que je tâche de vous découvrir.

II.

Il est bon que vous sachiez ce que l'on vous doit, afin que vous ne prétendiez pas exiger des hommes ce qui ne vous serait pas dû ; car c'est une injustice visible : et cependant elle est fort commune à ceux de votre condition, parce qu'ils en ignorent la nature.

Il y a dans le monde deux sortes de grandeurs ; car il y a des grandeurs d'établissement et des grandeurs naturelles. Les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru, avec raison, devoir honorer certains états, et y attacher certains respects. Les dignités et la noblesse sont de ce genre. En un pays on honore les nobles, et en l'autre les roturiers : en celui-ci les aînés, en cet autre les cadets.

Pourquoi cela ? parce qu'il a plu aux hommes. La chose était indifférente avant l'établissement : après l'établissement, elle devient juste, parce qu'il est injuste de le troubler.

Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans les qualités réelles et effectives de l'âme et du corps, qui rendent l'une ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière, l'esprit, la vertu, la santé, la force.

Nous devons quelque chose à l'une et à l'autre de ces grandeurs ; mais comme elles sont d'une nature différente, nous leur devons aussi différents respects. Aux grandeurs d'établissement, nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire, certaines cérémonies extérieures, qui doivent être néanmoins accompagnées, comme nous l'avons montré, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne

nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte. Il faut parler aux rois à genoux : il faut se tenir debout dans la chambre des princes. C'est une sottise et une bassesse d'esprit que de leur refuser ces devoirs.

Mais pour les respects naturels, qui consistent dans l'estime, nous ne les devons qu'aux grandeurs naturelles ; et nous devons, au contraire, le mépris et l'aversion aux qualités contraires à ces grandeurs naturelles. Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime ; mais il est nécessaire que je vous salue. Si vous êtes duc et honnête homme, je rendrai ce que je dois à l'une et à l'autre de ces qualités. Je ne vous refuserai point les cérémonies que mérite votre qualité de duc, ni l'estime que mérite celle d'honnête homme. Mais si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice ; car en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre qualité, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit.

Voilà en quoi consiste la justice de ces devoirs. Et l'injustice consiste à attacher les respects naturels aux grandeurs d'établissement, ou à exiger les respects d'établissement pour les grandeurs naturelles. Monsieur N. est un plus grand géomètre que moi ; en cette qualité, il veut passer devant moi : je lui dirai qu'il n'y entend rien. La géométrie est une grandeur naturelle ; elle demande une préférence d'estime ; mais les hommes n'y ont attaché aucune préférence extérieure. Je passerai donc devant lui, et l'estimerai plus que moi, en qualité de géomètre. De même, si étant duc et pair, vous ne vous contentiez pas que je me tinsse découvert devant vous, et que vous voulussiez encore que je vous estimasse, je vous prierais de me montrer les qualités qui méritent mon estime. Si vous le faisiez, elle vous est acquise, et je ne pourrais vous la refuser avec justice ; mais si vous ne le faisiez pas, vous seriez injuste de me la demander ; et assurément vous n'y réussiriez pas, fussiez-vous le plus grand prince du monde.

III.

Je veux donc vous faire connaître votre condition véritable ; car c'est la chose du monde que les personnes de votre sorte ignorent le plus. Qu'est-ce, à votre avis, que d'être grand seigneur ? C'est être maître de plusieurs objets de la concupiscence des hommes, et pouvoir ainsi satisfaire aux besoins et aux désirs de plusieurs. Ce sont ces besoins et ces désirs qui les attirent auprès de vous, et qui vous les assujettissent : sans cela ils ne vous regarderaient pas seulement ; mais ils espèrent, par ces services et ces déférences

qu'ils vous rendent, obtenir de vous quelque part de ces biens qu'ils désirent, et dont ils voient que vous disposez.

Dieu est environné de gens pleins de charité, qui lui demandent les biens de la charité qui sont en sa puissance : ainsi il est proprement le roi de la charité.

Vous êtes de même environné d'un petit nombre de personnes, sur qui vous réglez en votre manière. Ces gens sont pleins de concupiscence. Ils vous demandent les biens de la concupiscence. C'est la concupiscence qui les attache à vous. Vous êtes donc proprement un roi de concupiscence. Votre royaume est de peu d'étendue ; mais vous êtes égal, dans le genre de royauté, aux plus grands rois de la terre. Ils sont comme vous des rois de concupiscence. C'est la concupiscence qui fait leur force ; c'est-à-dire, la possession des choses que la cupidité des hommes désire.

Mais en connaissant votre condition naturelle, usez des moyens qui lui sont propres, et ne prétendez pas régner par une autre voie que par celle qui vous fait roi. Ce n'est point votre force et votre puissance naturelle qui vous assujettit toutes ces personnes. Ne prétendez donc pas les dominer par la force, ni les traiter avec dureté. Contentez leurs justes désirs ; soulagez leurs nécessités ; mettez votre plaisir à être bienfaisant ; avancez-les autant que vous le pourrez, et vous agirez en vrai roi de concupiscence.

Ce que je vous dis ne va pas bien loin ; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre ; mais au moins vous vous perdrez en honnête homme. Il y a des gens qui se damnent si sottement, par l'avarice, par la brutalité, par la débauche, par la violence, par les emportements, par les blasphèmes ! Le moyen que je vous ouvre est sans doute plus honnête ; mais c'est toujours une grande folie que de se damner : et c'est pourquoi il ne faut pas en demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de la charité. D'autres que moi vous en diront le chemin : il me suffit de vous avoir détourné de ces voies brutales où je vois que plusieurs personnes de qualité se laissent emporter, faute de bien en connaître la véritable nature.



PENSÉES

Liste des oeuvres

Table des matières du titre



Seconde partie

Contenant les pensées immédiatement relatives à la religion.

Article I.

Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur, et de plusieurs autres choses.

I.

Rien n'est plus étrange dans la nature de l'homme que les contrariétés qu'on y découvre à l'égard de toutes choses. Il est fait pour connaître la vérité ; il la désire ardemment, il la cherche ; et cependant, quand il tâche de la saisir, il s'éblouit et se confond de telle sorte, qu'il donne sujet de lui en disputer la possession. C'est ce qui a fait naître les deux sectes de pyrrhoniens et de dogmatistes, dont les uns ont voulu ravir à l'homme toute connaissance de la vérité, et les autres tâchent de la lui assurer ; mais chacun avec des raisons si peu vraisemblables, qu'elles augmentent la confusion et l'embarras de l'homme, lorsqu'il n'a point d'autre lumière que celle qu'il trouve dans sa nature.

Les principales raisons des pyrrhoniens sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité des principes ^[178], hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, ou par un démon méchant ^[179], s'il a été de tout temps, ou s'il s'est fait par hasard, il est en doute si ces principes nous sont donnés, ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine. De plus, que personne n'a d'assurance hors la foi, s'il veille, ou s'il dort, vu que, durant le sommeil, on ne croit pas moins fermement veiller qu'en veillant effectivement. On croit voir les espaces, les figures, les mouvements ; on sent couler le temps, on le mesure, et enfin on agit de même qu'éveillé. De sorte que, la moitié de la vie se passant en sommeil par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions ; qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un sommeil un peu

différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve en entassant songes sur songes ?

Je laisse les discours que font les pyrrhoniens contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs, des pays, et les autres choses semblables, qui entraînent la plus grande partie des hommes qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements.

L'unique fort des dogmatistes, c'est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels. Nous connaissons, disent-ils, la vérité, non-seulement par raisonnement, mais aussi par sentiment, et par une intelligence vive et lumineuse ; et c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes. C'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison. Cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent : car la connaissance des premiers principes, comme, par exemple, qu'il y a *espace, temps, mouvement, nombre, matière*, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances d'intelligence et de sentiment qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle fonde tout son discours. Je sens qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés, dont l'un soit double de l'autre ^[180]. Les principes se sentent ; les propositions se concluent ; le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi ridicule que la raison demande au sentiment et à l'intelligence des preuves de ces premiers principes pour y consentir, qu'il serait ridicule que l'intelligence demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre. Cette impuissance ne peut donc servir qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au-contre jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! Mais la nature nous a refusé ce bien, et elle ne nous a donné que très peu de connaissances de cette sorte : toutes les autres ne peuvent être acquises que par le raisonnement.

Voilà donc la guerre ouverte entre les hommes. Il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement, ou au dogmatisme, ou au pyrrhonisme ; car qui penserait demeurer neutre serait pyrrhonien par excellence : cette neutralité est l'essence du

pyrrhonisme ; qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux. Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? doutera-t-il s'il doute ? doutera-t-il s'il est ? On ne saurait en venir là ; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. Dira-t-il, au contraire, qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre, et est forcé de lâcher prise ?

Qui démêlera cet embrouillement ? La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatistes. Que deviendrez-vous donc, ô homme ! qui cherchez votre véritable condition par votre raison naturelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune. Voilà ce qu'est l'homme à l'égard de la vérité.

Considérons-le maintenant à l'égard de la félicité qu'il recherche avec tant d'ardeur en toutes ses actions ; car tous les hommes désirent d'être heureux : cela est sans exception. Quelque différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que l'un va à la guerre, et que l'autre n'y va pas, c'est ce même désir qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui se tuent et qui se pendent. Et cependant, depuis un si grand nombre d'années, jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point, où tous tendent continuellement. Tous se plaignent, princes, sujets ([181]) ; nobles, roturiers ; vieillards, jeunes ; forts, faibles ; savants, ignorants ; sains, malades, de tout pays, de tout temps, de tous âges et de toutes conditions.

Une épreuve si longue, si continuelle et si uniforme devrait bien nous convaincre de l'impuissance où nous sommes d'arriver au bien par nos efforts : mais l'exemple ne nous instruit point. Il n'est jamais si parfaitement semblable, qu'il n'y ait quelque délicate différence ; et c'est là que nous attendons que notre espérance ne sera pas déçue en cette occasion comme en l'autre. Ainsi le présent ne nous satisfaisant jamais, l'espérance nous pipe ; et de malheur en malheur, nous mène jusqu'à la mort, qui en est le comble éternel.

C'est une chose étrange, qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de tenir la place de la fin et du bonheur de l'homme, astres, éléments, plantes, animaux, insectes, maladies, guerres, vices, crimes, etc. L'homme étant déchu de son état naturel, il n'y a rien à quoi il n'ait été capable de se porter. Depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel, jusqu'à sa destruction propre, toute contraire qu'elle est à la raison et à la nature tout

ensemble.

Les uns ont cherché la félicité dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés. Ces trois concupiscences ont fait trois sectes ; et ceux qu'on appelle philosophes n'ont fait effectivement que suivre une des trois. Ceux qui en ont le plus approché ont considéré qu'il est nécessaire que le bien universel, que tous les hommes désirent, et où tous doivent avoir part, ne soit dans aucune des choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul, et qui, étant partagées, affligent plus leur possesseur, par le manque de la partie qu'il n'a pas, qu'elles ne le contentent par la jouissance de celle qui lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel, que tous pussent le posséder à la fois sans diminution et sans envie, et que personne ne pût le perdre contre son gré. Ils l'ont compris ; mais ils n'ont pu le trouver : et au lieu d'un bien solide et effectif, ils n'ont embrassé que l'image creuse d'une vertu fantastique.

Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur dans nous. Nos passions nous poussent au dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent, quand même nous n'y pensons pas. Ainsi les philosophes ont beau dire : Rentrez en vous-même, vous y trouverez votre bien : on ne les croit pas ; et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots. Car qu'y a-t-il de plus ridicule et de plus vain que ce que proposent les stoïciens, et de plus faux que tous leurs raisonnements ([182]) ? Ils concluent qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois ; et que, puisque le désir de la gloire fait bien faire quelque chose à ceux qu'il possède, les autres le pourront bien aussi. Ce sont des mouvements fiévreux, que la santé ne peut imiter.

II.

La guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux ; les autres ont voulu renoncer à la raison, et devenir bêtes. Mais ils ne l'ont pas pu, ni les uns, ni les autres ; et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions, et trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent ; et les passions sont toujours vivantes dans ceux mêmes qui veulent y renoncer.

III.

Voilà ce que peut l'homme par lui-même et par ses propres

efforts à l'égard du vrai et du bien. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le dogmatisme : nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme. Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur, et nous sommes incapables et de certitude et de bonheur. Ce désir nous est laissé, tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés ([183]).

IV.

Si l'homme n'est pas fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu ? Si l'homme est fait pour Dieu, pourquoi est-il si contraire à Dieu ?

V.

L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré, et sent en lui des restes d'un état heureux, dont il est déchu, et qu'il ne peut recouvrer. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables.

C'est la source des combats des philosophes, dont les uns ont pris à tâche d'élever l'homme en découvrant ses grandeurs, et les autres de l'abaisser en représentant ses misères. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que chaque parti se sert des raisons de l'autre pour établir son opinion ; car la misère de l'homme se conclut de sa grandeur, et sa grandeur se conclut de sa misère. Ainsi les uns ont d'autant mieux conclu la misère, qu'ils en ont pris pour preuve la grandeur ; et les autres ont conclu la grandeur avec d'autant plus de force, qu'ils l'ont tirée de la misère même. Tout ce que les uns ont pu dire pour montrer la grandeur n'a servi que d'un argument aux autres pour conclure la misère, puisque c'est être d'autant plus misérable, qu'on est tombé de plus haut : et les autres au contraire. Ils se sont élevés les uns sur les autres par un cercle sans fin : étant certain qu'à mesure que les hommes ont plus de lumière, ils découvrent de plus en plus en l'homme de la misère et de la grandeur. En un mot, l'homme connaît qu'il est misérable. Il est donc misérable, puisqu'il le connaît ; mais il est bien grand, puisqu'il connaît qu'il est misérable.

Quelle chimère est-ce donc que l'homme ([184]) ! Quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, amas d'incertitude, gloire et rebut de l'univers : s'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il

comprende qu'il est un monstre incompréhensible.

Article II. Nécessité d'étudier la religion.

Que ceux qui combattent la religion^[185] apprennent au moins quelle elle est, avant que de la combattre. Si cette religion se vantait d'avoir une vue claire de Dieu, et de la posséder à découvert et sans voile^[186], ce serait la combattre que de dire qu'on ne voit rien dans le monde qui le montre avec cette évidence. Mais puisqu'elle dit, au contraire, que les hommes sont dans les ténèbres^[187] et dans l'éloignement de Dieu ; qu'il s'est caché à leur connaissance ; et que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures, *Deus absconditus* : et enfin si elle travaille également à établir ces deux choses ; que Dieu a mis des marques sensibles dans l'Église pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement ; et qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte, qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur : quel avantage peuvent-ils tirer, lorsque, dans la négligence où ils font profession d'être de chercher la vérité, ils crient que rien ne la leur montre ; puisque cette obscurité où ils sont, et qu'ils objectent à l'Église, ne fait qu'établir une des choses qu'elle soutient, sans toucher à l'autre, et confirme sa doctrine, bien loin de la ruiner ?

Il faudrait, pour la combattre, qu'ils criassent qu'ils ont fait tous leurs efforts pour la chercher partout, et même dans ce que l'Église propose pour s'en instruire, mais sans aucune satisfaction. S'ils parlaient de la sorte, ils combattraient, à la vérité, une de ses prétentions. Mais j'espère montrer ici qu'il n'y a point de personne raisonnable qui puisse parler de la sorte ; et j'ose même dire que jamais personne ne l'a fait. On sait assez de quelle manière agissent ceux qui sont datés cet esprit. Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire, lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de l'Écriture, et qu'ils ont interrogé quelque ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela, ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes. Mais, en vérité, je ne puis m'empêcher de leur dire ce que j'ai dit souvent, que cette négligence n'est pas supportable. Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelque personne étrangère ; il s'agit de nous-mêmes et de notre

tout.

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer, ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre premier objet ([188]).

Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite. Et c'est pourquoi, parmi ceux qui n'en sont pas persuadés, je fais une extrême différence entre ceux qui travaillent de toutes leurs forces à s'en instruire, et ceux qui vivent sans s'en mettre en peine et sans y penser.

Je ne puis avoir que de la compassion pour ceux qui gémissent sincèrement dans ce doute, qui le regardent comme le dernier des malheurs, et qui, n'épargnant rien pour en sortir, font de cette recherche leur principale et leur plus sérieuse occupation. Mais pour ceux qui passent leur vie sans penser à cette dernière fin de la vie, et qui, par cette seule raison qu'ils ne trouvent pas en eux-mêmes des lumières qui les persuadent, négligent d'en chercher ailleurs, et d'examiner à fond si cette opinion est de celles que le peuple reçoit par une simplicité crédule, ou de celles qui, quoique obscures d'elles-mêmes, ont néanmoins un fondement très solide ; je les considère d'une manière toute différente. Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit ; elle m'étonne et m'épouvante ; c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. Je prétends, au contraire, que l'amour-propre, que l'intérêt humain, que la plus simple lumière de la raison doit nous donner ces sentiments. Il ne faut voir pour cela que ce que voient les personnes les moins éclairées.

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide ; que tous nos plaisirs ne sont que vanité ; que nos maux sont infinis ; et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit nous mettre dans peu d'années, et peut-être en peu de jours, dans un état éternel de bonheur, ou de malheur, ou d'anéantissement ([189]). Entre nous et le ciel, l'enfer ou le néant, il n'y a donc que la vie, qui est la chose du monde la plus fragile ; et le ciel n'étant pas certainement pour ceux qui doutent si leur âme est immortelle, ils n'ont à attendre que l'enfer, ou le néant.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant

que nous voudrions les braves, voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde.

C'est en vain qu'ils détournent leur pensée de cette éternité qui les attend, comme s'ils pouvaient l'anéantir en n'y pensant point. Elle subsiste malgré eux, elle s'avance ; et la mort, qui doit l'ouvrir, les mettra infailliblement, dans peu de temps, dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis, ou malheureux.

Voilà un doute d'une terrible conséquence ; et c'est déjà assurément un très grand mal que d'être dans ce doute ; mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher quand on y est. Ainsi celui qui doute et qui ne cherche pas est tout ensemble, et bien injuste, et bien malheureux. Que s'il est avec cela tranquille et satisfait, qu'il en fasse profession, et enfin qu'il en fasse vanité, et que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de sa joie et de sa vanité, je n'ai point de termes pour qualifier une si extravagante créature.

Où peut-on prendre ces sentiments ? Quel sujet de joie trouve-t-on à n'attendre plus que des misères sans ressource ? Quel sujet de vanité de se voir dans des obscurités impénétrables ? Quelle consolation de n'attendre jamais de consolateur ?

Ce repos, dans cette ignorance, est une chose monstrueuse, et dont il faut faire sentir l'extravagance et la stupidité à ceux qui y passent leur vie, en leur représentant ce qui se passe en eux-mêmes pour les confondre par la vue de leur folie : car voici comment raisonnent les hommes, quand ils choisissent de vivre dans cette ignorance de ce qu'ils sont, et sans en rechercher d'éclaircissement.

Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme : et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, et qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, ne se connaît non plus que le reste. Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans savoir pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé, et de toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'engloutissent comme un atome, et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. Tout ce que je connais, c'est que je dois bientôt mourir ; mais ce que j'ignore le plus, c'est cette mort même que je ne saurais éviter.

Comme je ne sais d'où je viens, aussi ne sais-je où je vais ; et je sais seulement qu'en sortant de ce monde je tombe pour jamais, ou

dans le néant, ou dans les mains d'un Dieu irrité, sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage ([190]).

Voilà mon état, plein de misère, de faiblesse, d'obscurité. Et de tout cela je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à ce qui doit m'arriver ; et que je n'ai qu'à suivre mes inclinations sans réflexion et sans inquiétude, en faisant tout ce qu'il faut pour tomber dans le malheur éternel, au cas que ce qu'on en dit soit véritable. Peut-être que je pourrais trouver quelque éclaircissement dans mes doutes ; mais je n'en veux pas prendre la peine, ni faire un pas pour le chercher : et en traitant avec mépris ceux qui se travailleraient de ce soin, je veux aller sans prévoyance et sans crainte tenter un si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future.

En vérité, il est glorieux à la religion d'avoir pour ennemis des hommes si déraisonnables ; et leur opposition lui est si peu dangereuse, qu'elle sert au contraire à l'établissement des principales vérités qu'elle nous enseigne. Car la foi chrétienne ne va principalement qu'à établir ces deux choses, la corruption de la nature, et la rédemption de Jésus-Christ. Or, s'ils ne servent pas à montrer la vérité de la rédemption par la sainteté de leurs moeurs, ils servent au moins admirablement à montrer la corruption de la nature par des sentiments si dénaturés.

Rien n'est si important à l'homme que son état ; rien ne lui est si redoutable que l'éternité. Et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être, et au péril d'une éternité de misère, cela n'est point naturel. Ils sont tout autres à l'égard de toutes les autres choses : ils craignent jusqu'aux plus petites, ils les prévoient, ils les sentent ; et ce même homme qui passe les jours et les nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge, ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, et qui demeure néanmoins sans inquiétude, sans trouble et sans émotion. Cette étrange insensibilité pour les choses les plus terribles, dans un cœur si sensible aux plus légères, est une chose monstrueuse ; c'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel.

Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre, et cette heure suffisant, s'il sait qu'il est donné, pour le faire révoquer ; il est contre la nature qu'il emploie cette heure-là, non à s'informer si cet arrêt est donné, mais à jouer et à se divertir ([191]). C'est l'état où se trouvent ces personnes, avec cette différence, que les maux dont ils sont

menacés sont bien autres que la simple perte de la vie, et un supplice passager que ce prisonnier appréhenderait. Cependant ils courent sans souci dans le précipice, après avoir mis quelque chose devant leurs yeux, pour s'empêcher de le voir, et ils se moquent de ceux qui les en avertissent.

Ainsi, non-seulement le zèle de ceux qui cherchent Dieu prouve la véritable religion, mais aussi l'aveuglement de ceux qui ne le cherchent pas, et qui vivent dans cette horrible négligence. Il faut qu'il y ait un étrange renversement dans la nature de l'homme pour vivre dans cet état, et encore plus pour en faire vanité. Car quand ils auraient une certitude entière qu'ils n'auraient rien à craindre après la mort que de tomber dans le néant, ne serait-ce pas un sujet de désespoir plutôt que de vanité ? N'est-ce donc pas une folie inconcevable, n'en étant pas assurés, de faire gloire d'être dans ce doute ?

Et néanmoins il est certain que l'homme est si dénaturé, qu'il y a dans son cœur une semence de joie en cela. Ce repos brutal, entre la crainte de l'enfer et du néant semble si beau, que non seulement ceux qui sont véritablement dans ce doute malheureux, s'en glorifient, mais que ceux mêmes qui n'y sont pas, croient qu'il leur est glorieux de feindre d'y être. Car l'expérience nous fait voir que la plupart de ceux qui s'en mêlent sont de ce dernier genre ; que ce sont des gens qui se contrefont, et qui ne sont pas tels qu'ils veulent paraître. Ce sont des personnes qui ont ouï dire que les belles manières du monde consistent à faire ainsi l'emporté ^[192]. C'est ce qu'ils appellent avoir secoué le joug ; et la plupart ne le font que pour imiter les autres.

Mais, s'ils ont encore tant soit peu de sens commun, il n'est pas difficile de leur faire entendre combien ils s'abusent en cherchant par là de l'estime. Ce n'est pas le moyen d'en acquérir, je dis même parmi les personnes du monde qui jugent sainement des choses, et qui savent que la seule voie d'y réussir, c'est de paraître honnête, fidèle, judicieux, et capable de servir utilement ses amis ; parce que les hommes n'aiment naturellement que ce qui peut leur être utile. Or, quel avantage y a-t-il pour nous à ouïr dire à un homme qu'il a secoué le joug ; qu'il ne croit pas qu'il y ait un Dieu qui veille sur ses actions ; qu'il se considère comme seul maître de sa conduite ; qu'il ne pense à en rendre compte qu'à soi-même ? Pense-t-il nous avoir portés par là à avoir désormais bien de la confiance en lui, et à en attendre des consolations, des conseils et des secours dans tous les besoins de la vie ? Pense-t-il nous avoir bien réjouis de nous dire qu'il doute si notre âme est autre chose qu'un peu de vent et de fumée, et encore de nous le dire d'un ton de voix fier et content ? Est-ce donc une chose à dire gaîment ? et n'est-ce pas une chose à

dire au contraire tristement, comme la chose du monde la plus triste ?

S'ils y pensaient sérieusement, ils verraient que cela est si mal pris, si contraire au bon sens, si opposé à l'honnêteté, et si éloigné en toute manière de ce bon air qu'ils cherchent, que rien n'est plus capable de leur attirer le mépris et l'aversion des hommes, et de les faire passer pour des personnes sans esprit et sans jugement. Et en effet, si on leur fait rendre compte de leurs sentiments, et des raisons qu'ils ont de douter de la religion, ils diront des choses si faibles et si basses, qu'ils persuaderont plutôt du contraire ([193]). C'était ce que leur disait un jour fort à propos une personne : Si vous continuez à discourir de la sorte, leur disait-il, en vérité, vous me convertirez. Et il avait raison ; car qui n'aurait horreur de se voir dans des sentiments où l'on a pour compagnons des personnes si méprisables ?

Ainsi, ceux qui ne font que feindre ces sentiments sont bien malheureux de contraindre leur naturel pour se rendre les plus impertinents des hommes. S'ils sont fâchés dans le fond de leur cœur de ne pas avoir plus de lumière, qu'ils ne le dissimulent point. Cette déclaration ne sera pas honteuse. Il n'y a de honte qu'à ne point en avoir. Rien ne découvre davantage une étrange faiblesse d'esprit que de ne pas connaître quel est le malheur d'un homme sans Dieu ; rien ne marque davantage une extrême bassesse de cœur que de ne pas souhaiter la vérité des promesses éternelles ; rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu. Qu'ils laissent donc ces impiétés à ceux qui sont assez mal nés pour en être véritablement capables ; qu'ils soient au moins honnêtes gens, s'ils ne peuvent encore être chrétiens ([194]) : et qu'ils reconnaissent enfin qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables ; ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur, parce qu'ils le connaissent ; ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur, parce qu'ils ne le connaissent pas encore.

C'est donc pour les personnes qui cherchent Dieu sincèrement, et qui, reconnaissant leur misère, désirent véritablement d'en sortir, qu'il est juste de travailler, afin de leur aider à trouver la lumière qu'ils n'ont pas.

Mais pour ceux qui vivent sans le connaître et sans le chercher, ils se jugent eux-mêmes si peu dignes de leur soin, qu'ils ne sont pas dignes du soin des autres ; et il faut avoir toute la charité de la religion qu'ils méprisent pour ne pas les mépriser jusqu'à les abandonner dans leur folie. Mais parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce, qui peut les éclairer ; et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous

ne sommes ; et que nous pouvons, au contraire, tomber dans l'aveuglement où ils sont : il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu'on fît pour nous si nous étions à leur place, et les appeler à avoir pitié d'eux-mêmes, et à faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront point de lumière. Qu'ils donnent à la lecture de cet ouvrage quelques-unes de ces heures qu'ils emploient si inutilement ailleurs ; peut-être y rencontreront-ils quelque chose, ou du moins ils n'y perdront pas beaucoup. Mais pour ceux qui y apporteront une sincérité parfaite et un véritable désir de connaître la vérité, j'espère qu'ils y auront satisfaction, et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine que l'on y a ramassées.

Article III.

Quand il serait difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles, le plus sûr est de la croire ([195]).

I.

I. Parlons selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport à nous : nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est ([196]). Cela étant ainsi, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.

II.

P. Je n'entreprendrai pas ici de prouver, par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature, non-seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort ([197]) pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis ([198]) ; mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle *Dieu*, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.

III.

I. C'est une chose admirable, que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu : tous tendent à le faire croire ; et jamais ils n'ont dit : Il n'y a point de vide ; donc il y a un Dieu ([199]). Il fallait qu'ils fussent plus habiles que les plus habiles gens qui sont venus depuis, qui s'en sont tous servis.

P. Si c'est une marque de faiblesse de prouver Dieu par la nature, ne méprisez pas l'Écriture : si c'est une marque de force

d'avoir connu ces contrariétés, estimez-en l'Écriture ([200]).

IV.

I. L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu ; ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre l'unité et l'infini qu'entre notre justice et celle de Dieu.

V.

P. Nous connaissons qu'il y a un infini, et nous ignorons sa nature. Ainsi, par exemple, nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis : donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre. Mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair ; car, en ajoutant l'unité, il ne change point de nature ; cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair ; il est vrai que cela s'entend de tous nombres finis.

On peut donc bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est : et vous ne devez pas conclure qu'il n'y a point de Dieu, de ce que nous ne connaissons pas parfaitement sa nature.

Je ne me servirai pas, pour vous convaincre de son existence, de la foi par laquelle nous la connaissons certainement, ni de toutes les autres preuves que nous en avons, puisque vous ne voulez pas les recevoir. Je ne veux agir avec vous que par vos principes mêmes ; et je prétends vous faire voir, par la manière dont vous raisonnez tous les jours sur les choses de la moindre conséquence, de quelle sorte vous devez raisonner en celle-ci, et quel parti vous devez prendre dans la décision de cette importante question de l'existence de Dieu. Vous dites donc que nous sommes incapables de connaître s'il y a un Dieu ([201]). Cependant il est certain que Dieu est, ou qu'il n'est pas ; il n'y a point de milieu. Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison, dites-vous, ne peut rien y déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous ? Par raison, vous ne pouvez assurer ni l'un ni l'autre ; par raison, vous ne pouvez nier aucun des deux.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont fait un choix ; car vous ne savez-pas s'ils ont tort, et s'ils ont mal choisi.

I. Je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix ; et celui qui prend croix, et celui qui prend pile, ont tous deux tort : le juste est de ne point parier.

P. Oui, mais il faut parier : cela n'est pas volontaire ; vous êtes

embarqué, et ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas ([202]). Lequel choisirez-vous donc ? Voyons ce qui vous intéresse le moins : vous avez deux choses à perdre, le vrai et le bien ; et deux choses à engager, votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude : et votre nature a deux choses à fuir, l'erreur et la misère. Pariez donc qu'il est, sans hésiter ; votre raison n'est pas plus blessée en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé ; mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte : en prenant le parti de croire, si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Croyez donc, si vous le pouvez.

I. Cela est admirable : oui, il faut croire ; mais je hasarde peut-être trop.

P. Voyons : puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, quand vous n'auriez que deux vies à gagner pour une, vous pourriez encore gager. Et s'il y en avait dix à gagner, vous seriez imprudent de ne pas hasarder votre vie pour en gagner dix à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a ici une infinité de vies infiniment heureuses à gagner, avec pareil hasard de perte et de gain ; et ce que vous jouez est si peu de chose et de si peu de durée, qu'il y a de la folie à le ménager en cette occasion.

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde ; et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on expose et l'incertitude de ce que l'on gagnera égale le bien fini, qu'on expose certainement, à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi : tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude ; et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose et l'incertitude du gain ; cela est faux. Il y a à la vérité infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde, selon la proportion des hasards de gain et de perte ; et de là vient que, s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, la partie est à jouer égal contre égal ; et alors la certitude de ce qu'on expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il n'y a que le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif ; et si les hommes sont capables de quelques vérités, ils doivent l'être de celle-là.

I. Je le confesse, je l'avoue. Mais encore n'y aurait-il point de moyen de voir le dessous du jeu ?

P. Oui, par le moyen de l'Écriture, et par toutes les autres

preuves de la religion qui sont infinies.

I. Ceux qui espèrent leur salut, direz-vous, sont heureux en cela ; mais ils ont pour contrepoids la crainte de l'enfer.

P. Mais qui a le plus sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de damnation, s'il y en a ; ou celui qui est dans une persuasion certaine qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé, s'il est ?

Quiconque, n'ayant plus que huit jours à vivre, ne jugerait pas que le parti le plus sûr est de croire que tout cela n'est pas un coup de hasard, aurait entièrement perdu l'esprit. Or, si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose.

Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. Mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous gagnerez en cette vie ; et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant dans ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine et infinie, et que vous n'avez rien donné pour l'obtenir.

I. Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche muette ; on me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas : et je suis fait de telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse ?

P. Apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc à vous convaincre, non pas par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez les remèdes : apprenez-les de ceux qui ont été tels que vous, et qui n'ont présentement aucun doute. Ils savent ce chemin que vous voudriez suivre ; et ils sont guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé ; imitez leurs actions extérieures, si vous ne pouvez encore entrer dans leurs dispositions intérieures ; quittez ces vains amusements qui vous occupent tout entier.

J'aurais bientôt quitté ces plaisirs, dites-vous, si j'avais la foi. Et moi je vous dis que vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté ces plaisirs. Or, c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi : je ne le puis, ni par conséquent éprouver la vérité de ce que vous dites ; mais vous pouvez bien quitter ces plaisirs, et éprouver si ce que je dis est vrai.

I. Ce discours me transporte, me ravit.

P. Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est

fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre, pour votre propre bien et pour sa gloire ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse ([203]).

VI.

Il ne faut pas se méconnaître : nous sommes corps autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ? Les preuves ne convainquent que l'esprit ; La coutume fait nos preuves les plus fortes ([204]) ; elle incline les sens, qui entraînent l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? et qu'y a-t-il de plus universellement cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade ; c'est elle qui fait tant de turcs et de païens ; c'est elle qui fait les métiers, les soldats, etc. Il est vrai qu'il ne faut pas commencer par elle pour trouver la vérité ; mais il faut avoir recours à elle, quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et de nous teindre de cette croyance qui nous échappe à toute heure ; car d'en avoir toujours, les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une croyance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Ce n'est pas assez de ne croire que par la force de la conviction, si les sens nous portent à croire le contraire. Il faut donc faire marcher nos deux pièces ensemble : l'esprit, par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie ; et les sens, par la coutume, et en ne leur permettant pas de s'incliner au contraire.

Les additions assez importantes qui se trouvent dans le cinquième paragraphe de cet article, ont été prises sur le manuscrit original de Pascal, qui probablement n'avait point été consulté, pour cet endroit, depuis la première édition des Pensées. R.

Article IV. Marques de la véritable religion.

I.

La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu. Cela est bien juste. Et cependant aucune autre que la nôtre ne l'a ordonné. Elle doit encore avoir connu la concupiscence de l'homme, et l'impuissance où il est par lui-même d'acquérir la vertu. Elle doit y avoir apporté les remèdes, dont la prière est le principal. Notre religion a fait tout cela ; et nulle autre n'a jamais demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre ([205]).

II.

Il faut, pour faire qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature ; car la vraie nature de l'homme, son vrai bien, la vraie vertu et la vraie religion, sont choses dont la connaissance est inséparable. Elle doit avoir connu la grandeur et la bassesse de l'homme, et la raison de l'une et de l'autre. Quelle autre religion que la chrétienne a connu toutes ces choses ?

III.

Les autres religions, comme les païennes, sont plus populaires ; car elles consistent toutes en extérieur, mais elles ne sont pas pour les gens habiles. Une religion purement intellectuelle serait plus proportionnée aux habiles ; mais elle ne servirait pas au peuple. La seule religion chrétienne est proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur, et abaisse les superbes à l'extérieur ; et n'est pas parfaite sans les deux : car il faut que le peuple entende l'esprit de la lettre, et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre, en pratiquant ce qu'il y a d'extérieur.

IV.

Nous sommes haïssables : la raison nous en convainc. Or, nulle autre religion que la chrétienne ne propose de se haïr. Nulle autre religion ne peut donc être reçue de ceux qui savent qu'ils ne sont dignes que de haine. Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature, et en même temps la plus misérable. Les uns, qui ont bien connu la réalité de son excellence, ont pris pour lâcheté et pour ingratitude les sentiments bas que les hommes ont naturellement d'eux-mêmes ; et les autres, qui ont bien connu combien cette bassesse est effective, ont traité d'une superbe ([206]) ridicule ces sentiments de grandeur, qui sont aussi naturels à l'homme. Nulle religion que la nôtre n'a enseigné que l'homme naît en péché ; nulle secte de philosophes ne l'a dit : nulle n'a donc dit vrai.

V.

Dieu étant caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable ([207]) ; et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. Cette religion, qui consiste à croire que l'homme est tombé d'un état de gloire et de communication avec Dieu en un état de tristesse, de pénitence et d'éloignement de Dieu, mais qu'enfin il serait rétabli par un Messie qui devait venir, a toujours été sur la terre. Toutes choses ont passé, et celle-là a subsisté pour laquelle sont toutes choses. Car Dieu voulant se former un peuple saint, qu'il séparerait de toutes les autres nations, qu'il délivrerait de ses ennemis, qu'il mettrait dans un lieu de repos, a promis de le faire, et de venir au monde pour cela ; et il a prédit par ses prophètes le temps et la manière de sa venue. Et cependant, pour affermir l'espérance de ses élus dans tous les temps, il leur en a toujours fait voir des images et des figures ; et il ne les a jamais laissés sans des assurances de sa puissance et de sa volonté pour leur salut. Car, dans la création de l'homme, Adam était le témoin et le dépositaire de la promesse du Sauveur, qui devait naître de la femme. Et quoique les hommes, étant encore si proches de la création, ne pussent avoir oublié leur création et leur chute, et la promesse que Dieu leur avait faite d'un Rédempteur, néanmoins, comme dans ce premier âge du monde ils se laissèrent emporter à toutes sortes de désordres, il y avait cependant des saints, comme Énoch, Lamech, et d'autres, qui attendaient en patience le Christ promis dès le commencement du monde. Ensuite Dieu a envoyé Noé, qui a vu la malice des hommes au plus haut degré ; et il l'a sauvé en noyant toute la terre, par un miracle qui marquait assez et le pouvoir qu'il avait de sauver le monde, et la

volonté qu'il avait de le faire, et de faire naître de la femme celui qu'il avait promis. Ce miracle suffisait pour affermir l'espérance des hommes ; et la mémoire en étant encore assez fraîche parmi eux, Dieu fit des promesses à Abraham, qui était tout environné d'idolâtres, et il lui fit connaître le mystère du Messie qu'il devait envoyer. Au temps d'Isaac et de Jacob, l'abomination s'était répandue sur toute la terre : mais ces saints vivaient en la foi ; et Jacob, mourant et bénissant ses enfants, s'écrie, par un transport qui lui fait interrompre son discours : J'attends, ô mon Dieu ! le Sauveur que vous avez promis ; *Salutare tuum expectabo, Domine.* (Genes. 49, 18.)

Les Égyptiens étaient infectés, et d'idolâtrie, et de magie ; le peuple de Dieu même était entraîné par leurs exemples. Mais cependant Moïse et d'autres voyaient ([208]) celui qu'ils ne voyaient pas, et l'adoraient en regardant les biens éternels qu'il leur préparait.

Les Grecs et les Latins ensuite ont fait régner les fausses divinités ; les poètes ont fait diverses théologies ; les philosophes se sont séparés en mille sectes différentes : et cependant il y avait toujours au cœur de la Judée des hommes choisis qui prédisaient la venue de ce Messie, qui n'était connu que d'eux.

Il est venu enfin en la consommation des temps : et depuis, quoiqu'on ait vu naître tant de schismes et d'hérésies, tant renverser d'états, tant de changements en toutes choses ; cette Église, qui adore celui qui a toujours été adoré, a subsisté sans interruption. Et ce qui est admirable, incomparable et tout-à-fait divin, c'est que cette religion, qui a toujours duré, a toujours été combattue. Mille fois elle a été à la veille d'une destruction universelle ; et toutes les fois qu'elle a été en cet état, Dieu l'a relevée par des coups extraordinaires de sa puissance. C'est ce qui est étonnant, et qu'elle s'est maintenue sans fléchir et plier sous la volonté des tyrans.

VI.

Les états périraient, si on ne faisait plier souvent les lois à la nécessité. Mais jamais la religion n'a souffert cela, et n'en a usé. Aussi il faut ces accommodements, ou des miracles. Il n'est pas étrange qu'on se conserve en pliant, et ce n'est pas proprement se maintenir ; et encore périssent-ils enfin entièrement : il n'y en a point qui ait duré quinze cents ans. Mais que cette religion se soit toujours maintenue et inflexible ([209]), cela est divin.

VII.

Il y aurait trop d'obscurité, si la vérité n'avait pas des marques visibles. C'en est une admirable qu'elle se soit toujours conservée dans une Église et une assemblée visible. Il y aurait trop de clarté s'il n'y avait qu'un sentiment dans cette Église ; mais, pour reconnaître quel est le vrai, il n'y a qu'à voir quel est celui qui y a toujours été : car il est certain que le vrai y a toujours été, et qu'aucun faux n'y a toujours été. Ainsi le Messie a toujours été cru. La tradition d'Adam était encore nouvelle en Noé et en Moïse. Les prophètes l'ont prédit depuis, en prédisant toujours d'autres choses dont les événements, qui arrivaient de temps en temps à la vue des hommes, marquaient la vérité de leur mission, et par conséquent celle de leurs promesses touchant le Messie. Ils ont tous dit que la loi qu'ils avaient n'était qu'en attendant celle du Messie ; que jusque-là elle serait perpétuelle, mais que l'autre durerait éternellement ; qu'ainsi leur loi, ou celle du Messie, dont elle était la promesse, seraient toujours sur la terre. En effet, elle a toujours duré : et Jésus-Christ est venu dans toutes les circonstances prédites. Il a fait des miracles, et les apôtres aussi, qui ont converti les païens ; et par là les prophéties étant accomplies, le Messie est prouvé pour jamais.

VIII.

Je vois plusieurs religions contraires, et par conséquent toutes fausses, excepté une. Chacune veut être crue par sa propre autorité, et menace les incrédules. Je ne les crois donc pas là-dessus ; chacun peut dire cela, chacun peut se dire prophète. Mais je vois la religion chrétienne où je trouve des prophéties accomplies, et une infinité de miracles si bien attestés, qu'on ne peut raisonnablement en douter ; et c'est ce que je ne trouve point dans les autres.

IX.

La seule religion contraire à la nature en l'état qu'elle est, qui combat tous nos plaisirs, et qui paraît d'abord contraire au sens commun, est la seule qui ait toujours été.

X.

Toute la conduite des choses doit avoir pour objet l'établissement et la grandeur de la religion ; les hommes doivent avoir en eux-mêmes des sentiments conformes à ce qu'elle nous enseigne ; et enfin elle doit être tellement l'objet et le centre où

toutes choses tendent, que qui en saura les principes puisse rendre raison, et de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général.

Sur ce fondement, les impies prennent lieu de blasphémer la religion chrétienne, parce qu'ils la connaissent mal. Ils s'imaginent qu'elle consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand, puissant et éternel ; ce qui est proprement le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout-à-fait contraire. Et de là ils concluent que cette religion n'est pas véritable, parce que, si elle l'était, il faudrait que Dieu se manifestât aux hommes par des preuves si sensibles, qu'il fût impossible que personne le méconnût.

Mais qu'ils en concluent ce qu'ils voudront contre le déisme, ils n'en concluront rien contre la religion chrétienne, qui reconnaît que, depuis le péché, Dieu ne se montre point aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire ; et qui consiste proprement au mystère du Rédempteur, qui, unissant en lui les deux natures, divine et humaine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine.

Elle enseigne donc aux hommes ces deux vérités, et qu'il y a un Dieu dont ils sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature qui les en rend indignes. Il importe également aux hommes de connaître l'un et l'autre de ces points ; et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui peut l'en guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou l'orgueil des philosophes qui ont connu Dieu, et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur. Et ainsi, comme il est également de la nécessité de l'homme de connaître ces deux points, il est aussi également de la miséricorde de Dieu de nous les avoir fait connaître. La religion chrétienne le fait ; c'est en cela qu'elle consiste. Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion.

XI.

Si l'on ne se connaît plein d'orgueil, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère, d'injustice, on est bien aveugle. Et si en le reconnaissant on ne désire d'en être délivré, que peut-on dire d'un homme si peu raisonnable ? Que peut-on donc avoir que de l'estime pour une religion qui connaît si bien les défauts de l'homme, et que du désir pour la vérité d'une religion qui y promet des remèdes si souhaitables ?

XII.

Il est impossible d'envisager toutes les preuves de la religion chrétienne ([210]) ramassées ensemble, sans en ressentir la force, à laquelle nul homme raisonnable ne peut résister.

Que l'on considère son établissement ; qu'une religion, si contraire à la nature, se soit établie par elle-même si doucement, sans aucune force, ni contrainte, et si fortement néanmoins qu'aucuns tourments n'ont pu empêcher les martyrs de la confesser ; et que tout cela se soit fait, non-seulement sans l'assistance d'aucun prince, mais malgré tous les princes de la terre, qui l'ont combattue.

Que l'on considère la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne. Les philosophes païens se sont quelquefois élevés au-dessus du reste des hommes par une manière de vivre plus réglée, et par des sentiments qui avaient quelque conformité avec ceux du christianisme. Mais ils n'ont jamais reconnu pour vertu ce que les chrétiens appellent humilité ([211]), et ils l'auraient même crue incompatible avec les autres dont ils faisaient profession. Il n'y a que la religion chrétienne qui ait su joindre ensemble des choses qui avaient paru jusque-là si opposées, et qui ait appris aux hommes que, bien loin que l'humilité soit incompatible avec les autres vertus, sans elle toutes les autres vertus ne sont quelles vices et des défauts.

Que l'on considère les merveilles de l'Écriture sainte, qui sont infimes, la grandeur et la sublimité plus qu'humaine des choses qu'elle contient, et la simplicité admirable de son style, qui n'a rien d'affecté, rien de recherché, et qui porte un caractère de vérité qu'on ne saurait désavouer.

Que l'on considère la personne de Jésus-Christ en particulier. Quelque sentiment qu'on ait de lui, on ne peut pas disconvenir qu'il n'eût un esprit très grand et très relevé, dont il avait donné des marques dès son enfance, devant les docteurs de la loi : et cependant, au lieu de s'appliquer à cultiver ses talents par l'étude et la fréquentation des savants, il passe trente ans de sa vie dans le travail des mains et dans une retraite entière du monde ; et pendant les trois années de sa prédication, il appelle à sa compagnie et choisit pour ses apôtres des gens sans science, sans étude, sans crédit ; et il s'attire pour ennemis ceux qui passaient pour les plus savants et les plus sages de son temps. C'est une étrange conduite pour un homme qui a dessein d'établir une nouvelle religion.

Que l'on considère en particulier ces apôtres choisis par Jésus-Christ, ces gens sans lettres, sans étude, et qui se trouvent tout d'un

coup assez savants pour confondre les plus habiles philosophes, et assez forts pour résister aux rois et aux tyrans qui s'opposaient à l'établissement de la religion chrétienne qu'ils annonçaient.

Que l'on considère cette suite merveilleuse de prophètes qui se sont succédés les uns aux autres pendant deux mille ans ([212]), et qui ont tous prédit en tant de manières différentes jusques aux moindres circonstances de la vie de Jésus-Christ, de sa mort, de sa résurrection, de la mission des apôtres, de la prédication de l'Évangile, de la conversion des nations, et de plusieurs autres choses qui concernent l'établissement de la religion chrétienne et l'abolition du judaïsme.

Que l'on considère l'accomplissement admirable de ces prophéties, qui conviennent si parfaitement à la personne de Jésus-Christ, qu'il est impossible de ne pas le reconnaître, à moins de vouloir s'aveugler soi-même.

Que l'on considère l'état du peuple juif, et devant et après la venue de Jésus-Christ, son état florissant avant la venue du Sauveur, et son état plein de misères depuis qu'ils l'ont rejeté : car ils sont encore aujourd'hui sans aucune marque de religion, sans temple, sans sacrifices, dispersés par toute la terre, le mépris et le rebut de toutes les nations.

Que l'on considère la perpétuité de la religion chrétienne, qui a toujours subsisté depuis le commencement du monde, soit dans les saints de l'ancien Testament, qui ont vécu dans l'attente de Jésus-Christ avant sa venue ; soit dans ceux qui l'ont reçu, et qui ont cru en lui depuis sa venue : au lieu que nulle autre religion n'a la perpétuité, qui est la principale marque de la véritable.

Enfin, que l'on considère la sainteté de cette religion, sa doctrine, qui rend raison de tout jusques aux contrariétés qui se rencontrent dans l'homme, et toutes les autres choses singulières, surnaturelles et divines qui y éclatent de toutes parts.

Et qu'on juge après tout cela s'il est possible de douter que la religion chrétienne soit la seule véritable, et si jamais aucune autre a rien eu qui en approchât ([213]).

Article V.

Véritable religion prouvée par les contrariétés qui sont dans l'homme, et par le péché originel.

I.

Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles, qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne qu'il y a en lui quelque grand principe de grandeur, et en même temps quelque grand principe de misère. Car il faut que la véritable religion connaisse à fond notre nature ; c'est-à-dire, qu'elle connaisse tout ce qu'elle a de grand et tout ce qu'elle a de misérable, et la raison de l'un et de l'autre. Il faut encore qu'elle nous rende raison des étonnantes contrariétés qui s'y rencontrent ([214]). S'il y a un seul principe de tout, une seule fin de tout, il faut que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui et à n'aimer que lui. Mais comme nous nous trouvons dans l'impuissance d'adorer ce que nous ne connaissons pas, et d'aimer autre chose que nous, il faut que la religion, qui instruit de ces devoirs, nous instruisse aussi de cette impuissance, et qu'elle nous en apprenne les remèdes.

Il faut, pour rendre l'homme heureux, qu'elle lui montre qu'il y a un Dieu ; qu'on est obligé de l'aimer ; que notre véritable félicité est d'être à lui, et notre unique mal d'être séparé de lui ; qu'elle nous apprenne que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer ; et qu'ainsi, nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu, et notre concupiscence nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice. Il faut qu'elle nous rende raison de l'opposition que nous avons à Dieu et à notre propre bien ; il faut qu'elle nous en enseigne les remèdes, et les moyens d'obtenir ces remèdes. Qu'on examine sur cela toutes les religions du monde, et qu'on voie s'il y en a une autre que la chrétienne qui y satisfasse.

Sera-ce celle qu'enseignaient les philosophes ([215]), qui nous proposent pour tout bien un bien qui est en nous ? Est-ce là le vrai bien ? Ont-ils trouvé le remède à nos maux ? Est-ce avoir guéri la

présomption de l'homme, que de l'avoir égalé à Dieu ? Et ceux qui nous ont égalés aux bêtes, et qui nous ont donné les plaisirs de la terre pour tout bien, ont-ils apporté le remède à nos concupiscences ? Levez vos yeux vers Dieu, disent les uns : voyez celui auquel vous ressemblez, et qui vous a fait pour l'adorer ; vous pouvez vous rendre semblable à lui ; la sagesse vous y égalera, si vous voulez la suivre. Et les autres disent : Baissez vos yeux vers la terre, chétif ver que vous êtes, et regardez les bêtes dont vous êtes le compagnon.

Que deviendra donc l'homme ? Sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes ? Quelle effroyable distance ! Que serons-nous donc ? Quelle religion nous enseignera à guérir l'orgueil et la concupiscence ? Quelle religion nous enseignera notre bien, nos devoirs, les faiblesses qui nous en détournent, les remèdes qui peuvent les guérir, et le moyen d'obtenir ces remèdes ? Voyons ce que nous dit sur cela la sagesse de Dieu qui nous parle dans la religion chrétienne.

C'est en vain, ô homme ! que vous cherchez dans vous-même le remède à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point en vous que vous trouverez ni la vérité ni le bien. Les philosophes vous l'ont promis, ils n'ont pu le faire ([216]). Ils ne savent ni quel est votre véritable bien, ni quel est votre véritable état. Comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux, puisqu'ils ne les ont pas seulement connus ? Vos maladies principales sont l'orgueil, qui vous soustrait à Dieu, et la concupiscence, qui vous attache à la terre ; et ils n'ont fait autre chose qu'entretenir au moins une de ces maladies. S'ils vous ont donné Dieu pour objet, ce n'a été que pour exercer votre orgueil. Ils vous ont fait penser que vous lui êtes semblable par votre nature. Et ceux qui ont vu la vanité de cette prétention, vous ont jeté dans l'autre précipice, en vous faisant entendre que votre nature était pareille à celle des bêtes, et vous ont porté à chercher votre bien dans les concupiscences, qui sont le partage des animaux. Ce n'est pas là le moyen de vous instruire de vos injustices. N'attendez donc ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formé, et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes. Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formé, l'ai créé l'homme, saint, innocent, parfait ; je l'ai rempli de lumière et d'intelligence ; je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption ([217]). Il a voulu se rendre centre de lui-même, et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait à ma domination ; et

s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui ; et révoltant toutes les créatures qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies : en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui reste-t-il quelque lumière confuse de son auteur : tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées ! Les sens indépendants de la raison, et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent, ou le tentent, et dominant sur lui, ou en le soumettant par leur force, ou en le charmant par leurs douceurs ; ce qui est encore une domination plus terrible et plus impérieuse.

Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct puissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature.

II.

De ces principes que je vous ouvre, vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné tous les hommes, et qui les ont partagés. Observez maintenant tous les mouvements de grandeur et de gloire que le sentiment de tant de misères ne peut étouffer, et voyez s'il ne faut pas que la cause en soit une autre nature.

III.

Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile ; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable, que vous ignorez.

Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée, ni de la vérité, ni de la béatitude ([\[218\]](#)). Mais malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait aucune grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver ; nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge : incapables d'ignorer absolument, et de savoir certainement ; tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement tombés !

Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois en l'homme un véritable bonheur, dont il

ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, en cherchant dans les choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, et que les unes et les autres sont incapables de lui donner, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable ?

IV.

Chose étonnante cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché originel, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes ! Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste : car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir eu si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fut en être ? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses retours et ses plis dans cet abîme. De sorte que L'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

Le péché originel est une folie devant les hommes ; mais on le donne pour tel. On ne doit donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisqu'on ne prétend pas que la raison puisse y atteindre. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes : *tum est Dei, sapientius est hominibus*. (I. Cor. I, 25.) Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme ? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose au-dessus de sa raison ; et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne quand on le lui présente ?

V.

Ces deux états d'innocence et de corruption étant ouverts, il est impossible que nous ne les reconnaissons pas. Suivons nos mouvements, observons-nous nous-mêmes, et voyons si nous n'y trouverons pas les caractères vivants de ces deux natures. Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple ?

Cette duplicité de l'homme est si visible, qu'il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes ([219]) : un sujet simple leur paraissant incapable de telles et si soudaines variétés, d'une présomption démesurée à un horrible abattement de cœur.

Ainsi toutes ces contrariétés, qui semblaient devoir le plus éloigner les hommes de la connaissance d'une religion, sont ce qui doit plus tôt les conduire à la véritable.

Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité : car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme.

Sans ces divines connaissances, qu'ont pu faire les hommes, sinon, ou s'élever dans le sentiment intérieur qui leur reste de leur grandeur passée, ou s'abattre dans la vue de leur faiblesse présente ? Car, ne voyant pas la vérité entière, ils n'ont pu arriver à une parfaite vertu. Les uns, considérant la nature comme interrompue, les autres comme irréparable, ils n'ont pu fuir, ou l'orgueil, ou la paresse, qui sont les deux sources de tous les vices ; puisqu'ils ne pouvaient, sinon, ou s'y abandonner par lâcheté, ou en sortir par l'orgueil. Car s'ils connaissaient l'excellence de l'homme, ils en ignoraient la corruption ; de sorte qu'ils évitaient bien la paresse, mais ils se perdaient dans l'orgueil. Et s'ils reconnaissaient l'infirmité de la nature, ils en ignoraient la dignité ; de sorte qu'ils pouvaient bien éviter la vanité, mais c'était en se précipitant dans le désespoir.

De là viennent les diverses sectes des stoïciens et des épicuriens, des dogmatistes et des académiciens, etc. La seule religion chrétienne a pu guérir ces deux vices, non pas en chassant l'un par l'autre par la sagesse de la terre, mais en chassant l'un et l'autre par la simplicité de l'Évangile. Car elle apprend aux justes, qu'elle élève jusqu'à la participation de la Divinité même, qu'en ce sublime état ils portent encore la source de toute la corruption, qui les rend, durant toute la vie, sujets à l'erreur, à la misère, à la mort, au péché ; et elle crie aux plus impies qu'ils sont capables de la grâce de leur Rédempteur. Ainsi, donnant à trembler à ceux qu'elle justifie, et consolant ceux qu'elle condamne, elle tempère avec tant de justesse la crainte avec l'espérance, par cette double capacité qui est commune à tous, et de la grâce et du péché, qu'elle abaisse infiniment plus que la seule raison ne peut faire, mais sans désespérer ; et qu'elle élève infiniment plus que l'orgueil de la nature, mais sans enfler : faisant bien voir par là qu'étant seule exempte d'erreur et de vice, il n'appartient qu'à elle, et d'instruire, et de corriger les hommes.

VI.

Nous ne concevons, ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans un état de nature tout différent du nôtre, et qui passent notre capacité présente. Aussi tout cela nous est inutile à savoir pour sortir de nos misères ; et tout ce qu'il nous importe de connaître, c'est que par Adam nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu ; mais rachetés par Jésus-Christ ; et c'est de quoi nous avons des preuves admirables sur la terre.

VII.

Le christianisme est étrange ! Il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil, et même abominable ; et il lui ordonne en même temps de vouloir être semblable à Dieu. Sans un tel contre-poids, cette élévation le rendrait horriblement vain, ou cet abaissement le rendrait horriblement abject.

La misère porte au désespoir : la grandeur inspire la présomption.

VIII.

L'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère, par la grandeur du remède qu'il a fallu.

IX.

On ne trouve pas dans la religion chrétienne un abaissement qui nous rende incapables du bien, ni une sainteté exempte du mal. Il n'y a point de doctrine plus propre à l'homme que celle-là, qui l'instruit de sa double capacité de recevoir et de perdre la grâce, à cause du double péril où il est toujours exposé, de désespoir ou d'orgueil.

X.

Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états. Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure, et ce n'est pas l'état de l'homme. Ils inspiraient des mouvements de bassesse pure, et c'est aussi peu l'état de l'homme. Il faut des mouvements de bassesse, non d'une bassesse de nature, mais de pénitence ; non pour y demeurer, mais pour aller à

la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, mais d'une grandeur qui vienne de la grâce, et non du mérite, et après avoir passé par la bassesse.

XI.

Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable. Avec combien peu d'orgueil un chrétien se croit-il uni à Dieu ? avec combien peu d'abjection s'égalé-t-il aux vers de la terre ?

Qui peut donc refuser à ces célestes lumières de les croire et de les adorer ? Car n'est-il pas plus clair que le jour que nous sentons en nous-mêmes des caractères ineffaçables d'excellence ? Et n'est-il pas aussi véritable que nous éprouvons à toute heure les effets de notre déplorable condition ? Que nous crie donc ce chaos et cette confusion monstrueuse, sinon la vérité de ces deux états, avec une voix si puissante, qu'il est impossible d'y résister ?

XII.

Ce qui détourne les hommes de croire qu'ils sont capables d'être unis à Dieu, n'est autre chose que la vue de leur bassesse. Mais s'ils l'ont bien sincère, qu'ils la suivent aussi loin que moi, et qu'ils reconnaissent que cette bassesse est telle en effet, que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais bien savoir d'où cette créature, qui se reconnaît si faible, a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu, et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère. L'homme sait si peu ce que c'est que Dieu, qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même : et tout troublé de la vue de son propre état, il ose dire que Dieu ne peut pas le rendre capable de sa communication ! Mais je voudrais lui demander si Dieu demande autre chose de lui, sinon qu'il l'aime et le connaisse ; et pourquoi il croit que Dieu ne peut se rendre connaissable et aimable à lui, puisqu'il est naturellement capable d'amour et de connaissance. Car il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est, et qu'il aime quelque chose. Donc s'il voit quelque chose dans les ténèbres où il est, et s'il trouve quelque sujet d'amour parmi les choses de la terre, pourquoi, si Dieu lui donne quelques rayons de son essence, ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière qu'il lui plaira de se communiquer à lui ? Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère, ni raisonnable, si elle ne nous fait confesser que, ne

sachant de nous-mêmes qui nous sommes, nous ne pouvons
l'apprendre que de Dieu.

Article VI. Soumission et usage de la raison.

I.

La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle est bien faible, si elle ne va jusque-là. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi, n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui pèchent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstrations ; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre ; ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger.

II.

Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux ni de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule.

La raison, dit saint Augustin, ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle doit se soumettre ; et qu'elle ne se soumette pas, quand elle juge avec fondement qu'elle ne doit pas le faire : mais il faut prendre garde à ne pas se tromper.

III.

La piété est différente de la superstition. Pousser la piété jusqu'à la superstition, c'est la détruire. Les hérétiques nous reprochent cette soumission superstitieuse. C'est faire ce qu'ils nous reprochent, que d'exiger cette soumission dans les choses qui ne sont pas matière de soumission.

Il n'y a rien de si conforme à la raison que le désaveu de la raison dans les choses qui sont de foi. Et rien de si contraire à la

raison que le désaveu de la raison dans les choses qui ne sont pas de foi. Ce sont deux excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison.

IV.

La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais jamais le contraire. Elle est au-dessus, et non pas contre.

V.

Si j'avais vu un miracle, disent quelques gens, je me convertirais. Ils ne parleraient pas ainsi, s'ils savaient ce que c'est que conversion. Ils s'imaginent qu'il ne faut pour cela que reconnaître qu'il y a un Dieu, et que l'adoration consiste à lui tenir de certains discours, tels à peu près que les païens en faisaient à leurs idoles. La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet Être souverain qu'on a irrité tant de fois, et qui peut nous perdre légitimement à toute heure ; à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui, et qu'on n'a rien mérité de lui que sa disgrâce. Elle consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous ; et que, sans un médiateur, il ne peut y avoir de commerce.

VI.

Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de sa justice et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une croyance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur ; et on croira dès qu'il l'inclinera. Et c'est ce que David connaissait bien, lorsqu'il disait : *Inclina cor meum, Deus, in testimonia tua.* (Ps. 118, 36.)

VII.

Ceux qui croient sans avoir examiné les preuves de la religion, croient parce qu'ils ont une disposition intérieure toute sainte, et que ce qu'ils entendent dire de notre religion y est : conforme. Ils sentent qu'un Dieu les a faits. Ils ne veulent aimer que lui ; ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes. Ils sentent qu'ils n'en ont pas la force ; qu'ils sont incapables d'aller à Dieu ; et que, si Dieu ne vient à eux, ils ne peuvent avoir aucune communication avec lui. Et ils entendent dire dans notre religion qu'il ne faut aimer que Dieu, et ne haïr que soi-même : mais qu'étant tous corrompus et incapables de Dieu, Dieu s'est fait homme pour s'unir à nous. Il n'en faut pas davantage pour

persuader des hommes qui ont cette disposition dans le cœur : et cette connaissance de leur devoir et de leur incapacité.

VIII.

Ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves, ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance. Ils en jugent par le cœur comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire ; et ainsi ils sont très efficacement persuadés.

J'avoue bien qu'un de ces chrétiens qui croient sans preuves n'aura peut-être pas de quoi convaincre un infidèle qui en dira autant de soi. Mais ceux qui savent les preuves de la religion prouveront sans difficulté que ce fidèle est véritablement inspiré de Dieu, quoiqu'il ne pût le prouver lui-même.

Article VII.

Image d'un homme qui s'est lassé de chercher Dieu par le seul raisonnement, et qui commence à lire l'Écriture.

I.

En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, et ces contrariétés étonnantes qui se découvrent dans sa nature ; et regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il est venu y faire, ce qu'il deviendra en mourant, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître où il est, et sans avoir aucun moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre pas en désespoir d'un si misérable état. Je vois d'autres personnes auprès de moi de semblable nature : je leur demande s'ils sont mieux instruits que moi, et ils me disent que non ; et sur cela, ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi je n'ai pu m'y arrêter, ni me reposer dans la société de ces personnes semblables à moi, misérables comme moi, impuissantes comme moi. Je vois qu'ils ne m'aideraient pas à mourir : je mourrai seul ; il faut donc faire comme si j'étais seul : or, si j'étais seul, je ne bâtirais point des maisons, je ne m'embarrasserais point dans les occupations tumultueuses, je ne chercherais l'estime de personne ; mais je tâcherais seulement de découvrir la vérité.

Ainsi, considérant combien il y a d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu, dont tout le monde parle, n'aurait pas laissé quelques marques de lui. Je regarde de toutes parts, et ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à n'en rien croire. Si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais, voyant trop pour nier, et trop peu pour

m'assurer, je suis dans un état à plaindre, et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu soutient la nature, elle le marquât sans équivoque ; et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout-à-fait ; qu'elle dît tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'en l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition, ni mon devoir. Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre. Rien ne me serait trop cher pour cela.

Je vois des multitudes de religions en plusieurs endroits du monde, et dans tous les temps. Mais elles n'ont, ni morale qui puisse me plaire, ni preuves capables de m'arrêter ([220]). Et ainsi j'aurais refusé également la religion de Mahomet, et celle de la Chine, et celle des anciens Romains, et celle des Égyptiens, par cette seule raison, que l'une n'ayant pas plus de marques de vérité que l'autre, ni rien qui détermine, la raison ne peut pencher plutôt vers l'une que vers l'autre.

Mais, en considérant ainsi cette inconstante et bizarre variété de mœurs et de croyance dans les divers temps, je trouve en une petite partie du monde un peuple particulier, séparé de tous les autres peuples de la terre, et dont les histoires précèdent de plusieurs siècles les plus anciennes que nous ayons. Je trouve donc ce peuple grand et nombreux, qui adore un seul Dieu, et qui se conduit par une loi qu'ils disent tenir de sa main. Ils soutiennent qu'ils sont les seuls du monde auxquels Dieu a révélé ses mystères ; que tous les hommes sont corrompus et dans la disgrâce de Dieu ; qu'ils sont tous abandonnés à leurs sens et à leur propre esprit ; et que de là viennent les étranges égarements et les changements continuels qui arrivent entre eux, et de religion, et de coutume ; au lieu qu'eux demeurent inébranlables dans leur conduite : mais que Dieu ne laissera pas éternellement les autres peuples dans ces ténèbres ; qu'il viendra un libérateur pour tous ; qu'ils sont au monde pour l'annoncer ([221]) ; qu'ils sont formés exprès pour être les hérauts de ce grand événement, et pour appeler tous les peuples à s'unir à eux dans l'attente de ce libérateur.

La rencontre de ce peuple m'étonne, et me semble digne d'une extrême attention, par quantité de choses admirables et singulières qui y paraissent !

C'est un peuple tout composé de frères : et au lieu que tous les autres sont formés de l'assemblage d'une infinité de familles ; celui-ci, quoique si étrangement abondant, est tout sorti d'un seul homme ([222]) ; et étant ainsi une même chair et membres les uns des autres, ils composent une puissance extrême d'une seule famille.

Cela est unique.

Ce peuple est le plus ancien qui soit dans la connaissance des hommes ([223]) ; ce qui me semble devoir lui attirer une vénération particulière, et principalement dans la recherche que nous faisons ; puisque, si Dieu s'est de tout temps communiqué aux hommes, c'est à ceux-ci qu'il faut recourir pour en savoir la tradition.

Ce peuple n'est pas seulement considérable par son antiquité ; mais il est encore singulier en sa durée, qui a toujours continué depuis son origine jusqu'à maintenant : car au lieu que les peuples de la Grèce, d'Italie, de Lacédémone, d'Athènes, de Rome, et les autres qui sont venus si longtemps après, ont fini il y a longtemps, ceux-ci subsistent toujours ; et malgré les entreprises de tant de puissants rois, qui ont cent fois essayé de les faire périr, comme les historiens le témoignent, et comme il est aisé de le juger par l'ordre naturel des choses, pendant un si long espace d'années, ils se sont toujours conservés ; et, s'étendant depuis les premiers temps jusqu'aux derniers, leur histoire enferme dans sa durée celle de toutes nos histoires.

La loi par laquelle ce peuple est gouverné est tout ensemble la plus ancienne loi du monde ([224]), la plus parfaite, et la seule qui ait toujours été gardée sans interruption dans un état. C'est ce que Philon, juif, montre en divers lieux, et Josèphe admirablement, contre Appion, où il fait voir qu'elle est si ancienne, que le nom même de loi n'a été connu des plus anciens que plus de mille ans après ; en sorte qu'Homère, qui a parlé de tant de peuples, ne s'en est jamais servi. Et il est aisé de juger de la perfection de cette loi par sa simple lecture, où l'on voit qu'on y a pourvu à toutes choses avec tant de sagesse, tant d'équité, tant de jugement, que les plus anciens législateurs grecs et romains en ayant quelque lumière, en ont emprunté leurs principales lois ; ce qui paraît par celles qu'ils appellent *des douze tables*, et par les autres preuves que Josèphe en donne.

Mais cette loi est en même temps la plus sévère et la plus rigoureuse de toutes, obligeant ce peuple, pour le retenir dans son devoir, à mille observations particulières et pénibles, sur peine de la vie. De sorte que c'est une chose étonnante qu'elle se soit toujours conservée durant tant de siècles, parmi un peuple rebelle et impatient comme celui-ci ; pendant que tous les autres états ont changé de temps en temps leurs lois, quoique tout autrement faciles à observer.

II.

Ce peuple est encore admirable en sincérité. Ils gardent avec

amour et fidélité le livre où Moïse déclare qu'ils ont toujours été ingrats envers Dieu, et qu'il sait qu'ils le seront encore plus après sa mort ; mais qu'il appelle le ciel et la terre à témoin contre eux, qu'il le leur a assez dit : qu'enfin Dieu, s'irritant contre eux, les dispersera par tous les peuples de la terre : que, comme ils l'ont irrité en adorant des dieux qui n'étaient point leurs dieux, il les irritera en appelant un peuple qui n'était point son peuple. Cependant ce livre, qui les déshonore en tant de façons, ils le conservent aux dépens de leur vie. C'est une sincérité qui n'a point d'exemple dans le monde, ni sa racine dans la nature ([225]).

Au reste, je ne trouve aucun sujet de douter de la vérité du livre qui contient toutes ces choses ; car il y a bien de la différence entre un livre que fait un particulier, et qu'il jette parmi le peuple, et un livre qui fait lui-même un peuple. On ne peut douter que le livre ne soit aussi ancien que le peuple.

C'est un livre fait par des auteurs contemporains. Toute histoire qui n'est pas contemporaine est suspecte, comme les livres des Sibylles et de Trismégiste, et tant d'autres qui ont eu crédit au monde, et se trouvent faux dans la suite des temps. Mais il n'en est pas de même des auteurs contemporains.

III.

Qu'il y a de différence d'un livre à un autre ! Je ne m'étonne pas de ce que les Grecs ont fait l'Iliade, ni les Égyptiens et les Chinois leurs histoires. Il ne faut que voir comment cela est né.

Ces historiens fabuleux ne sont pas contemporains des choses dont ils écrivent. Homère fait un roman, qu'il donne pour tel ; car personne ne doutait que Troie et Agamemnon n'avaient non plus été que la pomme d'or ([226]). Il ne pensait pas aussi à en faire une histoire, mais seulement un divertissement. Son livre est le seul qui était de son temps : la beauté de l'ouvrage fait durer la chose : tout le monde l'apprend et en parle : il faut la savoir ; chacun la sait par cœur. Quatre cents ans après, les témoins des choses ne sont plus vivants ; personne ne sait plus par sa connaissance si c'est une fable ou une histoire : on l'a seulement apprise de ses ancêtres, cela peut passer pour vrai.

Article VIII.

Des juifs considérés par rapport à notre religion

I.

La création et le déluge étant passés, et Dieu ne devant plus détruire le monde, non plus que le créer, ni donner de ces grandes marques de lui ; il commença d'établir un peuple sur la terre, formé exprès, qui devait durer jusqu'au peuple que le Messie formerait par son esprit.

II.

Dieu, voulant faire paraître qu'il pouvait former un peuple saint d'une sainteté invisible, et le remplir d'une gloire éternelle, a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire les choses invisibles, puisqu'il faisait bien les visibles. Il a donc sauvé son peuple du déluge dans la personne de Noé ; il l'a fait naître d'Abraham ; il l'a racheté d'entre ; ses ennemis, et l'a mis dans le repos.

L'objet de Dieu n'était pas de sauver du déluge, et de faire naître d'Abraham tout un peuple, simplement pour l'introduire dans une terre abondante. Mais comme la nature est une image de la grâce, aussi ces miracles visibles sont les images des invisibles qu'il voulait faire.

III.

Une autre raison pour laquelle il a formé le peuple juif, c'est qu'ayant dessein de priver les siens des biens charnels et périssables, il voulait montrer, par tant de miracles, que ce n'était pas par impuissance.

Ce peuple était plongé dans ces pensées terrestres, que Dieu aimait leur père Abraham, sa chair et ce qui en sortirait ; et que c'était pour cela qu'il les avait multipliés, et distingués de tous les autres peuples, sans souffrir qu'ils s'y mêlassent ; qu'il les avait

retirés de l'Égypte avec tous ces grands signes qu'il fit en leur faveur ; qu'il les avait nourris de la manne dans le désert ; qu'il les avait menés dans une terre heureuse et abondante ; qu'il leur avait donné des rois, et un temple bien bâti, pour y offrir des bêtes, et pour y être purifiés par l'effusion de leur sang ; et qu'il devait leur envoyer le Messie, pour les rendre maîtres de tout le monde.

Les Juifs étaient accoutumés aux grands et éclatants miracles ; et n'ayant regardé les grands coups de la mer Rouge et la terre de Chanaan que comme un abrégé des grandes choses de leur Messie, ils attendaient de lui encore des choses plus éclatantes, et dont tout ce qu'avait fait Moïse ne fût que l'échantillon.

Ayant donc vieilli dans ces erreurs charnelles, Jésus-Christ est venu dans le temps prédit, mais non pas dans l'éclat attendu ; et ainsi ils n'ont pas pensé que ce fût lui. Après sa mort, saint Paul est venu apprendre aux hommes que toutes ces choses étaient arrivées en figures ; que le royaume de Dieu n'était pas dans la chair, mais dans l'esprit ; que les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais leurs passions ; que Dieu ne se plaisait pas aux temples faits de la main des hommes, mais dans un cœur pur et humilié ; que la circoncision du corps était inutile, mais qu'il fallait celle du cœur, etc.

IV.

Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple qui en était indigne, et ayant voulu néanmoins les prédire, afin qu'elles fussent crues, en avait prédit le temps clairement, et les avait même quelquefois exprimées clairement, mais ordinairement en figures ; afin que ceux qui aimaient les choses ([227]) figurantes s'y arrêtaient, et que ceux qui aimaient les ([228]) figurées les y vissent. C'est ce qui a fait qu'au temps du Messie les peuples se sont partagés : les spirituels l'ont reçu, et les charnels, qui l'ont rejeté, sont demeurés pour lui servir de témoins.

V.

Les Juifs charnels n'entendaient ni la grandeur, ni l'abaissement du Messie prédit dans leurs prophéties. Ils l'ont méconnu dans sa grandeur, comme quand il est dit que le Messie sera seigneur de David, quoique son fils ; qu'il est avant Abraham, et qu'il ([229]) l'a vu. Ils ne le croyaient pas si grand, qu'il fût de toute éternité ; et ils l'ont méconnu de même dans son abaissement et dans sa mort. Le Messie, disaient-ils, demeure éternellement, et celui-ci dit qu'il mourra. Ils ne le croyaient donc ni mortel, ni éternel : ils ne

cherchaient en lui qu'une grandeur charnelle.

Ils ont tant aimé les choses figurantes, et les ont si uniquement attendues, qu'ils ont méconnu la réalité, quand elle est venue dans le temps et en la manière prédite.

VI.

Ceux qui ont peine à croire, en cherchant un sujet en ce que les Juifs ne croient pas. Si cela était si clair, dit-on, pourquoi ne croyaient-ils pas ? Mais c'est leur refus même qui est le fondement de notre croyance. Nous y serions bien moins disposés, s'ils étaient des nôtres. Nous aurions alors un bien plus ample prétexte d'incrédulité et de défiance. Cela est admirable, de voir des Juifs grands amateurs des choses prédites, et grands ennemis de l'accomplissement, et que cette aversion même ait été prédite ?

VII.

Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non suspects, et d'une diligence, d'une fidélité et d'un zèle extraordinaire, et connu de toute la terre.

Pour faire réussir tout cela, Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent le Messie comme libérateur et dispensateur des biens charnels que ce peuple aimait ; et ainsi il a eu une ardeur extraordinaire pour ses prophètes, et a porté à la vue de tout le monde ces livres où le Messie est prédit : assurant toutes les nations qu'il devait venir, et en la manière prédite dans leurs livres, qu'ils tenaient ouverts à tout le monde. Mais étant déçus par l'avènement ignominieux et pauvre du Messie, ils ont été ses plus grands ennemis. De sorte que voilà le peuple du monde le moins suspect de nous favoriser, qui fait pour nous ; et qui, par le zèle qu'il a pour sa loi et pour ses prophètes, porte et conserve avec une exactitude incorruptible, et sa condamnation, et nos preuves.

VIII.

Ceux qui ont rejeté et crucifié Jésus-Christ, qui leur a été en scandale, sont ceux qui portent les livres qui témoignent de lui, et qui disent qu'il sera rejeté et en scandale. Ainsi ils ont marqué que c'était lui en le refusant ; et il a été également prouvé, et par les Juifs justes qui l'ont reçu, et par les injustes qui l'ont rejeté : l'un et l'autre ayant été prédits.

C'est pour cela que les prophéties ont un sens caché, le spirituel, dont ce peuple était ennemi, sous le charnel qu'il aimait. Si le sens spirituel eût été découvert, ils n'étaient pas capables de l'aimer ; et ne pouvant le porter, ils n'eussent pas eu de zèle pour la conservation de leurs livres et de leurs cérémonies. Et s'ils avaient aimé ces promesses spirituelles, et qu'ils les eussent conservées incorrompues jusqu'au Messie, leur témoignage n'eût pas eu de force, puisqu'ils en eussent été amis. Voilà pourquoi il était bon que le sens spirituel fut couvert. Mais, d'un autre côté, si ce sens eût été tellement caché, qu'il n'eût point du tout paru, il n'eût pu servir de preuve au Messie. Qu'a-t-il donc été fait ? Ce sens a été couvert sous le temporel dans la foule des passages, et a été découvert clairement en quelques-uns : outre que le temps et l'état du monde ont été prédits si clairement, que le soleil n'est pas plus clair. Et ce sens spirituel est si clairement expliqué en quelques endroits, qu'il fallait un aveuglement pareil à celui que la chair jette dans l'esprit quand il lui est assujetti, pour ne pas le reconnaître.

Voilà donc quelle a été la conduite de Dieu. Ce sens spirituel est couvert d'un autre en une infinité d'endroits, et découvert en quelques-uns, rarement, à la vérité, mais en telle sorte néanmoins, que les lieux où il est caché sont équivoques et peuvent convenir aux deux : au lieu que les lieux où il est découvert sont univoques, et ne peuvent convenir qu'au sens spirituel.

De sorte que cela ne pouvait induire en erreur, et qu'il n'y avait qu'un peuple aussi charnel que celui-là qui pût s'y méprendre.

Car quand les biens sont promis en abondance, qui les empêchait d'entendre les véritables biens, sinon leur cupidité, qui déterminait ce sens aux biens de la terre ? Mais ceux qui n'avaient des biens qu'en Dieu les rapportaient uniquement à Dieu. Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes, la cupidité et la charité. Ce n'est pas que la cupidité ne puisse demeurer avec la foi, et que la charité ne subsiste avec les biens de la terre. Mais la cupidité use de Dieu et jouit du monde ; et la charité, au contraire, use du monde et jouit de Dieu.

Or, la dernière fin est ce qui donne le nom aux choses. Tout ce qui nous empêche d'y arriver est appelé *ennemi*. Ainsi les créatures, quoique bonnes, sont ennemies des justes, quand elles les détournent de Dieu ; et Dieu même est l'ennemi de ceux dont il trouble la convoitise.

Ainsi le mot d'*ennemi* dépendant de la dernière fin, les justes entendaient par là leurs passions, et les charnels entendaient par là les Babyloniens : de sorte que ces termes n'étaient obscurs que pour les injustes. Et c'est ce que dit Isaïe : *Signa legem in discipulis meis (Is. 8, 16)* ; et que Jésus-Christ sera *pierre de scandale. (Ib. 8,*

14.) Mais *bienheureux ceux qui ne seront point scandalisés en lui.* (Matth. 11, 16.) Osée le dit aussi parfaitement : *Où est le sage, et il entendra ce que je dis ? Car les voies de Dieu sont droites ; les justes y marcheront, mais les méchants y trébucheront.* (Osée, 14, 10.)

Et cependant ce testament fait de telle sorte, qu'en éclairant les uns il aveugle les autres, marquait, en ceux mêmes qu'il aveuglait, la vérité qui devait être connue des autres ; car les biens visibles qu'ils recevaient de Dieu étaient si grands et si divins, qu'il paraissait bien qu'il avait le pouvoir de leur donner les invisibles, et un Messie.

IX.

Le temps du premier avènement de Jésus-Christ est prédit ; le temps du second ne l'est point ([230]), parce que le premier devait être caché, au lieu que le second doit être éclatant, et tellement manifeste, que ses ennemis mêmes le reconnaîtront. Mais comme il ne devait venir qu'obscurément, et pour être connu seulement de ceux qui sonderaient les Écritures, Dieu avait tellement disposé les choses, que tout servait à le faire reconnaître. Les Juifs le prouvaient en le recevant ; car ils étaient les dépositaires des prophéties : et ils le prouvaient aussi en ne le recevant point, parce qu'en cela ils accomplissaient les prophéties.

X.

Les Juifs avaient des miracles, des prophéties qu'ils voyaient accomplir ; et la doctrine de leur loi était de n'adorer et de n'aimer qu'un Dieu ; elle était aussi perpétuelle. Ainsi elle avait toutes les marques de la vraie religion : aussi l'était-elle. Mais il faut distinguer la doctrine des Juifs d'avec la doctrine de la loi des Juifs. Or, la doctrine des Juifs n'était pas vraie, quoiqu'elle eût les miracles, les prophéties et la perpétuité, parce qu'elle n'avait pas cet autre point de n'adorer et de n'aimer que Dieu.

La religion juive doit donc être regardée différemment dans la tradition de leurs saints et dans la tradition du peuple. La morale et la félicité en sont ridicules dans la tradition du peuple ; mais elle est incomparable dans celle de leurs saints. Le fondement en est admirable. C'est le plus, ancien livre du monde, et le plus authentique ; et au lieu que Mahomet, pour faire subsister le sien, a défendu de le lire ; Moïse, pour faire subsister le sien, a ordonné à tout le monde de le lire.

XI.

La religion juive est toute divine dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa conduite, dans sa doctrine, dans ses effets, etc. Elle a été formée sur la ressemblance de la vérité du Messie, et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des Juifs, qui en était la figure.

Parmi les Juifs, la vérité n'était qu'en figure. Dans le ciel, elle est découverte. Dans l'Église, elle est couverte, et reconnue par le rapport à la figure. La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure.

XII.

Qui jugera de la religion des Juifs par les grossiers, la connaîtra mal. Elle est visible dans les saints livres, et dans la tradition des prophètes, qui ont assez fait voir qu'ils n'entendaient pas la loi à la lettre. Ainsi notre religion est divine dans l'Évangile, les apôtres et la tradition ; mais elle est toute défigurée dans ceux qui la traitent mal.

XIII.

Les Juifs étaient de deux sortes. Les uns n'avaient que les affections païennes, les autres avaient les affections chrétiennes. Le Messie, selon les Juifs charnels, doit être un grand prince temporel. Selon les Chrétiens charnels, il est venu nous dispenser d'aimer Dieu, et nous donner des sacrements qui opèrent tout sans nous. Ni l'un ni l'autre n'est la religion chrétienne, ni juive. Les vrais Juifs et les vrais Chrétiens ont reconnu un Messie qui les ferait aimer Dieu, et, par cet amour, triompher de leurs ennemis.

XIV.

Le voile qui est sur les livres de l'Écriture pour les Juifs y est aussi pour les mauvais Chrétiens, et pour tous ceux qui ne se haïssent pas eux-mêmes. Mais qu'on est bien disposé à les entendre et à connaître Jésus-Christ, quand on se hait véritablement soi-même !

XV.

Les Juifs charnels tiennent le milieu entre les Chrétiens et les païens. Les païens ne connaissent point Dieu, et n'aiment que la terre. Les Juifs connaissent le vrai Dieu, et n'aiment que la terre. Les Chrétiens connaissent le vrai Dieu, et n'aiment point la terre.

Les Juifs et les païens aiment les mêmes biens. Les Juifs et les Chrétiens connaissent le même Dieu.

XVI.

C'est visiblement un peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie. Il porte les livres, et les aime, et ne les entend point. Et tout cela est prédit ; car il est dit que les jugements de Dieu leur sont confiés, mais comme un livre scellé.

Tandis que les prophètes ont été pour maintenir la loi, le peuple a été négligent. Mais depuis qu'il n'y a plus eu de prophète, le zèle a succédé ; ce qui est une providence admirable.

XVII.

La création du monde commençant à s'éloigner, Dieu a pourvu d'un historien contemporain ([231]), et a commis tout un peuple pour la garde de ce livre, afin que cette histoire fût la plus authentique du monde, et que tous les hommes pussent apprendre une chose si nécessaire à savoir, et qu'on ne peut savoir que par là.

XVIII.

Moïse était habile homme : cela est clair. Donc, s'il eût eu dessein de tromper, il eût fait en sorte qu'on n'eût pu le convaincre de tromperie. Il a fait tout le contraire ; car, s'il eût débité des fables, il n'y eût point eu de Juif qui n'en eût pu reconnaître l'imposture ([232]).

Pourquoi, par exemple, a-t-il fait la vie des premiers hommes si longue, et si peu de générations ? Il eût pu se cacher dans une multitude de générations, mais il ne le pouvait en si peu ; car ce n'est pas le nombre des années, mais la multitude des générations, qui rend les choses obscures.

La vérité ne s'altère que par le changement des hommes. Et cependant il met deux choses les plus mémorables qui se soient jamais imaginées, savoir, la création et le déluge, si proches, qu'on y touche par le peu qu'il fait de générations. De sorte qu'au temps où il écrivait ces choses, la mémoire devait encore en être toute récente dans l'esprit de tous les Juifs ([233]).

Sem, qui a vu Lamech, qui a vu Adam, a vu au moins Abraham ; et Abraham a vu Jacob, qui a vu ceux qui ont vu Moïse. Donc le déluge et la création sont vrais. Cela conclut entre de certaines gens qui l'entendent bien.

La longueur de la vie des patriarches, au lieu de faire que les

histoires passées se perdissent, servait, au contraire, à les conserver. Car ce qui fait que l'on n'est pas quelquefois assez instruit dans l'histoire de ses ancêtres, c'est qu'on n'a jamais guère vécu avec eux, et qu'ils sont morts souvent avant que l'on eût atteint l'âge de raison. Mais lorsque les hommes vivaient si longtemps, les enfants vivaient longtemps avec leurs pères, et ainsi ils les entretenaient longtemps. Or, de quoi les eussent-ils entretenus, sinon de l'histoire de leurs ancêtres, puisque toute l'histoire était réduite à celle-là, et qu'ils n'avaient ni les sciences ni les arts qui occupent une grande partie des discours de la vie ? Aussi l'on voit qu'en ce temps-là les peuples avaient un soin particulier de conserver leurs généalogies.

XIX.

Plus j'examine les Juifs, plus j'y trouve de vérités ; et cette marque qu'ils sont sans prophètes, ni roi ; et qu'étant nos ennemis, ils sont d'admirables témoins de la vérité de ces prophéties, où leur vie et leur aveuglement même est prédit. Je trouve en cette enchâssure cette religion toute divine dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa conduite, dans ses effets. Et ainsi je tends les bras à mon libérateur, qui, ayant été prédit durant quatre mille ans, est venu souffrir et mourir pour moi sur la terre dans les temps et dans toutes les circonstances qui en ont été prédites, et, par sa grâce, j'attends la mort en paix, dans l'espérance de lui être éternellement uni ; et je vis cependant avec joie, soit dans les biens qu'il lui plaît de me donner, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien, et qu'il m'a appris à souffrir par son exemple.

Dès là je réfute toutes les autres religions : par là je trouve réponse à toutes les objections. Il est juste qu'un Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le cœur est purifié.

Je trouve d'effectif que depuis que la mémoire des hommes dure, voici un peuple qui subsiste plus ancien que tout autre peuple. Il est annoncé constamment aux hommes qu'ils sont dans une corruption universelle, mais qu'il viendra un réparateur : ce n'est pas un seul homme qui le dit, mais une infinité, et un peuple entier prophétisant durant quatre mille ans.

Article IX.

Des figures ; Que l'ancienne loi était figurative.

I.

Il y a des figures claires et démonstratives ; mais il y en a d'autres qui semblent moins naturelles, et qui ne prouvent qu'à ceux qui sont persuadés d'ailleurs. Ces figures-là seraient semblables à celles de ceux qui fondent des prophéties sur l'Apocalypse, qu'ils expliquent à leur fantaisie. Mais la différence qu'il y a, c'est qu'ils n'en ont point d'indubitables qui les appuient. Tellement qu'il n'y a rien de si injuste que quand ils prétendent que les leurs sont aussi bien fondées que quelques-unes des nôtres ; car ils n'en ont pas de démonstratives comme nous en avons. La partie n'est donc pas égale, il ne faut pas égaler et confondre ces choses, parce qu'elles semblent être semblables par un bout, étant si différentes par l'autre.

II.

Une des principales raisons pour lesquelles les prophètes ont voilé les biens spirituels qu'ils promettaient sous les figures des biens temporels, c'est qu'ils avaient affaire à un peuple charnel, qu'il fallait rendre dépositaire du testament spirituel.

Jésus-Christ, figuré par Joseph, bien-aimé de son père, envoyé du père pour voir ses frères, est ([234]) l'innocent vendu par ses frères vingt deniers, et par là devenu leur seigneur, leur sauveur, et le sauveur des étrangers, et le sauveur du monde ; ce qui n'eût point été sans le dessein de le perdre, sans la vente et la réprobation qu'ils en firent.

Dans la prison, Joseph innocent entre deux criminels : Jésus en la croix entre deux larrons. Joseph prédit le salut à l'un, et la mort à l'autre, sur les mêmes apparences : Jésus-Christ sauve l'un, et laisse l'autre, après les mêmes crimes. Joseph ne fait que prédire : Jésus-Christ fait. Joseph demande à celui qui sera sauvé qu'il se souvienne de lui quand il sera venu en sa gloire ; et celui que Jésus-

Christ sauve lui demande qu'il se souvienne de lui quand il sera en son royaume.

III.

La grâce est la figure de la gloire ; car elle n'est pas la dernière fin. Elle a été figurée par la loi, et elle figure elle-même la gloire ; mais de telle manière, qu'elle est en même temps un moyen pour y arriver.

IV.

La synagogue ne périssait point, parce qu'elle était la figure de l'Église ; mais parce qu'elle n'était que la figure, elle est tombée dans la servitude. La figure a subsisté jusqu'à la vérité, afin que l'Église fût toujours visible, ou dans la peinture qui la promettait, ou dans l'effet.

V.

Pour prouver tout d'un coup les deux Testaments, il ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies en l'autre. Pour examiner les prophéties, il faut les entendre ; car si l'on croit qu'elles n'ont qu'un sens, il est sûr que le Messie ne sera point venu ; mais si elles ont deux sens, il est sûr qu'il sera venu en Jésus-Christ.

Toute la question est donc de savoir si elles ont deux sens, si elles sont figures, ou réalités ; c'est-à-dire, s'il faut y chercher quelque autre chose que ce qui paraît d'abord, ou s'il faut s'arrêter uniquement à ce premier sens qu'elles présentent.

Si la loi et les sacrifices sont la vérité, il faut qu'ils plaisent à Dieu, et qu'ils ne lui déplaisent point. S'ils sont figures, il faut qu'ils plaisent, et déplaisent.

Or, dans toute l'Écriture ils plaisent, et déplaisent. Donc ils sont figures.

VI.

Pour voir clairement que l'ancien Testament n'est que figuratif, et que par les biens temporels les prophètes entendaient d'autres biens, il ne faut que prendre garde, premièrement, qu'il serait indigne de Dieu de n'appeler les hommes qu'à la jouissance des félicités temporelles. Secondement, que les discours des prophètes expriment clairement la promesse des biens temporels ; et qu'ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs, et que leur sens

n'est pas celui qu'ils expriment à découvrir : qu'on ne l'entendra qu'à la fin des temps. (*Jérém.* 23, 22, et 30, 24.) Donc ils n'entendaient parler d'autres sacrifices, d'un autre libérateur, etc.

Enfin il faut remarquer que leurs discours sont contraires et se détruisent, si l'on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de *loi* et de *sacrifice* autre chose que la loi de Moïse et ses sacrifices ; et il y aurait contradiction manifeste et grossière dans leurs livres, et quelquefois dans un même chapitre. D'où il s'ensuit qu'il faut qu'ils aient entendu autre chose.

VII.

Il est dit que la loi sera changée ; que le sacrifice sera changé ; qu'ils seront sans roi, sans princes et sans sacrifices ; qu'il sera fait une nouvelle alliance ; que la loi sera renouvelée ; que les préceptes qu'ils ont reçus ne sont pas bons ; que leurs sacrifices sont abominables ; que Dieu n'en a point demandé.

Il est dit, au contraire, que la loi durera éternellement ; que cette alliance sera éternelle ; que le sacrifice sera éternel ; que le sceptre ne sortira jamais d'avec eux ; puisqu'il ne doit point en sortir que le roi éternel n'arrive. Tous ces passages marquent-ils que ce soit réalité ? Non. Marquent-ils aussi que ce soit figure ? Non : mais que c'est réalité, ou figure. Mais les premiers, excluant la réalité, marquent que ce n'est que figure.

Tous ces passages ensemble ne peuvent être dits de la réalité : tous peuvent être dits de la figure. Donc ils ne sont pas dits de la réalité, mais de la figure.

VIII.

Pour savoir si la loi et les sacrifices sont réalité, ou figure, il faut voir si les prophètes, eh parlant de ces choses, y arrêtaient leur vue et leur pensée, en sorte qu'ils ne vissent que cette ancienne alliance, ou s'ils y voyaient quelque autre chose dont elles fussent la peinture ; car dans un portrait on voit la chose figurée. Il ne faut pour cela qu'examiner ce qu'ils disent.

Quand ils disent qu'elle sera éternelle, entendent-ils parler de l'alliance de laquelle ils disent qu'elle sera changée ? Et de même des sacrifices, etc.

IX.

Les prophètes ont dit clairement qu'Israël serait toujours aimé de Dieu, et que la loi serait éternelle ; et ils ont dit que l'on

n'entendrait point leur sens, et qu'il était voilé.

Le chiffre a deux sens. Quand on surprend une lettre importante où l'on trouve un sens clair, et où il est dit néanmoins que le sens est voilé et obscurci ; qu'il est caché en sorte qu'on verra cette lettre sans la voir, et qu'on l'entendra sans l'entendre ; que doit-on penser, sinon que c'est un chiffre à double sens, et d'autant plus, qu'on y trouve des contrariétés manifestes dans le sens littéral ? Combien doit-on donc estimer ceux qui nous découvrent le chiffre, et nous apprennent à connaître le sens caché ; et principalement quand les principes qu'ils en prennent sont tout-à-fait naturels et clairs ? C'est ce qu'ont fait Jésus-Christ et les apôtres. Ils ont levé le sceau, ils ont rompu le voile, et découvert l'esprit. Ils nous ont appris pour cela que les ennemis de l'homme sont ses passions ; que le Rédempteur serait spirituel ; qu'il y aurait deux avènements, l'un de misère, pour abaisser l'homme superbe ; l'autre de gloire, pour élever l'homme humilié ; que Jésus-Christ sera Dieu et homme.

X.

Jésus-Christ n'a fait autre chose qu'apprendre aux hommes qu'ils s'aimaient eux-mêmes, et qu'ils étaient esclaves, aveugles, malades, malheureux et pécheurs ; qu'il fallait qu'il les délivrât, éclairât, guérît et béatifiât ; que cela se ferait en se haïssant soi-même, et en le suivant par la misère et la mort de la croix.

La lettre tue : tout arrivait en figure : il fallait que le Christ souffrît : un Dieu humilié : circoncision du cœur : vrai jeûne : vrai sacrifice : vrai temple : double loi : double table de la loi : double temple : double captivité : voilà le chiffre qu'il nous a donné.

Il nous a appris enfin que toutes ces choses n'étaient que des figures ; et ce que c'est que vraiment libre, vrai Israélite, vraie circoncision, vrai pain du ciel, etc.

XI.

Dans ces promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur ; les biens temporels, ou les biens spirituels ; Dieu, ou les créatures : mais avec cette différence, que ceux qui y cherchent les créatures, les y trouvent, mais avec plusieurs contradictions, avec la défense de les aimer, avec ordre de n'adorer que Dieu, et de n'aimer que lui ; au lieu que ceux qui y cherchent Dieu le trouvent, et sans aucune contradiction, et avec commandement de n'aimer que lui.

XII.

Les sources des contrariétés de l'Écriture sont, un Dieu humilié

jusqu'à la mort de la croix, un Messie triomphant de la mort par sa mort, deux natures en Jésus-Christ, deux avènements, deux états de la nature de l'homme.

Comme on ne peut bien faire le caractère d'une personne qu'en accordant toutes les contrariétés, et qu'il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes, sans concilier les contraires ; aussi, pour entendre le sens d'un auteur, il faut concilier tous les passages contraires.

Ainsi, pour entendre l'Écriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais il faut en avoir un qui concilie les passages même contraires.

Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Écriture, ni des prophètes. Ils avaient effectivement trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés.

Le véritable sens n'est donc pas celui des Juifs ; mais en Jésus-Christ toutes les contradictions sont accordées.

Les Juifs ne sauraient accorder la cessation de la royauté et principauté, prédite par Osée, avec la prophétie de Jacob.

Si on prend la loi, les sacrifices et le royaume pour réalités, on ne peut accorder tous les passages d'un même auteur, ni d'un même livre, ni quelquefois d'un même chapitre. Ce qui marque assez quel était le sens de l'auteur.

XIII.

Il n'était point permis de sacrifier hors de Jérusalem, qui était le lieu que le Seigneur avait choisi, ni même de manger ailleurs les décimes.

Osée a prédit qu'ils seraient sans roi, sans prince, sans sacrifices et sans idoles ; ce qui est accompli aujourd'hui, (*les Juifs*) ne pouvant faire de sacrifice légitime hors de Jérusalem.

XIV.

Quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement. *Sede à dextris meis*. Cela est faux, littéralement dit ; cela est vrai spirituellement. En ces expressions, il est parlé de Dieu à la manière des hommes ; et cela ne signifie autre chose, sinon que l'intention que les hommes ont en faisant asseoir à leur droite, Dieu l'aura aussi. C'est donc une marque de l'intention de Dieu, et non de sa manière de l'exécuter.

Ainsi quand il est dit : Dieu a reçu l'odeur de vos parfums, et

vous donnera en récompense une terre fertile et abondante ; c'est-à-dire, que la même intention qu'aurait un homme qui, agréant vos parfums, vous donnerait en récompense une terre abondante, Dieu l'aura pour vous, parce que vous avez eu pour lui la même intention qu'un homme a pour celui à qui il donne des parfums.

XV.

L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure : car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figure.

Dieu diversifie ainsi cet unique précepte de charité pour satisfaire notre faiblesse, qui recherche la diversité, par cette diversité qui nous mène toujours à notre unique nécessaire. Car une seule chose est nécessaire, et nous aimons la diversité ; et Dieu satisfait à l'un et à l'autre par ces diversités, qui mènent à ce seul nécessaire.

XVI.

Les rabbins prennent pour figures les mamelles de l'épouse, et tout ce qui n'exprime pas l'unique but qu'ils ont des biens temporels.

XVII.

Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence qui le détourne de Dieu, ni d'autre bien que Dieu, et non pas une terre fertile. Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens ; qu'ils s'en saoulent, et qu'ils y meurent. Mais ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur ; qui n'ont de déplaisir que d'être privés de sa vue ; qui n'ont de désir que pour le posséder, et d'ennemis que ceux qui les en détournent ; qui s'affligent de se voir environnés et dominés de tels ennemis : qu'ils se consolent ; il y a un libérateur pour eux, il y a un Dieu pour eux. Un Messie a été promis pour délivrer des ennemis ; et il en est venu un pour délivrer des iniquités, mais non pas des ennemis.

XVIII.

Quand David prédit que le Messie délivrera son peuple de ses ennemis, on peut croire charnellement que ce sera des Égyptiens ; et alors je ne saurais montrer que la prophétie soit accomplie. Mais on peut bien croire aussi que ce sera des iniquités : car, dans la

vérité, les Égyptiens ne sont pas des ennemis ; mais les iniquités le sont. Ce mot d'*ennemis* est donc équivoque.

Mais s'il dit à l'homme, comme il fait, qu'il délivrera son peuple de ses péchés, aussi-bien qu'Isaïe et les autres, l'équivoque est ôtée, et le sens double des *ennemis* réduit au sens simple d'*iniquités* : car s'il avait dans l'esprit les péchés, il pouvait bien les dénoter par ennemis ; mais s'il pensait aux ennemis, il ne pouvait pas les désigner par iniquités.

Or Moïse, David et Isaïe usaient des mêmes termes. Qui dira donc qu'ils n'avaient pas le même sens, et que le sens de David, qui est manifestement d'iniquités lorsqu'il parlait d'ennemis, ne fût pas le même que celui de Moïse en parlant d'ennemis ?

Daniel, chap. 9, prie pour la délivrance du peuple de la captivité de leurs ennemis ; mais il pensait aux péchés : et pour le montrer, il dit que Gabriel vint lui dire qu'il était exaucé, et qu'il n'avait que septante semaines à attendre ; après quoi le peuple serait délivré d'iniquité, le péché prendrait fin ; et le libérateur, le saint des saints amènerait la justice éternelle, non la légale, mais l'éternelle.

Dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas le voir. Qu'on lise l'ancien Testament en cette vue, et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lien de repos. Non. Donc c'étaient des figures. Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées et tous les commandements qui ne sont pas de la charité, on verra que c'en sont les figures.

Article X. De Jésus-Christ.

I.

La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité ; car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux riches, aux rois, aux conquérants, et à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse qui vient de Dieu est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres de différents genres.

Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leurs victoires, et n'ont nuls besoins des grandeurs charnelles, qui n'ont nul rapport avec celles qu'ils cherchent. Ils sont vus des esprits, non des yeux ; mais c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leurs grandeurs, leurs victoires, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles qui ne sont pas de leur ordre, et qui n'ajoutent ni n'ôtent à la grandeur qu'ils désirent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps ni des esprits curieux : Dieu leur suffit.

Archimède, sans aucun éclat de naissance, serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles ; mais il a laissé à tout l'univers des inventions admirables. O qu'il est grand et éclatant aux yeux de l'esprit ! Jésus-Christ, sans bien et sans aucune production de science au dehors, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions, il n'a point régné ; mais il est humble, patient, saint devant Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, et qui voient la sagesse !

Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût. Il eût été inutile à notre Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi : mais qu'il est bien venu avec l'éclat de son ordre !

Il est ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre que la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur fuite, dans sa secrète résurrection, et dans le reste ; on la verra si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles ; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et les royaumes, ne valent pas le moindre des esprits ; car il connaît tout cela, et soi-même ; et le corps, rien. Et tous les corps, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité ; car elle est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble on ne saurait tirer la moindre pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. Tous les corps et les esprits ensemble ne sauraient produire un mouvement de vraie charité : cela est impossible, et d'un autre ordre tout surnaturel.

II.

Jésus-Christ a été dans une obscurité (selon ce que le monde appelle obscurité) telle, que les historiens, qui n'écrivent que les choses importantes, l'ont à peine aperçu.

III.

Quel homme eut jamais plus d'éclat que Jésus-Christ ? Le peuple juif tout entier le prédit avant sa venue. Le peuple gentil l'adore après qu'il est venu. Les deux peuples gentil et juif le regardent comme leur centre. Et cependant quel homme jouit jamais moins de tout cet éclat ? De trente-trois ans, il en vit trente sans paraître. Dans les trois autres, il passe pour un imposteur ; les prêtres et les principaux de sa nation le rejettent ; ses amis et ses proches le méprisent. Enfin il meurt d'une mort honteuse, trahi par un des siens, renié par l'autre, et abandonné de tous.

Quelle part a-t-il donc à cet éclat ? Jamais homme n'a eu tant d'éclat ; jamais homme n'a eu plus d'ignominie. Tout cet éclat n'a servi qu'à nous, pour nous le rendre reconnaissable ; et il n'en a rien eu pour lui.

IV.

Jésus-Christ parle des plus grandes choses si simplement, qu'il semble qu'il n'y a pas pensé ; et si nettement néanmoins, qu'on voit bien ce qu'il en pensait. Cette clarté, jointe à cette naïveté, est admirable.

Qui a appris aux évangélistes les qualités ! d'une âme véritablement héroïque, pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ ? Pourquoi le font-ils faible dans son agonie ? Ne savent-ils pas peindre une mort constante ? Oui, sans doute ; car le même saint Luc peint celle de saint Étienne plus forte que celle de Jésus-Christ. Ils le font donc capable de crainte avant que la nécessité de mourir soit arrivée, et ensuite tout fort. Mais quand ils le font troublé, c'est quand il se trouble lui-même ; et quand les hommes le troublent, il est tout fort.

L'Église s'est vue obligée de montrer que Jésus-Christ était homme, contre ceux qui le niaient, aussi-bien que de montrer qu'il était Dieu ; et les apparences étaient aussi grandes contre l'un et contre l'autre.

Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil, et sous lequel on s'abaisse sans désespoir.

V.

La conversion des païens était réservée à la grâce du Messie. Les Juifs, ou n'y ont point travaillé, ou l'ont fait sans succès : tout ce qu'en ont dit Salomon et les prophètes a été inutile. Les sages, comme Platon et Socrate, n'ont pu leur persuader de n'adorer que le vrai Dieu.

L'Évangile ne parle de la virginité de la Vierge que jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, tout par rapport à Jésus-Christ.

Les deux Testaments regardent Jésus-Christ, l'ancien comme son attente, le nouveau comme son modèle ; tous deux comme leur centre.

Les prophètes ont prédit, et n'ont pas été prédits. Les saints ensuite sont prédits, mais non prédisants. Jésus-Christ est prédit et prédisant.

Jésus-Christ pour tous, Moïse pour un peuple.

Les Juifs bénis en Abraham : *Je bénirai ceux qui te béniront.* (Genes. 12, 3.) *Mais toutes nations bénies en sa semence.* (Genes. 8, 18.)

Lumen ad revelationem gentium. (Luc, 2, 32.)

Non fecit taliter omni nationi (Ps. 147, 20), disait David en parlant de la loi. Mais en parlant de Jésus-Christ, il faut dire : *Fecit*

taliter omni nationi.

Aussi c'est à Jésus-Christ d'être universel. L'Église même n'offre le sacrifice que pour les fidèles : Jésus-Christ a offert celui de la croix pour tous.

Article XI. Preuves de Jésus-Christ par les prophéties.

I.

La plus grande des preuves de Jésus-Christ, ce sont les prophéties. C'est aussi à quoi Dieu a le plus pourvu ; car l'événement qui les a remplies est un miracle subsistant depuis la naissance de l'Église jusqu'à la fin. Ainsi Dieu a suscité des prophètes durant seize cents ans ; et pendant quatre cents ans après, il a dispersé toutes ces prophéties avec tous les juifs qui les portaient dans tous les lieux du monde. Voilà quelle a été la préparation à la naissance de Jésus-Christ, dont l'Évangile devant être cru par tout le monde, il a fallu non-seulement qu'il y ait eu des prophéties pour le faire croire, mais encore que ces prophéties fussent répandues par tout le monde, pour le faire embrasser par tout le monde.

Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes durant quatre mille ans qui, constamment et sans variation, viennent l'un ensuite de l'autre prédire ce même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce, et qui subsiste pendant quatre mille années ([235]) pour rendre encore témoignage des assurances qu'ils en ont, et dont ils ne peuvent être détournés par quelques menaces et quelque persécution qu'on leur fasse : ceci est tout autrement considérable.

II.

Le temps est prédit par l'état du peuple juif, par l'état du peuple païen, par l'état du temple, par le nombre des années.

Les prophètes ayant donné diverses marques qui devaient toutes arriver à l'avènement du Messie, il fallait que toutes ces marques arrivassent en même temps ; et ainsi il fallait que la ;

quatrième monarchie fût venue lorsque les septante semaines de Daniel seraient accomplies ; que le sceptre fût ôté de Juda, et qu'alors le Messie arrivât. Et Jésus-Christ est arrivé alors, qui s'est dit le Messie.

Il est prédit que dans la quatrième monarchie, avant la destruction du second temple, avant que la domination des Juifs fût ôtée, et en la septantième semaine de Daniel, les païens seraient instruits et amenés à la connaissance du Dieu adoré par les Juifs ; que ceux qui l'aiment seraient délivrés de leurs ennemis, et remplis de sa crainte et de son amour.

Et il est arrivé qu'en la quatrième monarchie, avant la destruction du second temple, etc., les païens en foule adorent Dieu, et mènent une vie angélique ; les filles consacrent à Dieu leur virginité et leur vie ; les hommes renoncent à tout plaisir. Ce que Platon n'a pu persuader à quelque peu d'hommes choisis et si instruits, une force secrète le persuade à cent milliers d'hommes ignorants, par la vertu de peu de paroles.

Qu'est-ce que tout cela ? C'est ce qui a été prédit si longtemps auparavant : *Effundam spiritum meum super omnem carnem.* (Joël, 2, 28.)

Tous les peuples étaient dans l'infidélité et dans la concupiscence : toute la terre devient ardente de charité ; les princes renoncent à leurs grandeurs ; les riches quittent leurs biens ; les filles souffrent le martyre ; les enfants abandonnent la maison de leurs pères pour aller vivre dans les déserts. D'où vient cette force ? C'est que le Messie est arrivé. Voilà l'effet et les marques de sa venue.

Depuis deux mille ans, le Dieu des Juifs était demeuré inconnu parmi l'infinie multitude des nations païennes : et dans le temps prédit, les païens adorent en foule cet unique Dieu ; les temples sont détruits ; les rois mêmes se soumettent à la croix. Qu'est-ce que tout cela ? C'est l'esprit de Dieu qui est répandu sur la terre.

Il est prédit que le Messie viendrait établir une nouvelle alliance, qui ferait oublier la sortie d'Egypte (*Jérém.* 23, 7) ; qu'il mettrait sa loi, non dans l'extérieur, mais dans les cœurs (*Is.* 51, 7) ; qu'il mettrait sa crainte, qui n'avait été qu'au dehors, dans le milieu du cœur 31, 33, et 32, 40.)

Que les Juifs réprouveraient Jésus-Christ, et qu'ils seraient réprouvés de Dieu, parce que la vigne élue ne donnerait que du verjus. (*Is.* 5, 2, 3, 4, etc.) Que le peuple choisi serait infidèle, ingrat et incrédule : *Populum non credentem et contradicentem.* (*Is.* 65, 2.) Que Dieu les frapperait d'aveuglement, et qu'ils tâtonneraient en plein midi comme des aveugles. (*Deut.* 28, 28, 29.)

Que l'Église serait petite en son commencement, et croîtrait

ensuite. (*Ezééch.* 47, 1 et suiv.)

Il est prédit qu'alors l'idolâtrie serait renversée ; que ce Messie abattrait toutes les idoles, et ferait entrer les hommes dans le culte du vrai Dieu. (*Ezech.*30, 13.)

Que les temples des idoles seraient abattus, et que, parmi toutes les nations et en tous les lieux du monde, on lui offrirait une hostie pure, et non pas des animaux. (*Malach.* I, II.)

Qu'il enseignerait aux hommes la voie parfaite. (*Is.* 2, 3. *Mich.* 4, 2, etc.)

Qu'il serait roi des Juifs et des Gentils. (*Ps.* 2, 6 et 8, 71, 8, etc.)

Et jamais il n'est venu, ni devant, ni après, aucun homme qui ait rien enseigné approchant de cela.

Après tant de gens qui ont prédit cet avènement, Jésus-Christ est enfin venu dire : Me voici, et voici le temps. Il est venu dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes ; que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu ; qu'il vient pour les en délivrer, et pour leur donner sa grâce, afin de former de tous les hommes une Église sainte ; qu'il vient ramener dans cette Église les païens et les Juifs ; qu'il vient détruire les idoles des uns, et la superstition des autres.

Ce que les prophètes, leur a-t-il dit, ont prédit devoir arriver, je vous dis que mes apôtres vont le faire. Les Juifs vont être rebutés ; Jérusalem sera bientôt détruite ; les païens vont entrer dans la connaissance de Dieu ; et mes apôtres vont les y faire entrer après que vous aurez tué l'héritier de la vigne.

Ensuite les apôtres ont dit aux Juifs : Vous allez être maudits ; et aux païens : Vous allez entrer dans la connaissance de Dieu.

A cela s'opposent tous les hommes, par l'opposition naturelle de leur concupiscence. Ce roi des Juifs et des Gentils est opprimé par les uns et par les autres qui conspirent sa mort. Tout ce qu'il y a de grand dans le monde s'unit contre cette religion naissante ; les savants, les sages, les rois. Les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et malgré toutes ces oppositions, voilà Jésus-Christ, en peu de temps, régnant sur les uns et les autres, et détruisant, et le culte judaïque dans Jérusalem, qui en était le centre, et dont il fait sa première Eglise, et le culte des idoles dans Rome, qui en était le centre, et dont il fait sa principale Eglise.

Des gens simples et sans force, comme les apôtres et les premiers Chrétiens, résistent à toutes les puissances de la terre, se soumettent les rois, les savants et les sages, et détruisent l'idolâtrie si établie. Et tout cela se fait par la seule force de cette parole qui l'avait prédit.

Les Juifs, en tuant Jésus-Christ pour ne pas le recevoir pour Messie, lui ont donné la dernière marque de Messie. En continuant

à le méconnaître, ils se sont rendus témoins irréprochables ; et en le tuant, et continuant à le renier, ils ont accompli les prophéties.

Qui ne reconnaîtrait Jésus-Christ à tant de circonstances particulières qui en ont été prédites ? Car il est dit :

Qu'il aura un précurseur. (*Malach 3, 1.*) Qu'il naîtra enfant. (*Is. 9, 6.*)

Qu'il naîtra dans la ville de Bethléem (*Mich. 5,2*) ; qu'il sortira de la famille de Juda (*Gen. 49, 8 et suiv.*), et de la postérité de David (*2, Bois, 7, 12 et suiv. Is. 7, 13 et suiv.*) ; qu'il paraîtra principalement dans Jérusalem. (*Mal. 3, 1. Agg. 2, 10.*)

Qu'il doit aveugler les sages et les savants (*Is. 6, 10*), et annoncer l'Évangile aux pauvres et aux petits (*Is. 61, 1*) ; ouvrir les yeux des aveugles, et rendre la santé aux infirmes (*Is. 35, 5 et 6*), et mener à la lumière ceux qui languissent dans les ténèbres. (*Is. 42, 16.*)

Qu'il doit enseigner la voie parfaite (*Is. 30, 21*), et être le précepteur des Gentils. (*Is. 55, 4.*)

Qu'il doit être la victime pour les péchés du monde. (*Is. 53, 5.*)

Qu'il doit être la pierre fondamentale et précieuse. (*Is. 28, 16.*)

Qu'il doit être la pierre d'achoppement et de scandale. (*Is. 8, 14*)

Que Jérusalem doit heurter contre cette pierre. (*Is. 8, 15.*)

Que les édifiants ([\[236\]](#)) doivent rejeter cette pierre. (*Ps. 117, 22.*) Que Dieu doit faire de cette pierre le chef du coin ([\[237\]](#)). (*Ibid.*)

Et que cette pierre doit croître en une montagne immense, et remplir toute la terre. (*Dan. 2, 35.*)

Qu'ainsi il doit être rejeté (*Ps. 117, 22*), méconnu (*Is. 53, 2 et 3*), trahi (*Ps. 40, 10*), vendu (*Zuch. 11, 12*), souffleté (*Is. 50, 6*), moqué (*Is. 34, 16*), affligé en une infinité de manières (*Ps. 68, 27*), abreuvé de fiel (*Ps. 68, 22*) ; qu'il aurait les pieds et les mains percés (*Ps. 21, 17*) ; qu'on lui cracherait au visage (*Is. 50, 6*) ; qu'il serait tué (*Dan. 9, 26*), et ses habits jetés au sort. (*Ps. 21, 19.*)

Qu'il ressusciterait le troisième jour. (*Ps. 15, 10. Osée, 6, 3.*)

Qu'il monterait au ciel (*Ps. 46, 6 et 67, 19*), pour s'asseoir à la droite de Dieu. (*Ps. 109, 1.*)

Que les rois s'armeraient contre lui. (*Ps. 2, 2.*)

Qu'étant à la droite du Père, il sera victorieux de ses ennemis. (*Ps. 109, 5.*)

Que les rois de la terre et tous les peuples l'adoreraient. (*Ps. 71, 11.*)

Que les Juifs subsisteront en nation. (*Jérém. 31, 36.*)

Qu'ils seront errants (*Amos, 9,9*), sans rois, sans sacrifices, sans autel, etc. (*Osée, 3, 4*), sans prophètes (*Ps. 73, 9*), attendant le salut, et ne le trouvant point, (*Is. 59, 9. Jérém. 8, 15.*)

III.

Le Messie devait lui seul produire un grand peuple, élu, saint et choisi ; le conduire, le nourrir, l'introduire dans le lieu de repos et de sainteté ; le rendre saint à Dieu, en faire le temple de Dieu ; le réconcilier à Dieu, le sauver de la colère de Dieu, le délivrer de la servitude du péché, qui règne visiblement dans l'homme ; donner des lois à ce peuple, graver ces lois dans leur cœur, s'offrir à Dieu pour eux, se sacrifier pour eux, être une hostie sans tache, et lui-même sacrificateur : il devait s'offrir lui-même, et offrir son corps et son sang, et néanmoins offrir pain et vin à Dieu. Jésus-Christ a fait tout cela.

Il est prédit qu'il devait venir un libérateur, qui écraserait la tête au démon, qui devait délivrer son peuple de ses péchés, *ex omnibus iniquitatibus* (Ps. 129, 8) ; qu'il devait y avoir un nouveau Testament qui serait éternel ; qu'il devait y avoir une autre prêtrise selon l'ordre de Melchisédech ; que celle-là serait éternelle ; que le Christ devait être glorieux, puissant, fort, et néanmoins si misérable, qu'il ne serait pas reconnu ; qu'on ne le prendrait pas pour ce qu'il est ; qu'on le rejetterait, qu'on le tuerait ; que son peuple qui l'aurait renié, ne serait plus son peuple ; que les idolâtres le recevraient, et auraient recours à lui ; qu'il quitterait Sion pour régner au centre de l'idolâtrie ; que néanmoins les Juifs subsisteraient toujours ; qu'il devait sortir de Juda, et quand il n'y aurait plus de rois.

IV.

Qu'on considère que, depuis le commencement du monde, l'attente ou l'adoration du Messie subsiste sans interruption ; qu'il a été promis au premier homme aussitôt après sa chute ; qu'il s'est trouvé depuis des hommes qui ont dit que Dieu leur avait révélé qu'il devait naître un Rédempteur qui sauverait son peuple ([238]) ; qu'Abraham est venu ensuite dire qu'il avait eu révélation qu'il naîtrait de lui par un fils qu'il aurait ; que Jacob a déclaré que, de ses douze enfants, ce serait de Juda qu'il naîtrait ; que Moïse et les prophètes sont venus ensuite déclarer le temps et la manière de sa venue ; qu'ils ont dit que la loi qu'ils avaient n'était qu'en attendant celle du Messie ; que jusque-là elle subsisterait, mais que l'autre durerait éternellement ; qu'ainsi leur loi ou celle du Messie, dont elle était la promesse, serait toujours sur la terre ; qu'en effet elle a toujours duré ; et qu'enfin Jésus-Christ est venu dans toutes les circonstances prédites. Cela est admirable.

Si cela était si clairement prédit aux Juifs, dira-t-on, comment ne l'ont-ils pas cru ? ou comment n'ont-ils pas été exterminés pour

avoir résisté à une chose si claire ? Je réponds que l'un et l'autre a été prédit, et qu'ils ne croiraient point une chose si claire, et qu'ils ne seraient point exterminés. Et rien n'est plus glorieux au Messie ; car il ne suffisait pas qu'il y eût des prophètes ; il fallait que leurs prophéties fussent conservées sans soupçon. Or, etc.

V.

Les prophètes sont mêlés de prophéties particulières, et de celles du Messie, afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves, et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit.

Non habemus regem nisi Cæsarem, disaient les Juifs. (*Joan.* 19, 15.) Donc Jésus-Christ était le Messie, puisqu'ils n'avaient plus de roi qu'un étranger, et qu'ils n'en voulaient point d'autre.

Les septante semaines de Daniel sont équivoques pour le terme du commencement, à cause des termes de la prophétie ; et pour le terme de la fin, à cause des diversités des chronologistes. Mais toute cette différence ne va qu'à deux cents ans ([\[239\]](#)).

Les prophéties qui représentent Jésus-Christ pauvre, le représentent aussi maître des nations. (*Is.* 53, 2 et suiv. *Zach.* 9, 9 et 10.)

Les prophéties qui prédisent le temps, ne le prédisent que maître des Gentils et souffrant, et non dans les nues, ni juge ; et celles qui le représentent ainsi jugeant les nations et glorieux, ne marquent point le temps.

Quand il est parlé du Messie, comme grand et glorieux, il est visible que c'est pour juger le monde, et non pour le racheter. (*Is.* 66, 15, 16.)

Article XII. Diverses preuves de Jésus-Christ.

I.

Pour ne pas croire les apôtres, il faut dire qu'ils ont été trompés, ou trompeurs. L'un et l'autre est difficile. Car, pour le premier, il n'est pas possible de s'abuser à prendre un homme pour être ressuscité ; et pour l'autre, l'hypothèse qu'ils aient été fourbes est étrangement absurde. Qu'on la suive tout au long ; qu'on s'imagine ces douze hommes assemblés après la mort de Jésus-Christ, faisant le complot de dire qu'il est ressuscité. Ils attaquent par là toutes les puissances. Le cœur des hommes est étrangement penchant à la légèreté, au changement, aux promesses, aux biens. Si peu qu'un d'eux se fût démenti par tous ces attraits, et qui plus est, par les prisons, par les tortures et par la mort, ils étaient perdus. Qu'on suive cela.

Tandis que Jésus-Christ était avec eux, il pouvait les soutenir. Mais après cela, s'il ne leur est apparu, qui les a fait agir ?

II.

Le style de l'Évangile est admirable en une infinité de manières, et entre autres en ce qu'il n'y a aucune invective de la part des historiens contre Judas, ou Pilate, ni contre aucun des ennemis ou des bourreaux de Jésus-Christ.

Si cette modestie des historiens évangéliques avait été affectée, aussi-bien que tant d'autres traits d'un si beau caractère, et qu'ils ne l'eussent affectée que pour la faire remarquer ; s'ils n'avaient osé la remarquer eux-mêmes, ils n'auraient pas manqué de se procurer des amis, qui eussent fait ces remarques à leur avantage. Mais comme ils ont agi de la sorte sans affectation, et par un mouvement tout désintéressé, ils ne l'ont fait remarquer par personne : je ne sais même si cela a été remarqué jusques ici ; et c'est ce qui témoigne la naïveté avec laquelle la chose a été faite.

III.

Jésus-Christ a fait des miracles, et les apôtres ensuite, et les premiers saints en ont fait aussi beaucoup ; parce que, les prophéties n'étant pas encore accomplies, et s'accomplissant par eux, rien ne rendait témoignage que les miracles. Il était prédit que le Messie convertirait les nations. Comment cette prophétie se fût-elle accomplie sans la conversion des nations ? Et comment les nations se fussent-elles converties au Messie, ne voyant pas ce dernier effet des prophéties qui le prouvent ? Avant donc qu'il fût mort, qu'il fût ressuscité, et que les nations fussent converties, tout n'était pas accompli ; et ainsi il a fallu des miracles pendant tout ce temps-là. Maintenant il n'en faut plus pour prouver la vérité de la religion chrétienne ; car les prophéties accomplies sont un miracle subsistant.

IV.

L'état où l'on voit les Juifs est encore une grande preuve de la religion. Car c'est une chose étonnante de voir ce peuple subsister depuis tant d'années, et de le voir toujours misérable : étant nécessaire pour la preuve de Jésus-Christ, et qu'ils subsistent pour le prouver, et qu'ils soient misérables, puisqu'ils l'ont crucifié : et quoiqu'il soit contraire d'être misérable et de subsister, il subsiste néanmoins toujours malgré sa misère.

Mais n'ont-ils pas été presque au même état au temps de la captivité ? Non. Le sceptre ne fut point interrompu par la captivité de Babylone, à cause que le retour était promis et prédit. Quand Nabuchodonosor emmena le peuple, de peur qu'on ne crût que le sceptre fût ôté de Juda, il leur fut dit auparavant, qu'ils y seraient peu, et qu'ils seraient rétablis. Ils furent toujours consolés par les prophètes, et leurs rois continuèrent. Mais la seconde destruction est sans promesse de rétablissement, sans prophètes, sans rois, sans consolation, sans espérance ; parce que le sceptre est ôté pour jamais.

Ce n'est pas avoir été captif que de l'avoir été avec assurance d'être délivré dans soixante-dix ans. Mais maintenant ils le sont sans aucun espoir.

Dieu leur a promis, qu'encore qu'il les dispersât aux extrémités du monde, néanmoins, s'ils étaient fidèles à sa loi, il les rassemblerait. Ils y sont donc très fidèles, et demeurent opprimés. Il faut donc que le Messie soit venu, et que la loi qui contenait ces promesses soit finie par l'établissement d'une loi nouvelle.

V.

Si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions plus que des témoins suspects ; et s'ils avaient été exterminés, nous n'en aurions point du tout.

Les Juifs le refusent, non pas tous. Les saints le reçoivent, et non les charnels. Et tant s'en faut que cela soit contre sa gloire, que c'est le dernier trait qui l'achève. La raison qu'ils en ont, et la seule qui se trouve dans leurs écrits, dans le Talmud et dans les rabbins, n'est que parce que Jésus-Christ n'a pas dompté les nations à main armée. Jésus-Christ a été tué, disent-ils ; il a succombé ; il n'a pas dompté les païens par sa force ; il ne nous a pas donné leurs dépouilles ; il ne donne point de richesses. N'ont-ils que cela à dire ? C'est en cela qu'il m'est aimable. Je ne voudrais point celui qu'ils se figurent.

VI.

Qu'il est beau de voir, par les yeux de la foi, Darius, Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Évangile !

VII.

La religion mahométane a pour fondement l'Alcoran et Mahomet. Mais ce prophète, qui devait être la dernière attente du monde, a-t-il été prédit ? Et quelle marque a-t-il que n'ait aussi tout homme qui voudra se dire prophète ? Quels miracles dit-il lui-même avoir faits ? Quel mystère a-t-il enseigné selon sa tradition même ? Quelle morale et quelle félicité ?

Mahomet est sans autorité. Il faudrait donc que ses raisons fussent bien puissantes, n'ayant que leur propre force.

VIII.

Si deux hommes disent des choses qui paraissent basses, mais que les discours de l'un aient un double sens, entendu par ceux qui le suivent, et que les discours de l'autre n'aient qu'un seul sens : si quelqu'un, n'étant pas du secret, entend discourir les deux en cette sorte, il en fera un même jugement. Mais si ensuite, dans le reste du discours, l'un dit des choses angéliques ; et l'autre toujours des choses basses et communes, et même des sottises, il jugera que l'un parlait avec mystère, et non pas l'autre : l'un ayant assez montré qu'il est incapable de telles sottises, et capable d'être

mystérieux ; et l'autre, qu'il est incapable de mystères, et capable de sottises.

IX.

Ce n'est pas par ce qu'il y a d'obscur dans Mahomet, et qu'on peut faire passer pour avoir un sens mystérieux, que je veux qu'on en juge, mais par ce qu'il y a de clair, par son paradis et par le reste. C'est en cela qu'il est ridicule. Il n'en est pas de même de l'Écriture. Je veux qu'il y ait des obscurités, mais il y a des clartés admirables, et des prophéties manifestes accomplies. La partie n'est donc pas égale. Il ne faut pas confondre et égaler les choses qui ne se ressemblent que par l'obscurité, et non pas par les clartés, qui méritent, quand elles sont divines, qu'on révère les obscurités.

L'Alcoran dit que saint Matthieu était homme de bien. Donc Mahomet était faux prophète, ou en appelant gens de bien des méchants, ou en ne les croyant pas sur ce qu'ils ont dit de Jésus-Christ.

X.

Tout homme peut faire ce qu'a fait Mahomet ; car il n'a point fait de miracles ; il n'a point été prédit, etc. Nul homme ne peut faire ce qu'a fait Jésus-Christ.

Mahomet s'est établi en tuant, Jésus-Christ en faisant tuer les siens ; Mahomet en défendant de lire, Jésus-Christ en ordonnant de lire. Enfin cela est si contraire, que si Mahomet a pris la voie de réussir humainement, Jésus-Christ a pris celle de périr humainement. Et au lieu de conclure que, puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ a bien pu réussir, il faut dire que, puisque Mahomet a réussi, le christianisme devait périr, s'il n'eût été soutenu par une force toute divine.

Article XIII.

Dessein de dieu de se cacher aux uns, et de se découvrir aux autres.

I.

Dieu a voulu racheter les hommes, et ouvrir le salut à ceux qui le chercheraient. Mais les hommes s'en rendent si indignes, qu'il est juste qu'il refuse à quelques-uns, à cause de leur endurcissement, ce qu'il accorde aux autres par une miséricorde qui ne leur est pas due. S'il eût voulu surmonter l'obstination des plus endurcis, il l'eût pu, en se découvrant si manifestement à eux, qu'ils n'eussent pu douter de la vérité de son existence ; et c'est ainsi qu'il paraîtra au dernier jour, avec un tel éclat de foudres et un tel renversement de la nature, que les plus aveugles le verront.

Ce n'est pas en cette sorte qu'il a voulu paraître dans son avènement de douceur, parce que tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence, il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine, et absolument capable de convaincre tous les hommes ; mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée, qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là ; et ainsi, voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques de soi, visibles à ceux qui le cherchent, obscures à ceux qui ne le cherchent pas.

II.

Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. Il y a assez de clarté pour éclairer les élus, et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés, et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables.

Si le monde subsistait pour instruire l'homme de l'existence de Dieu, sa divinité y reluirait de toutes parts d'une manière incontestable ; mais comme il ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, et pour instruire les hommes, et de leur corruption, et de la rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités. Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache : tout porte ce caractère.

S'il n'avait jamais rien paru de Dieu, cette privation éternelle serait équivoque, et pourrait aussi bien se rapporter à l'absence de toute divinité qu'à l'indignité où seraient les hommes de le connaître. Mais de ce qu'il paraît quelquefois, et non toujours, cela ôte l'équivoque. S'il paraît une fois, il est toujours ; et ainsi on ne peut en conclure autre chose, sinon qu'il y a un Dieu, et que les hommes en sont indignes.

III.

Le dessein de Dieu est plus de perfectionner la volonté que l'esprit. Or, la clarté parfaite ne servirait qu'à l'esprit, et nuirait à la volonté. S'il n'y avait point d'obscurité, l'homme ne sentirait par sa corruption. S'il n'y avait point de lumière, l'homme n'espérerait point de remède. Ainsi il est non-seulement juste, mais utile pour nous, que Dieu soit caché en partie, et découvert en partie, puisqu'il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître Dieu.

IV.

Tout instruit l'homme de sa condition ; mais il faut bien l'entendre : car il n'est pas vrai que Dieu se découvre en tout, et il n'est pas vrai qu'il se cache en tout. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent ; parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu ; indignes par leur corruption, capables par leur première nature.

V.

Il n'y a rien sur la terre qui ne montre, ou la misère de l'homme, ou la miséricorde de Dieu ; ou l'impuissance de l'homme sans Dieu, ou la puissance de l'homme avec Dieu. Tout l'univers apprend à l'homme, ou qu'il est corrompu, ou qu'il est racheté. Tout lui apprend sa grandeur ou sa misère. L'abandon de Dieu paraît dans les

païens ; la protection de Dieu paraît dans les Juifs.

VI.

Tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'Écriture ; car ils les honorent, à cause des clartés divines qu'ils y voient : et tout tourne en mal aux réprouvés, jusqu'aux clartés ; car ils les blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas.

VII.

Si Jésus-Christ n'était venu que pour sanctifier, toute l'Écriture et toutes choses y tendraient, et il serait bien aisé de convaincre les infidèles. Mais comme il est venu *in sanctificationem in scandalum*, comme dit Isaïe (*Is.* 8, 14), nous ne pouvons convaincre l'obstination des infidèles : mais cela ne fait rien contre nous, puisque nous disons qu'il n'y a point de conviction dans toute la conduite de Dieu pour les esprits opiniâtres, et qui ne cherchent pas sincèrement la vérité.

Jésus-Christ est venu afin que ceux qui ne voyaient point vissent, et que ceux qui voyaient devinssent aveugles : il est venu guérir les malades, et laisser mourir les sains ; appeler les pécheurs à la pénitence et les justifier, et laisser ceux qui se croyaient justes dans leurs péchés ; remplir les indigents, et laisser les riches vides. Que disent les prophètes de Jésus-Christ ? Qu'il sera évidemment Dieu ? Non : mais qu'il est un Dieu véritablement caché ; qu'il sera méconnu ; qu'on ne pensera point que ce soit lui ; qu'il sera une pierre d'achoppement, à laquelle plusieurs heurteront, etc.

C'est pour rendre le Messie connaissable aux bons, et méconnaissable aux méchants, que Dieu l'a fait prédire de la sorte. Si la manière du Messie eût été prédite clairement, il n'y eût point eu d'obscurité, même pour les méchants. Si le temps eût été prédit obscurément, il y eût eu obscurité, même pour les bons ; car la

bonté de leur cœur ne leur eût pas fait entendre qu'un , par exemple, signifie six cents ans ([240]). Mais le temps a été prédit clairement, et la manière en figures.

Par ce moyen, les méchants prenant les biens promis pour des biens temporels, s'égarent malgré le temps prédit clairement ; et les bons ne s'égarent pas : car l'intelligence des biens promis dépend du cœur, qui appelle bien ce qu'il aime ; mais l'intelligence du temps promis ne dépend point du cœur ; et ainsi la prédiction claire du temps, et obscure des biens, ne trompe que les méchants.

VIII.

Comment fallait-il que fût le Messie, puisque par lui le sceptre devait être éternellement en Juda, et qu'à son arrivée le sceptre devait être ôté de Juda ?

Pour faire qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent point, rien ne pouvait être mieux fait.

Au lieu de se plaindre de ce que Dieu s'est caché, il faut lui rendre grâces de ce qu'il s'est tant découvert, et lui rendre grâces aussi de ce qu'il ne s'est pas découvert aux sages, ni aux superbes, indignes de connaître un Dieu si saint.

IX.

La généalogie de Jésus-Christ dans l'ancien Testament est mêlée parmi tant d'autres inutiles, qu'on ne peut presque la discerner. Si Moïse n'eût tenu registre que des ancêtres de Jésus-Christ, cela eût été trop visible. Mais après tout, qui regarde de près voit celle de Jésus-Christ bien discernée par Thamar, Ruth, etc.

Les faiblesses les plus apparentes sont des forces à ceux qui prennent bien les choses. Par exemple, les deux généalogies de saint Matthieu et de saint Luc : il est visible que cela n'a pas été fait de concert.

X.

Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession. Mais que l'on reconnaisse la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans le peu de lumière que nous en avons, et dans l'indifférence que nous avons de la connaître.

S'il n'y avait qu'une religion, Dieu serait trop manifeste ; s'il n'y avait de martyrs qu'en notre religion, de même.

Jésus-Christ, pour laisser les méchants dans l'aveuglement, ne dit pas qu'il n'est point de Nazareth, ni qu'il n'est point fils de Joseph.

XI.

Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, la vérité demeure aussi parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur : ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun.

Si la miséricorde de Dieu est si grande, qu'il nous instruit salutairement, même lorsqu'il se cache, quelle lumière ne devons-

nous pas en attendre lorsqu'il se découvre ?

On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il aveugle les uns et éclaire les autres.

Article XIV.

Que les vrais chrétiens et les vrais juifs n'ont qu'une même religion.

I.

La religion des Juifs semblait consister essentiellement en la paternité d'Abraham, en la circoncision, aux sacrifices, aux cérémonies, en l'arche, au temple de Jérusalem, et enfin en la loi et en l'alliance de Moïse.

Je dis qu'elle ne consistait en aucune de ces choses, mais seulement en l'amour de Dieu, et que Dieu réprouvait toutes les autres choses.

Que Dieu n'avait point d'égard au peuple charnel qui devait sortir d'Abraham.

Que les Juifs seront punis de Dieu comme les étrangers, s'ils l'offensent. *Si vous oubliez Dieu, et que vous suiviez des dieux étrangers, je vous prédis que vous périrez de la même manière que les nations que Dieu a exterminées devant vous. (Deut. 8, 19, 20,)*

Que les étrangers seront reçus de Dieu comme les Juifs, s'ils l'aiment.

Que les vrais Juifs ne considéraient leur mérite que de Dieu, et non d'Abraham. *Vous êtes véritablement notre Père, et Abraham ne nous a pas connus, et Israël n'a pas eu connaissance de nous ; mais c'est vous qui êtes notre Père et notre Rédempteur. (Is. 63, 16.)*

Moïse même leur a dit que Dieu n'accepterait pas les personnes. *Dieu, dit-il, n'accepte pas les personnes, ni les sacrifices. (10, 17.)*

Je dis que la circoncision du cœur est ordonnée. *Soyez circoncis du cœur ; retranchez les superfluités de votre cœur, et ne vous endurecissez pas ; car votre Dieu est un Dieu grand, puissant et terrible, qui n'accepte pas les personnes. (Deut. 10, 16, 17. Jérém. 4, 4-)*

Que Dieu dit qu'il le ferait un jour. *Dieu te circonciera le cœur, et à tes enfants, afin que tu l'aimes de tout ton cœur. Deut. 30, 6.)*

Que les incirconcis de cœur seront jugés. Car Dieu jugera les peuples incirconcis, et tout le peuple d'Israël, parce qu'il est *incirconcis de cœur*. (Jérém. 9, 25, 26.)

II.

Je dis que la circoncision était une figure ([241]) qui avait été établie pour distinguer le peuple juif de toutes les autres nations. (Genes. 17, 11.)

Et de là vient qu'étant dans le désert, ils ne furent pas circoncis : parce qu'ils ne pouvaient se confondre avec les autres peuples, et que, depuis que Jésus-Christ est venu, cela n'est plus nécessaire.

Que l'amour de Dieu est recommandé en tout. *Je prends à témoin le ciel et la terre, que j'ai mis devant vous la mort et la vie, afin que vous choisissiez la vie, et que vous aimiez Dieu, et que vous lui obéissiez ; car c'est Dieu qui est votre vie.* (Deut. 30, 19, 20.)

Il est dit que les Juifs, faute de cet amour, seraient réprouvés pour leurs crimes, et les païens élus en leur place. *Je me cacherai d'eux dans la vue de leurs derniers crimes ; car c'est une nation méchante et infidèle.* (Deut : 32, 20, 21.) *Ils m'ont provoqué à courroux par les choses qui ne sont point des dieux ; et je les provoquerai à jalousie par un peuple qui n'est pas mon peuple, et par une nation sans science et sans intelligence.* (Is. 65.)

Que les biens temporels sont faux, et que le vrai bien est d'être uni à Dieu. (Ps. 72.)

Que leurs fêtes déplaisent à Dieu. (Amos. 5,21.)

Que les sacrifices des Juifs déplaisent à Dieu, et non-seulement des méchants Juifs, mais qu'il ne se plaît pas même en ceux des bons, comme il paraît par le psaume 49, où, avant que d'adresser son discours aux méchants par ces paroles, *Peccatori autem dixit Deus*, il dit qu'il ne veut point des sacrifices des bêtes, ni de leur sang. (Is. 66. Jérém. 6, 20.)

Que les sacrifices des païens seront reçus de Dieu ; et que Dieu retirera sa volonté des sacrifices des Juifs. (Malach. 1, 11.)

Que Dieu fera une nouvelle alliance par le Messie, et que l'ancienne sera rejetée. (Jérém. 31, 31.)

Que les anciennes choses seront oubliées. (Is. 43, 18, 19.)

Qu'on ne se souviendra plus de l'arche. (Jérém. 3,16.)

Que le temple serait rejeté. (Jérém. 7, 12, 13, 14.)

Que les sacrifices seraient rejetés, et d'autres sacrifices purs établis. (Malach. 1, 10, 11.)

Que l'ordre de la sacrificature d'Aaron sera réprouvé, et celle de Melchisédech introduite par le Messie. (Ps. 109.)

Que cette sacrificature serait éternelle. (*Ibid.*)

Que Jérusalem serait réprouvée, et un nouveau nom donné. (*Is.* 65.)

Que ce dernier nom serait meilleur que celui des Juifs, et éternel. (*Is.* 56, 5.)

Que les Juifs devaient être sans prophètes, sans rote, sans princes, sans sacrifices, sans autel. (*Osée*, 3,4.)

Que les Juifs subsisteraient toujours néanmoins en peuple. (*Jérém.* 31, 36.)

Article XV.

On ne connaît Dieu utilement que par Jésus-Christ.

I.

La plupart de ceux qui entreprennent de prouver la divinité aux impies commencent d'ordinaire par les ouvrages de la nature, et ils réussissent rarement. Je n'attaque pas la solidité de ces preuves consacrées par l'Écriture sainte : elles sont conformes à la raison ; mais souvent elles ne sont pas assez conformes et assez proportionnées à la disposition de l'esprit de ceux pour qui elles sont destinées.

Car il faut remarquer qu'on n'adresse pas ce discours à ceux qui ont la foi vive dans le cœur, et qui voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. C'est à eux que toute la nature parle pour son auteur, et que les cieux annoncent la gloire de Dieu. Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de charité, qui ne trouvent que ténèbres et obscurité dans toute la nature, il semble que ce ne soit pas le moyen de les ramener, que de ne leur donner pour preuves de ce grand et important sujet que le cours de la lune ou des planètes, ou des raisonnements communs, et contre lesquels ils se sont continuellement raidis. L'endurcissement de leur esprit les a rendus sourds à cette voix de la nature, qui a retenti continuellement à leurs oreilles ; et l'expérience fait voir que, bien loin qu'on les emporte par ce moyen, rien n'est plus capable au contraire de les rebuter, et de leur ôter l'espérance de trouver la vérité, que de prétendre les en convaincre seulement par ces sortes de raisonnements, et de leur dire qu'ils doivent y voir la vérité à découvert.

Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux que nous les choses qui sont de Dieu, en parle ([242]). Elle nous dit bien que la beauté des créatures fait connaître celui qui en est l'auteur ; mais elle ne nous dit pas qu'elles fassent cet effet dans tout le monde. Elle nous avertit, au contraire, que, quand elles le font, ce

n'est pas par elles-mêmes, mais par la lumière que Dieu répand en même temps dans l'esprit de ceux à qui il se découvre par ce moyen : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis ; Deus enim illis manifestavit. (Rom. I, 19.)* Elle nous dit généralement que Dieu est un Dieu caché : *tu es Deus absconditus (Is. 45, 15)* ; et que depuis la corruption de la nature, il a laissé les hommes dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu nous est ôtée : *Nemo novit patrem nisi filius, et cui voluerit filius revelare. (Matth. 11,27.)*

C'est encore ce que l'Écriture nous marque, lorsqu'elle nous dit, en tant d'endroits, que ceux qui cherchent Dieu le trouvent ; car on ne parle point ainsi d'une lumière claire et évidente : on ne la cherche point ; elle se découvre et se fait voir d'elle-même.

II.

Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration ; mais, une heure après, ils craignent de s'être trompés. *Quod curiositate cognoverint, superbiâ amiserunt.*

D'ailleurs ces sortes de preuves ne peuvent nous conduire qu'à une connaissance spéculative de Dieu ; et ne le connaître que de cette sorte, c'est ne pas le connaître.

La Divinité des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens. Elle ne consiste pas simplement en un Dieu qui exerce sa Providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est le partage des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation : c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède : c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même.

Le Dieu des Chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien ; que tout son repos est en lui, et qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer ; et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent et l'empêchent de l'aimer de toutes ses forces. L'amour-propre et la concupiscence qui l'arrêtent lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fonds d'amour-propre, et que lui seul peut l'en guérir.

Voilà ce que c'est que de connaître Dieu en chrétien. Mais pour le connaître de cette manière, il faut connaître en même temps sa misère, son indignité, et le besoin qu'on a d'un médiateur pour se rapprocher de Dieu, et pour s'unir à lui. Il ne faut point séparer ces connaissances, parce qu'étant séparées, elles sont non seulement inutiles, mais nuisibles. La connaissance de Dieu, sans celle de notre misère, fait l'orgueil. La connaissance de notre misère, sans celle de Jésus-Christ, fait le désespoir. Mais la connaissance de Jésus-Christ nous exempte, et de l'orgueil, et du désespoir, parce que nous y trouvons Dieu, notre misère, et la voie unique de la réparer.

Nous pouvons connaître Dieu sans connaître nos misères ; ou nos misères, sans connaître Dieu ; ou même Dieu et nos misères, sans connaître le moyen de nous délivrer des misères qui nous accablent. Mais nous ne pouvons connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble, et Dieu, et nos misères, et le remède de nos misères ; parce que Jésus-Christ n'est pas simplement Dieu, mais que c'est un Dieu réparateur de nos misères.

Ainsi tous ceux qui cherchent Dieu sans Jésus-Christ ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou qui leur soit véritablement utile. Car, ou ils n'arrivent pas jusqu'à connaître qu'il y a un Dieu, ou, s'ils y arrivent, c'est inutilement pour eux ; parce qu'ils se forment un moyen de communiquer sans médiateur avec ce Dieu qu'ils ont connu sans médiateur. De sorte qu'ils tombent ou dans l'athéisme, ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également.

Il faut donc tendre uniquement à connaître Jésus-Christ, puisque c'est par lui seul que nous pouvons prétendre connaître Dieu d'une manière qui nous soit utile.

C'est lui qui est le vrai Dieu des hommes, c'est-à-dire, des misérables et des pécheurs. Il est le centre de tout et l'objet de tout : et qui ne le connaît pas, ne connaît rien dans l'ordre du monde, ni dans soi-même. Car non-seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ.

Sans Jésus-Christ il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère ; avec Jésus-Christ l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est tout notre bonheur, notre vertu, notre vie, notre lumière, notre espérance ; et hors de lui, il n'y a que vice, misère, ténèbres, désespoir, et nous ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans notre propre nature.

Article XVI. Pensées sur les miracles.

I.

Il faut juger de la doctrine par les miracles ; il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles, et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vrai ; mais cela ne se contredit pas.

II.

Il y a des miracles qui sont des preuves certaines de la vérité ; et il y en a qui ne sont pas des preuves certaines de la vérité. Il faut une marque pour les connaître ; autrement ils seraient inutiles. Or, ils ne sont pas inutiles, et sont au contraire fondements. Il faut donc que la règle qu'on nous donne soit telle, qu'elle ne détruise pas la preuve que les vrais miracles donnent de la vérité, qui est la fin principale des miracles.

S'il n'y avait point de miracles joints à la fausseté, il y aurait certitude. S'il n'y avait point de règle pour les discerner, les miracles seraient inutiles, et il n'y aurait pas de raison de croire.

Moïse en a donné une, qui est lorsque le miracle mène à l'idolâtrie (*Deut.* 13, 1, 2, 3) ; et Jésus-Christ une : *Celui, dit-il, qui fait des miracles en mon nom, ne peut à l'heure même mal parler de moi.* (*Marc*, 9, 38.) D'où il s'ensuit que quiconque se déclare ouvertement contre Jésus-Christ ne peut faire de miracles en son nom. Ainsi, s'il en fait, ce n'est point au nom de Jésus-Christ, et il ne doit pas être écouté. Voilà les occasions d'exclusion à la foi des miracles, marquées. Il ne faut pas y donner d'autres exclusions. Dans l'ancien Testament, quand on vous détournera de Dieu ; dans le nouveau, quand on vous détournera de Jésus-Christ.

D'abord donc qu'on voit un miracle, il faut, ou se soumettre, ou avoir d'étranges marques du contraire ; il faut voir si celui qui le fait nie un Dieu, ou Jésus-Christ et l'Église.

III.

Toute religion est fausse, qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu, comme principe de toutes choses, et qui, dans sa morale, n'aime pas un seul Dieu, comme objet de toutes choses. Toute religion qui ne reconnaît pas maintenant Jésus-Christ est notoirement fausse, et les miracles ne peuvent lui servir de rien.

Les Juifs avaient une doctrine de Dieu, comme nous en avons une de Jésus-Christ, et confirmée par miracles ; et défense de croire à tous faiseurs de miracles qui leur enseigneraient une doctrine contraire ; et, de plus, ordre de recourir aux grands-prêtres, et de s'en tenir à eux. Et ainsi toutes les raisons que nous avons pour refuser de croire les faiseurs de miracles, il semble qu'ils les avaient à l'égard de Jésus-Christ et des apôtres.

Cependant il est certain qu'ils étaient très coupables de refuser de les croire, à cause de leurs miracles, puisque Jésus-Christ dit qu'ils n'eussent pas été coupables s'ils n'eussent point vu ses miracles : *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.* (Joan. 15, 24.) *Si je n'avais fait parmi eux des œuvres que jamais aucun autre n'a faites, ils n'auraient point de péché.*

Il s'ensuit donc qu'il jugeait que ses miracles étaient des preuves certaines de ce qu'il enseignait, et que les Juifs avaient obligation de le croire. Et, en effet, c'est particulièrement les miracles qui rendaient les Juifs coupables dans leur incrédulité. Car les preuves qu'on eût pu tirer de l'Écriture, pendant la vie de Jésus-Christ, n'auraient pas été démonstratives. On y voit, par exemple, que Moïse a dit qu'un prophète viendrait ; mais cela n'aurait pas prouvé que Jésus-Christ fût ce prophète ; et c'était toute la question. Ces passages faisaient Voir qu'il pouvait être le Messie ; et cela, avec ses miracles, devait déterminer à croire qu'il l'était effectivement.

IV.

Les prophéties seules ne pouvaient pas prouver Jésus-Christ pendant sa vie. Et ainsi on n'eût pas été coupable de ne pas croire en lui avant sa mort, si les miracles n'eussent pas été décisifs. Donc les miracles suffisent, quand on ne voit pas que la doctrine soit contraire ; et on doit y croire.

Jésus-Christ a prouvé qu'il était le Messie, en vérifiant plutôt sa doctrine et sa mission par ses miracles que par l'Écriture et par les prophéties.

C'est par les miracles que Nicodème reconnaît que sa doctrine

est de Dieu : *Scimus quia à Deo venisti magister ; nemo enim potest hæc signa facere quæ tu facis, nisi fuerit Deus cum eo.* (Joan. 3, 2.) Il ne juge pas des miracles par la doctrine, mais de la doctrine par les miracles.

Ainsi, quand même la doctrine serait suspecte, comme celle de Jésus-Christ pouvait l'être à Nicodème, à cause qu'elle semblait détruire les traditions des Pharisiens ; s'il y a des miracles clairs et évidents du même côté, il faut que l'évidence du miracle l'emporte sur ce qu'il pourrait y avoir de difficulté de la part de la doctrine : ce qui est fondé sur ce principe immobile, que Dieu ne peut induire en erreur.

Il y a un devoir réciproque entre Dieu et les hommes. *Accusez-moi*, dit Dieu dans Isaïe. (Is. I, 18.) Et en un autre endroit : *Qu'ai-je faire à ma vigne que je ne lui aie fait ?* (Ibid. 5,4.)

Les hommes doivent à Dieu de recevoir la religion qu'il leur envoie. Dieu doit aux hommes de ne pas les induire en erreur. Or, ils seraient induits en erreur, si les faiseurs de miracles annonçaient une fausse doctrine qui ne parût pas visiblement fausse aux lumières du sens commun, et si un plus grand faiseur de miracles n'avait déjà averti de ne pas les croire. Ainsi, s'il y avait division dans l'Église, et que les ariens, par exemple, qui se disaient fondés sur l'Écriture comme les catholiques, eussent fait des miracles, et non les catholiques, on eût été induit en erreur. Car, comme un homme qui nous annonce les secrets de Dieu, n'est pas digne d'être cru sur son autorité privée : aussi un homme qui, pour marque de la communication qu'il a avec Dieu, ressuscite les morts, prédit l'avenir, transporte les montagnes, guérit les maladies, mérite d'être cru ; et on est impie si on ne s'y rend, à moins qu'il ne soit démenti par quelque autre qui fasse encore de plus grands miracles.

Mais n'est-il pas dit que Dieu nous tente ? Et ainsi ne peut-il pas nous tenter par des miracles qui semblent porter à la fausseté ?

Il y a bien de la différence entre tenter et induire en erreur. Dieu tente ; mais il n'induit point en erreur. Tenter, c'est procurer les occasions qui n'imposent point de nécessité. Induire en erreur, c'est mettre l'homme ; dans la nécessité de conclure et suivre une fausseté. C'est ce que Dieu ne peut faire, et ce qu'il ferait néanmoins, s'il permettait que, dans une question obscure, il se fit des miracles du côté de la fausseté.

On doit conclure de là qu'il est impossible qu'un homme cachant sa mauvaise doctrine, et n'en faisant paraître qu'une bonne, et se disant conforme à Dieu et à l'Église, fasse des miracles pour couler insensiblement une doctrine fausse et subtile : cela ne se peut. Et encore moins, que Dieu, qui connaît les coeurs, fasse des miracles en faveur d'une personne de cette sorte.

V.

Il y a bien de la différence entre n'être pas pour Jésus-Christ, et le dire ; ou n'être pas pour Jésus-Christ, et feindre d'en être. Les premiers pourraient peut-être faire des miracles, non les autres ; car il est clair des uns qu'ils sont contre la vérité, non des autres ; et ainsi les miracles sont plus clairs.

Les miracles discernent donc les choses douteuses, entre les peuples juif et païen, juif et chrétien ; catholique, hérétique ; calomniés, calomniateurs ; entre les trois croix.

C'est ce que l'on a vu dans tous les combats de la vérité contre l'erreur, d'Abel contre Caïn, de Moïse contre les magiciens de Pharaon, d'Élie contre les faux prophètes, de Jésus-Christ contre les Pharisiens, de saint Paul contre Barjésu, des apôtres contre les exorcistes, des chrétiens contre les infidèles, des catholiques contre les hérétiques ; et c'est ce qui se verra aussi dans le combat d'Élie et d'Énoch contre l'Antéchrist. Toujours le vrai prévaut en miracles.

Enfin, jamais en la contention du vrai Dieu, ou de la vérité de la religion, il n'est arrivé de miracle du côté de l'erreur, qu'il n'en soit aussi arrivé de plus grand du côté de la vérité.

Par cette règle, il est clair que les Juifs étaient obligés de croire Jésus-Christ. Jésus-Christ leur était suspect : mais ses miracles étaient infiniment plus clairs que les soupçons que l'on avait contre lui. Il fallait donc le croire.

Du temps de Jésus-Christ, les uns croyaient en lui, les autres n'y croyaient pas, à cause des prophéties qui disaient que le Messie devait naître en Bethléem, au lieu qu'on croyait que Jésus-Christ était né dans Nazareth. Mais ils devaient mieux prendre garde s'il n'était pas né en Bethléem ; car ses miracles étant convaincants, ces prétendues contradictions de sa doctrine à l'Écriture, et cette obscurité, ne les excusaient pas, mais les aveuglaient.

Jésus-Christ guérit l'aveugle-né, et fit quantité de miracles au jour du sabbat. Par où il aveuglait les Pharisiens, qui disaient qu'il fallait juger des miracles par la doctrine.

Mais par la même règle qu'on devait croire Jésus-Christ, on ne devra point croire l'Antéchrist.

Jésus-Christ ne parlait ni contre Dieu, ni contre Moïse. L'Antéchrist et les faux prophètes, prédits par l'un et l'autre Testament, parleront ouvertement contre Dieu et contre Jésus-Christ. Qui serait ennemi couvert, Dieu ne permettrait pas qu'il fit des miracles ouvertement.

Moïse a prédit Jésus-Christ, et ordonné de le suivre. Jésus-Christ a prédit l'Antéchrist, et défendu de le suivre.

Les miracles de Jésus-Christ ne sont pas prédits par l'Antéchrist ; mais les miracles de l'Antéchrist sont prédits par Jésus-Christ. Et ainsi, si Jésus-Christ n'était pas le Messie, il aurait bien induit en erreur ; mais on ne saurait y être induit avec raison par les miracles de l'Antéchrist. Et c'est pourquoi les miracles de l'Antéchrist ne nuisent point à ceux de Jésus-Christ. En effet, quand Jésus-Christ a prédit les miracles de l'Antéchrist, a-t-il cru détruire la foi de ses propres miracles ?

Il n'y a nulle raison de croire à l'Antéchrist qui ne soit à croire en Jésus-Christ ; mais il y en a à croire en Jésus-Christ, qui ne sont point à croire à l'Antéchrist.

VI.

Les miracles ont servi à la fondation, et serviront à la continuation de l'Église jusqu'à l'Antéchrist, jusqu'à la fin.

C'est pourquoi Dieu, afin de conserver cette preuve à son Église, ou il a confondu les faux miracles, ou il les a prédits ; et par l'un et l'autre, il s'est élevé au-dessus de ce qui est surnaturel à notre égard, et nous y a élevés nous-mêmes.

Il en arrivera de même à l'avenir : ou Dieu ne permettra pas de faux miracles, ou il en procurera de plus grands ; car les miracles ont une telle force, qu'il a fallu que Dieu ait averti qu'on n'y pensât point quand ils seraient contre lui, tout clair qu'il soit qu'il y a un Dieu ; sans quoi ils eussent été capables de troubler.

Et ainsi, tant s'en faut que ces passages du treizième chapitre du Deutéronome, qui portent qu'il ne faut point croire ni écouter ceux qui feront des miracles, et qui détourneront du service de Dieu ; et celui de saint Marc : *Il s'élèvera de faux christs et de faux prophètes, qui feront des prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il est possible, les élus mêmes* (Marc, 13, 22), et quelques autres semblables, fassent contre l'autorité des miracles, que rien n'en marque davantage la force.

VII.

Ce qui fait qu'on ne croit pas les vrais miracles, c'est le défaut de charité : *Vous croyez pas*, dit Jésus-Christ parlant aux Juifs, *parce vous n'êtes pas de mes brebis*. (Joan. 10, 26.) Ce qui fait croire les faux, c'est le défaut de charité : *Eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio*. (2 Thess. 2, 10.)

Lorsque j'ai considéré d'où vient qu'on ajoute tant de foi à tant d'imposteurs ([243]) qui disent qu'ils ont des remèdes, jusqu'à

mettre souvent, sa vie entre leurs mains, il m'a paru que la véritable cause est qu'il y a de vrais remèdes ; car il ne serait pas possible qu'il y en eût tant de faux, et qu'on y donnât tant de croyance, s'il n'y en avait de véritables. Si jamais il y en avait eu, et que tous les maux eussent été incurables, il est impossible que les hommes se fussent imaginé qu'ils pourraient en donner ; et encore plus que tant d'autres eussent donné croyance à ceux qui se fussent vantés d'en avoir. De même que, si un homme se vantait d'empêcher de mourir, personne ne le croirait, parce qu'il n'y a aucun exemple de cela. Mais comme il y a eu quantité de remèdes qui se sont trouvés véritables par la connaissance même des plus grands hommes, la croyance des hommes s'est pliée par là ; parce que, la chose ne pouvant être niée en général, puisqu'il y a des effets particuliers qui sont véritables, le peuple, qui ne peut pas discerner lesquels d'entre ces effets particuliers sont les véritables, les croit tous.

De même, ce qui fait qu'on croit tant de faux effets de la lune, c'est qu'il y en a de vrais, comme le flux de la mer.

Ainsi il me paraît aussi évidemment qu'il n'y a tant de faux miracles, de fausses révélations, de sortilèges, etc., que parce qu'il y en a de vrais ; ni de fausses religions, que parce qu'il y en a une véritable. Car s'il n'y avait jamais eu rien de tout cela, il est comme impossible que les hommes se le fussent imaginé, et encore plus que d'autres l'eussent cru. Mais comme il y a eu de très grandes choses véritables, et qu'ainsi elles ont été crues par de grands hommes, cette impression a été cause que presque tout le monde s'est rendu capable de croire aussi les fausses. Et ainsi, au lieu de conclure qu'il n'y a point de vrais miracles, puisqu'il y en a de faux, il faut dire, au contraire, qu'il y a de vrais miracles, puisqu'il y en a tant de faux ; et qu'il n'y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais ; et qu'il n'y a de même de fausses religions que parce qu'il y en a une véritable. Cela vient de ce que l'esprit de l'homme, se trouvant plié de ce côté-là par la vérité, devient susceptible par là de toutes les faussetés.

VIII.

Il est dit, Croyez à l'Église ; mais il n'est pas dit, Croyez aux miracles ; à cause que le dernier est naturel, et non pas le premier. L'un avait besoin de précepte, non pas l'autre.

Il y a si peu de personnes à qui Dieu se fasse paraître par ces coups extraordinaires, qu'on doit bien profiter de ces occasions, puisqu'il ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur, que nous le connaissons avec plus de certitude.

Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi. Mais il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service. Cet étrange secret, dans lequel Dieu s'est retiré, impénétrable à la vue des hommes, est une grande leçon pour nous porter à la solitude, loin de la vue des hommes. Il est demeuré caché sous le voile de la nature, qui nous le couvre, jusques à l'incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible que non pas quand il s'est rendu visible. Et enfin, quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses apôtres de demeurer avec les hommes jusqu'à son dernier avènement, il a choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, savoir, sous les espèces de l'Eucharistie. C'est ce sacrement que saint Jean appelle dans l'Apocalypse *une manne cachée* (Apoc. 2, 17) ; et je crois qu'Isaïe le voyait en cet état, lorsqu'il dit en esprit de prophétie : *Véritablement vous êtes un Dieu caché.* (Isaïe, 45, 15.) C'est là le dernier secret où il peut être. Le voile de la nature qui couvre Dieu a été pénétré par plusieurs infidèles, qui, comme dit saint Paul (Rom. I, 20), ont reconnu un Dieu invisible par la nature visible. Beaucoup de chrétiens hérétiques l'ont connu à travers son humanité, et adorent Jésus-Christ Dieu et homme. Mais pour nous, nous devons nous estimer heureux de ce que Dieu nous éclaire jusqu'à le reconnaître sous les espèces du pain et du vin.

On peut ajouter à ces considérations le secret de l'esprit de Dieu caché encore dans l'Écriture. Car il y a deux sens parfaits, le littéral et le mystique ; et les Juifs, s'arrêtant à l'un, ne pensent pas seulement qu'il y en ait un autre, et ne songent pas à le chercher : de même que les impies, voyant les effets naturels, les attribuent à la nature, sans penser qu'il y en ait un autre auteur : et comme les Juifs, voyant un homme parfait en Jésus-Christ, n'ont pas pensé à y chercher une autre nature : *Nous n'avons point pensé que ce fût lui*, dit encore Isaïe (Is. 53, 3) : et de même enfin que les hérétiques, voyant les apparences parfaites du pain dans l'Eucharistie, ne pensent pas à y chercher une autre substance. Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout. Les afflictions temporelles couvrent les biens éternels où elles conduisent. Les joies temporelles couvrent les maux éternels qu'elles causent. Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir en tout ; et rendons-lui des grâces infinies de ce qu'étant caché en toutes choses pour tant d'autres, il s'est découvert en toutes choses et en tant de manières pour nous.

IX.

Les filles de Port-Royal, étonnées de ce qu'on dit qu'elles sont dans une voie de perdition ; que leurs confesseurs les mènent à Genève ; qu'ils leur inspirent que Jésus-Christ n'est pas en l'Eucharistie, ni à la droite du Père : sachant que tout cela était faux, s'offrirent à Dieu en cet état, en lui disant avec le prophète : *Vide si via iniquitatis in me est.* (Ps. 138, 24.) Qu'arrive-t-il là-dessus ? Ce lieu, qu'on dit être le temple du diable, Dieu en fait son temple. On dit qu'il faut en ôter les enfants ; on dit que c'est *l'arsenal de l'enfer* : Dieu en fait le sanctuaire de ses grâces. Enfin on les menace de toutes les fureurs et de toutes les vengeance du ciel, et Dieu les comble de ses faveurs. Il faudrait avoir perdu le sens pour en conclure qu'elles sont dans la voie de perdition.

Les jésuites n'ont pas laissé néanmoins d'en tirer cette conclusion ; car ils concluent de tout que leurs adversaires sont hérétiques. S'ils leur reprochent leurs excès, ils disent qu'ils parlent comme des hérétiques. S'ils disent que la grâce de Jésus nous discerne, et que notre salut dépend de Dieu, c'est le langage des hérétiques.

S'ils disant qu'ils sont soumis au pape ; c'est ainsi, disent-ils, que les hérétiques se cachent et se déguisent. S'ils disent qu'il ne faut pas tuer pour une pomme ; ils combattent, disent les jésuites, la morale des catholiques. Enfin, s'il se fait des miracles parmi eux, ce n'est pas une marque de sainteté ; c'est au contraire un soupçon d'hérésie.

Voilà l'excès étrange où la passion des jésuites les a portés ; et il ne leur restait plus que cela pour détruire les principaux fondements de la religion chrétienne. Car les trois marques de la véritable relation sont la perpétuité, la bonne vie et les miracles. Ils ont déjà détruit la perpétuité par la probabilité, qui introduit leurs nouvelles opinions à la place des vérités anciennes ; ils ont détruit la bonne vie par leur morale corrompue : et maintenant ils veulent détruire les miracles en détruisant ou leur vérité, ou leur conséquence.

Les adversaires de l'Église les nient, ou en nient la conséquence : les jésuites de même. Ainsi, pour affaiblir leurs adversaires, ils désarment l'Église, et se joignent à tous ses ennemis, en empruntant d'eux toutes les raisons par lesquelles ils combattent les miracles. Car l'Église a trois sortes d'ennemis : les Juifs, qui n'ont jamais été de son corps ; les hérétiques, qui s'en sont retirés ; et les mauvais chrétiens, qui la déchirent en dedans.

Ces trois sortes de différents adversaires la combattent

d'ordinaire diversement. Mais ici ils la combattent d'une même sorte. Comme ils sont tous sans miracles, et que l'Église a toujours eu contre eux des miracles, ils ont tous eu le même intérêt à les éluder, et se sont tous servis de cette défaite : qu'il ne faut pas juger de la doctrine par les miracles, mais des miracles par la doctrine. Il y avait deux partis entre ceux qui écoutaient Jésus-Christ : les uns qui suivaient sa doctrine par ses miracles ; les autres qui disaient : // *chasse les démons au nom de Belzebuth*. Il y avait deux partis au temps de Calvin : celui de l'Église, et celui des sacramentaires, qui la combattaient. Il y a maintenant les jésuites, et ceux qu'ils appellent *jansénistes*, qui contestent. Mais les miracles étant du côté des jansénistes, les jésuites ont recours à cette défaite générale des Juifs et des hérétiques, qui est qu'il faut juger des miracles par la doctrine.

Ce n'est point ici le pays de la vérité : elle est inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix. La porte est ouverte aux blasphèmes, et même sur les vérités les plus certaines de la morale. Si l'on publie les vérités de l'Évangile, on en publie de contraires, et on obscurcit les questions : en sorte que le peuple ne peut discerner. Aussi on demande : Qu'avez-vous pour vous faire plutôt croire que les autres ? Quel signe faites-vous ? Vous n'avez que des paroles, et nous aussi. Si vous n'avez point de miracles, on dit que *la doctrine doit être soutenue par les miracles* ; cela est une vérité dont on abuse pour blasphémer la doctrine. Et si les miracles arrivent, on dit que *les miracles ne suffisent pas sans la doctrine* ; et c'est une autre vérité pour blasphémer les miracles.

Que vous êtes aises, mes pères, de savoir les règles générales, pensant par là jeter le trouble, et rendre tout inutile ! On vous en empêchera, mes pères : la vérité est une et ferme.

X.

Si le diable favorisait la doctrine qui le détruit, il serait divisé, *omne regnum divisum, etc.* Car Jésus-Christ agissent contre le diable, et détruisait son empire sur les cœurs, dont l'exorcisme est la figure, pour établir le royaume de Dieu. Et ainsi il ajoute : *In digito Dei, etc., regnum Dei ad vos, etc.* (Luc, 11, 17, 20.)

Il était impossible qu'au temps de Moïse on réservât sa croyance à l'Antéchrist, qui leur était inconnu. Mais il est bien aisé au temps de l'Antéchrist de croire en Jésus-Christ, déjà connu.

Quand les schismatiques ([244]) feraient des miracles, ils n'indui-raient point à erreur. Et ainsi il n'est pas certain qu'ils ne puissent en faire. Le schisme est visible ; le miracle est visible. Mais

le schisme est plus marqué d'erreur que le miracle n'est marqué de vérité. Donc le miracle d'un schismatique ne peut induire à l'erreur. Mais hors le schisme, l'erreur n'est pas si visible que le miracle est visible. Donc le miracle induirait à l'erreur. Ainsi un miracle parmi les schismatiques n'est pas tant à craindre ; car le schisme, qui est plus visible que le miracle, marque visiblement leur erreur. Mais quand il n'y a point de schisme, et que l'erreur est en dispute, le miracle discerne.

Il en est de même des hérétiques. Les miracles leur seraient inutiles ; car l'Église, autorisée par les miracles qui ont préoccupé la croyance, nous dit qu'ils n'ont pas la vraie foi. Il n'y a pas de doute qu'ils ne l'ont pas, puisque les premiers miracles de l'Église excluent la foi des leurs, quand ils en auraient. Il y aurait ainsi miracles contre miracles, mais premiers et plus grands du côté de l'Église ; ainsi il faudrait toujours la croire contre les miracles.

Voyons par là ce qu'on doit conclure des miracles de Port-Royal.

Les Pharisiens disaient : *Non hic homo à Deo, qui sabbatum non custodit.* (Joan. 9, 16.) Les autres disaient : *Quomodo potest homo peccator hæc signa facere ?* Lequel est le plus clair ?

Dans la contestation présente, les uns disent : Cette maison n'est pas de Dieu ; car on n'y croit pas que les cinq propositions sont dans Jansénius. Les autres : Cette maison est de Dieu ; car il s'y fait de grands miracles. Lequel est le plus clair ?

Ainsi la même raison qui rend coupables les Juifs de n'avoir pas cru en Jésus-Christ, rend les jésuites coupables d'avoir continué de persécuter la maison de Port-Royal.

Il avait été dit aux Juifs, aussi-bien qu'aux Chrétiens, qu'ils ne crussent pas toujours les prophètes. Mais néanmoins les Pharisiens et les scribes font grand état des miracles de Jésus-Christ, et essaient de montrer qu'ils sont faux, ou faits par le diable : étant nécessités d'être convaincus, s'ils reconnaissaient qu'ils fussent de Dieu.

Nous ne sommes pas aujourd'hui dans la peine de faire ce discernement ; il est pourtant bien facile à faire. Ceux qui ne nient ni Dieu, ni Jésus-Christ, ne font point de miracles qui ne soient sûrs. Mais nous n'avons point à faire ce discernement. Voici une relique sacrée. Voici une épine de la couronne du Sauveur du monde, en qui le prince de ce monde n'a point de puissance, qui fait des miracles par la propre puissance de ce sang répandu pour nous. Dieu choisit lui-même cette maison pour y faire éclater sa puissance.

Ce ne sont point des hommes qui font ces miracles par une vertu inconnue et douteuse, qui nous oblige à un difficile

discernement. C'est Dieu même ; c'est l'instrument de la passion de son fils unique qui, étant en plusieurs lieux, a choisi celui-ci, et fait venir de tous côtés les hommes pour y recevoir ces soulagements miraculeux dans leurs langueurs.

La dureté des jésuites surpasse donc celle des Juifs, puisqu'ils ne refusaient de croire Jésus-Christ innocent que parce qu'ils doutaient si ses miracles étaient de Dieu. Au lieu que les jésuites ne pouvant douter que les miracles de Port-Royal ne soient de Dieu, ils ne laissent pas de douter encore de l'innocence de cette maison.

Mais, disent-ils, les miracles ne sont plus nécessaires, à cause qu'on en a déjà ; et ainsi ils ne sont plus des preuves de la vérité de la doctrine. Oui. Mais quand on n'écoute plus la tradition ; qu'on a surpris le peuple ; et qu'ainsi, ayant exclu la vraie source de la vérité, qui est la tradition, et ayant prévenu le pape, qui en est le dépositaire, la vérité n'a plus de liberté de paraître : alors les hommes ne parlant plus de la vérité, la vérité doit parler elle-même aux hommes. C'est ce qui arriva au temps d'Arius.

Ceux qui suivent Jésus-Christ à cause de ses miracles honorent sa puissance dans tous les miracles qu'elle produit ; mais ceux qui, en faisant profession de le suivre pour ses miracles, ne le suivent en effet que parce qu'il les console et les rassasie des biens du monde ; ils déshonorent ses miracles, quand ils sont contraires à leurs commodités.

C'est ce que font les jésuites. Ils relèvent les miracles : ils combattent ceux qui les convainquent. Juges injustes, ne faites pas des lois sur l'heure ; jugez par celles qui sont établies par vous-mêmes : *Vos qui conditis leges iniquas.*

La manière dont l'Église a subsisté, est que la vérité a été sans contestation ; ou si elle a été contestée, il y a eu le pape, et sinon il y a eu l'Église.

Le miracle est un effet qui excède la force naturelle des moyens qu'on y emploie, et le *non-miracle* est un effet qui n'excède pas la force qu'on y emploie. Ainsi ceux qui guérissent par l'invocation du diable ne font pas un miracle ; car cela n'excède pas la force naturelle du diable.

Les miracles prouvent le pouvoir que Dieu a sur les coeurs par celui qu'il exerce sur les corps.

Il importe aux rois, aux princes, d'être en estime de piété ; et pour cela, il faut qu'ils se confessent à vous. (*Des jésuites.*)

Les jansénistes ressemblent aux hérétiques par la réformation des mœurs ; mais vous leur ressemblez en mal.

Article XVII.

Pensées diverses sur la religion.

I.

Le pyrrhonisme a servi à la religion ; car, après tout, les hommes, avant Jésus-Christ, ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien, et devinaient sans raison et par hasard : et même ils croyaient toujours, en excluant l'un ou l'autre ([245]).

II.

Qui blâmera les Chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur croyance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent au contraire, en l'exposant aux Gentils, que c'est une sottise, *stultitiam*, etc. ; et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas ? S'ils la prou voient, ils ne tiendraient pas parole : c'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens. Oui. Mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle, et que cela les ôte du blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui, sur l'exposition qu'ils en font, refusent de la croire.

III.

Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini sans parties ? Oui. Je veux donc vous faire voir une chose infinie et indivisible : c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie.

Que cet effet de nature, qui vous semblait impossible auparavant, vous fasse connaître qu'il peut y en avoir d'autres que vous ne connaissez pas encore. Ne tirez pas cette conséquence de votre apprentissage, qu'il ne vous reste rien à savoir ; mais qu'il vous reste infiniment à savoir.

IV.

La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par sa grâce. Mais de vouloir la mettre dans le cœur et dans l'esprit par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion, mais la terreur. Commencez par plaindre les incrédules ; ils sont assez malheureux. Il ne faudrait les injurier qu'au cas que cela servît ; mais cela leur nuit ([246]).

Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam ; et toute la morale, en la concupiscence et en la grâce ([247]).

V.

Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas : on le sent en mille manières. Il aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne ; et il se durcit contre l'un et l'autre, à son choix. Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre : est-ce par raison ?

VI.

Le monde subsiste pour exercer miséricorde et jugement : non pas comme si les hommes y étaient sortant des mains de Dieu, mais comme des ennemis de Dieu, auxquels il donne, par sa grâce, assez de lumière pour revenir, s'ils veulent le chercher et le suivre ; mais pour les punir, s'ils refusent de le chercher et de le suivre.

VII.

On a beau dire, il faut avouer que la religion chrétienne a quelque chose d'étonnant ! C'est parce que vous y êtes né, dira-t-on ; tant s'en faut ; je me raidis contre par cette raison-là même, de peur que cette prévention ne me suborne. Mais quoique j'y sois né, je ne laisse pas de le trouver ainsi.

VIII.

Il y a deux manières de persuader les vérités de notre religion ; l'une par la force de la raison, l'autre par l'autorité de celui qui parle. On ne se sert pas de la dernière, mais de la première. On ne dit pas : Il faut croire cela ; car l'Écriture, qui le dit, est divine ; mais on dit : Qu'il faut le croire par telle et telle raison, qui sont de faibles arguments, la raison étant flexible à tout.

Ceux qui semblent les plus opposés à la gloire de la religion n'y seront pas inutiles pour les autres. Nous en ferons le premier

argument, qu'il y a quelque chose de surnaturel ; car un aveuglement de cette sorte n'est pas une chose naturelle ; et si leur folie les rend si contraires à leur propre bien, elle servira à en garantir les autres par l'horreur d'un exemple si déplorable et d'une folie si digne de compassion.

IX.

Sans Jésus-Christ, le monde ne subsisterait pas ; car il faudrait, on qu'il fut détruit, ou qu'il fût comme un enfer.

Le seul qui connaît la nature ne la connaîtra-t-il que pour être misérable ? le seul qui la connaît sera-t-il le seul malheureux ?

Il ne faut pas que l'homme ne voie rien du tout ; il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il possède la vérité ; mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdue ; car, pour connaître ce qu'on a perdu, il faut voir et ne pas voir ; et c'est précisément l'état où est la nature.

Il fallait que la véritable religion enseignât la grandeur et la misère, portât à l'estime et au mépris de soi, et à l'amour, et à la haine.

Je vois la religion chrétienne fondée sur une religion précédente, et voilà ce que je trouve d'effectif.

Je ne parle pas ici des miracles de Moïse, de Jésus-Christ et des apôtres ; parce qu'ils ne paraissent pas d'abord convaincants, et que je ne veux mettre ici en évidence que tous les fondements de cette religion chrétienne qui sont indubitables, et qui ne peuvent être mis en doute par quelque personne que ce soit.

X.

La religion est une chose si grande, qu'il est juste que ceux qui ne voudraient pas prendre la peine de la chercher, si elle est obscure, en soient privés. De quoi donc se plaint-on, si elle est telle qu'on puisse la trouver en la cherchant ?

L'orgueil contre-pèse et emporte toutes les misères. Voilà un étrange monstre, et un égarement bien visible de l'homme. Le voilà tombé de sa place, et il la cherche avec inquiétude.

Après la corruption, il est juste que tous ceux qui sont dans cet état le connaissent ; et ceux qui s'y plaisent, et ceux qui s'y déplaisent. Mais il n'est pas juste que tous voient la rédemption.

Quand on dit que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception ; ce qui favorise le désespoir, au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance.

XI.

Les impies, qui s'abandonnent aveuglément à leurs passions sans connaître Dieu et sans se mettre en peine de le chercher, vérifient par eux-mêmes ce fondement de la foi qu'ils combattent ; qui est que la nature des hommes est dans la corruption. Et les Juifs, qui combattent si opiniâtrement la religion chrétienne, vérifient encore cet autre fondement de cette même foi qu'ils attaquent ; qui est que Jésus-Christ est le véritable Messie, et qu'il est venu racheter les hommes, et les retirer de la corruption et de la misère où ils étaient, tant par l'état où on les voit aujourd'hui, et qui se trouve prédit dans les prophéties, que par ces mêmes prophéties qu'ils portent, et qu'ils conservent inviolablement comme les marques auxquelles on doit reconnaître le Messie. Ainsi les preuves de la corruption des hommes et de la rédemption de Jésus-Christ, qui sont les deux principales vérités qu'établit le christianisme, se tirent des impies qui vivent dans l'indifférence de la religion, et des Juifs qui en sont les ennemis irréconciliables.

XII.

La dignité de l'homme consistait, dans son innocence, à dominer sur les créatures, et à en user ; mais aujourd'hui elle consiste à s'en séparer, et à s'y assujettir.

XIII.

Il y en a plusieurs qui errent d'autant plus dangereusement, qu'ils prennent une vérité pour le principe de leur erreur. Leur faute n'est pas de suivre une fausseté ; mais de suivre une vérité à l'exclusion d'une autre.

Il y a un grand nombre de vérités, et de foi, et de morale, qui semblent répugnantes et contraires, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable.

La source de toutes les hérésies, est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités ; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques, est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités.

Et d'ordinaire il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une renferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, et ils excluent l'autre.

Les nestoriens voulaient qu'il y eût deux personnes en Jésus-Christ, parce qu'il y a deux natures ; et les eutychiens, au contraire, qu'il n'y eût qu'une nature, parce qu'il n'y a qu'une personne. Les

catholiques sont orthodoxes, parce qu'ils joignent ensemble les deux vérités de deux natures et d'une seule personne.

Nous croyons que la substance du pain étant changée en celle du corps de notre Seigneur Jésus-Christ, il est présent réellement au Saint-Sacrement. Voilà une des vérités. Une autre est, que ce Sacrement est aussi une figure de la croix et de la gloire, et une commémoration des deux. Voilà la foi catholique, qui comprend ces deux vérités qui semblent opposées.

L'hérésie d'aujourd'hui, ne concevant pas que ce Sacrement contient tout ensemble, et la présence de Jésus-Christ, et sa figure, et qu'il soit sacrifice, et commémoration de sacrifice, croit qu'on ne peut admettre l'une de ces vérités sans exclure l'autre.

Par cette raison ils s'attachent à ce point, que ce Sacrement est figuratif ; et en cela ils ne sont pas hérétiques. Ils pensent que nous excluons cette vérité ; et de là vient qu'ils nous font tant d'objections sur les passages des pères qui le disent. Enfin ils nient la présence réelle ; et en cela ils sont hérétiques.

C'est pourquoi le plus court moyen pour empêcher les hérésies, est d'instruire de toutes les vérités ; et le plus sûr moyen de les réfuter, est de les déclarer toutes.

La grâce sera toujours dans le monde, et aussi la nature. Il y aura toujours des pélagiens, et toujours des catholiques, parce que la première naissance fait les uns, et la seconde naissance fait les autres.

C'est l'Église qui mérite avec Jésus-Christ, qui en est inséparable, la conversion de tous ceux qui ne sont pas dans la véritable religion ; et ce sont ensuite ces personnes converties qui secourent la mère qui les a délivrées.

Le corps n'est non plus vivant sans le chef, que le chef sans le corps. Quiconque se sépare de l'un ou de l'autre n'est plus du corps, et n'appartient plus à Jésus-Christ. Toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église, et de la communion du chef de l'Église, qui est le pape.

Ce sera une des confusions des damnés de voir qu'ils seront condamnés par leur propre raison par laquelle ils ont prétendu condamner la religion chrétienne.

XIV.

Il y a cela de commun entre la vie ordinaire des hommes et celle des saints, qu'ils aspirent tous à la félicité ; et ils ne diffèrent qu'en l'objet où ils la placent. Les uns et les autres appellent leurs ennemis ceux qui les empêchent d'y arriver.

Il faut juger de ce qui est bon ou mauvais par la volonté de Dieu, qui ne peut être ni injuste, ni aveugle, et non pas par la nôtre propre, qui est toujours pleine de malice et d'erreur.

XV.

Jésus-Christ a donné dans l'Évangile cette marque pour reconnaître ceux qui ont la foi, qui est qu'ils parleront un langage nouveau ; et en effet le renouvellement des pensées et des désirs cause celui des discours. Car ces nouveautés, qui ne peuvent déplaire à Dieu, comme le vieil homme ne peut lui plaire, sont différentes des nouveautés de la terre, en ce que les choses du monde, quelque nouvelles qu'elles soient, vieillissent en durant : au lieu que cet esprit nouveau se renouvelle d'autant plus, qu'il dure davantage. L'homme extérieur se détruit, dit saint Paul (2 *Cor.* 4, 16), et l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ; et il ne sera parfaitement nouveau que dans l'éternité, où l'on chantera sans cesse ce cantique nouveau dont parle David dans ses psaumes (*Ps.* 32, 3), c'est-à-dire, ce chant qui part de l'esprit nouveau de la charité.

XVI.

Quand saint Pierre et les apôtres (*Act.* 15) délibèrent d'abolir la circoncision, où il s'agissait d'agir contre la loi de Dieu, ils ne consultent point les prophètes, mais simplement la réception du Saint-Esprit en la personne des incirconcis. Ils jugent plus sûr que Dieu approuve ceux qu'il remplit de son Esprit, que non pas qu'il faille observer la loi ; ils savaient que la fin de la loi n'était que le Saint-Esprit ; et qu'ainsi, puisqu'on l'avait bien sans circoncision, elle n'était pas nécessaire.

XVII.

Deux lois suffisent pour régler toute la république chrétienne, mieux que toutes les lois politiques ; l'amour de Dieu, et celui du prochain.

La religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits. Le commun des hommes s'arrête à l'état et à l'établissement où elle est ; et cette religion est telle, que son seul établissement est suffisant pour en prouver la vérité. Les autres vont jusques aux apôtres. Les plus instruits vont jusques au commencement du monde. Les anges la voient encore mieux, et de plus loin ; car ils la voient en Dieu même.

Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien persuadés. Mais pour ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur procurer que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur imprime lui-même dans le cœur ; sans quoi la foi est inutile pour le salut.

Dieu, pour se réserver à lui seul le droit de nous instruire, et pour nous rendre la difficulté de notre être inintelligible, nous en a caché le nœud si haut, ou, pour mieux dire, si bas, que nous étions incapables d'y arriver : de sorte que ce n'est pas par les agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison, que nous pouvons véritablement nous connaître.

XVIII.

Les impies qui font profession de suivre la raison doivent être étrangement forts en raison. Que disent-ils donc ? Ne voyons-nous pas, disent-ils, mourir et vivre les bêtes comme les hommes, et les Turcs comme les Chrétiens ? Ils ont leurs cérémonies, leurs prophètes, leurs docteurs, leurs saints, leurs religieux, comme nous, etc. Cela est-il contraire à l'Écriture, ne dit-elle pas tout cela ? Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour demeurer en repos. Mais si vous désirez de tout votre cœur de la connaître, ce n'est pas assez ; regardez au détail. C'en serait peut-être assez pour une vaine question de philosophie ; mais ici où il y va de tout... Et cependant après une réflexion légère de cette sorte, on s'amusera, etc.

C'est une chose horrible, de sentir continuellement s'écouler tout ce qu'on possède ; et qu'on puisse s'y attacher, sans avoir envie de chercher s'il n'y a point quelque chose de permanent.

Il faut vivre autrement dans le monde selon ces diverses suppositions : si on pouvait y être toujours ; s'il est sûr qu'on n'y sera pas longtemps ; et incertain si ou y sera une heure. Cette dernière supposition est la nôtre.

XIX.

Par les partis ([248]), vous devez vous mettre en peine de chercher la vérité. Car si vous mourez sans adorer le vrai principe, vous êtes perdu. Mais, dites-vous, s'il avait voulu que je l'adorasse, il m'aurait laissé des signes de sa volonté. Aussi a-t-il fait ; mais vous les négligez. Cherchez-les du moins ; cela le vaut bien.

Les athées doivent dire des choses parfaitement claires. Or, il faudrait avoir perdu le bon sens pour dire qu'il est parfaitement clair que l'âme est mortelle. Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas

l'opinion de Copernic : mais il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle.

XX.

Les prophéties, les miracles mêmes et les autres preuves de notre religion, ne sont pas de telle sorte, qu'on puisse dire qu'elles sont géométriquement convaincantes. Mais il me suffit présentement que vous m'accordiez que ce n'est pas pécher contre la raison que de les croire. Elles ont de la clarté et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. Mais la clarté est telle, qu'elle surpasse, ou égale pour le moins, ce qu'il y a de plus clair au contraire ; de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre ; et ce n'est peut-être que la concupiscence et la malice du cœur. Ainsi il y a assez de clarté pour condamner ceux qui refusent de croire, et non assez pour les gagner ; afin qu'il paroisse qu'en ceux qui la suivent c'est la grâce, et non la raison, qui la fait suivre ; et qu'en ceux qui la fuient c'est la concupiscence, et non la raison, qui la fait fuir.

Qui peut ne pas admirer et embrasser une religion qui connaît à fond ce qu'on reconnaît d'autant plus qu'on a plus de lumière ?

Un homme qui découvre des preuves de la religion chrétienne est comme un héritier qui trouve les titres de sa maison. Dira-t-il qu'ils sont faux, et négligera-t-il de les examiner ?

XXI.

Deux sortes de personnes connaissent un Dieu ; ceux qui ont le cœur humilié, et qui aiment le mépris et l'abaissement, quelque degré d'esprit qu'ils aient, bas ou relevé ; ou ceux qui ont assez d'esprit pour voir la vérité, quelque opposition qu'ils y aient.

Les sages parmi les païens, qui ont dit qu'il n'y a qu'un Dieu, ont été persécutés, les Juifs haïs, les Chrétiens encore plus.

XXII.

Je ne vois pas qu'il y ait plus de difficulté de croire la résurrection des corps et l'enfantement de la Vierge que la création. Est-il plus difficile de reproduire un homme que de le produire ? Et si on n'avait pas su ce que c'est que génération, trouverait-on plus étrange qu'un enfant vint d'une fille seule que d'un homme et d'une femme ?

XXIII.

Il y a grande différence entre repos et sûreté de conscience. Rien ne doit donner le repos, que la recherche sincère de la vérité ; et rien ne peut donner l'assurance que la vérité.

Il y a deux vérités de foi également constantes : l'une, que l'homme, dans l'état de la création, ou dans celui de la grâce, est élevé au-dessus de toute la nature rendu semblable à Dieu, et participant de la Divinité ; l'autre, qu'en l'état de corruption et du péché, il est déchu de cet état, et rendu semblable aux bêtes. Ces deux propositions sont également fermes et certaines. L'Écriture nous les déclare manifestement, lorsqu'elle dit en quelques lieux : *Delicice meæ, esse cum filiis hominum. (Prov. 8, 31.) Effundam spiritum meum super omnem carnem. (Joël, 2, 28.) Dii estis, etc. (Psal. 81, 6.) Et qu'elle dit en d'autres : Omnis caro fœnum. (Is. 40, 6.) Homo comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. (Psal. 48, 13.) Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis, etc. (Eccles. 3, 18.)*

XXIV.

Les exemples des morts généreuses des Lacédémoniens et autres ne nous touchent guère ; car qu'est-ce que tout cela nous apporte ? Mais l'exemple de la mort des martyrs nous touche ; car ce sont nos membres. Nous avons un lien commun avec eux : leur résolution peut former la nôtre. IL n'est rien de cela aux exemples des païens : nous n'avons point de liaison à eux ; comme la richesse d'un étranger ne fait pas la nôtre, mais bien celle d'un père ou d'un mari.

XXV.

On ne se détache jamais sans douleur. On ne sent pas son lien, quand on suit volontairement celui qui entraîne, comme dit saint Augustin ; mais quand on commence à résister et à marcher en s'éloignant, on souffre bien ; le lien s'étend, et endure toute la violence ; et ce lien est notre propre corps, qui ne se rompt qu'à la mort. Notre Seigneur a dit que, depuis la venue de Jean-Baptiste, c'est-à-dire, depuis son avènement dans chaque fidèle, le royaume de Dieu souffre violence, et que les violents le ravissent. (*Matth. 11, 12.*) Avant que l'on soit touché, on n'a que le poids de sa concupiscence, qui porte à la terre. Quand Dieu attire en haut, ces deux efforts contraires font cette violence que Dieu seul peut faire surmonter. Mais nous pouvons tout, dit saint Léon, avec celui sans lequel nous ne pouvons rien. Il faut donc se résoudre à souffrir cette

guerre toute sa vie ; car il n'y a point ici de paix. Jésus-Christ est venu apporter le couteau, et non pas la paix. (*Matth.* 10 ; 34.) Mais néanmoins il faut avouer que, comme l'Écriture dit que la *sagesse* des hommes n'est que folie devant Dieu (*I Cor.* 3, 19) aussi on peut dire que cette guerre, qui paraît dure aux hommes, est une paix devant Dieu ; car c'est cette paix que Jésus-Christ a aussi apportée. Elle ne sera néanmoins parfaite que quand le corps sera détruit ; et c'est ce qui fait souhaiter la mort, en souffrant néanmoins de bon cœur la vie pour l'amour de celui qui a souffert pour nous et la vie et la mort, et qui peut nous donner plus de biens que nous ne pouvons ni en demander, ni imaginer, comme dit saint Paul. (*Eph.* 3, 20.)

XXVI.

Il faut tâcher de ne s'affliger de rien, et de prendre tout ce qui arrive pour le meilleur. Je crois que c'est un devoir, et qu'on pêche en ne le faisant pas. Car enfin, la raison pour laquelle les péchés sont péchés, est seulement parce qu'ils sont contraires à la volonté de Dieu : et ainsi l'essence du péché consistant à avoir une volonté opposée à celle que nous connaissons en Dieu, il est visible, ce me semble, que, quand il nous découvre sa volonté par les événements, ce serait un péché de ne pas s'y accommoder.

XXVII.

Lorsque la vérité est abandonnée et persécutée, il semble que ce soit un temps où le service que l'on rend à Dieu en la défendant, lui est bien agréable. Il veut que nous jugions de la grâce par la nature, et ainsi il permet de considérer que, comme un prince chassé de son pays par ses sujets a des tendresses extrêmes pour ceux qui lui demeurent fidèles dans la révolte publique, de même il semble que Dieu considère avec une bonté particulière ceux qui défendent la pureté de la religion, quand elle est combattue. Mais il y a cette différence entre les rois de la terre et le roi des rois, que les princes ne rendent pas leurs sujets fidèles, mais qu'ils les trouvent tels : au lieu que Dieu ne trouve jamais les hommes qu'infidèles sans sa grâce, et qu'il les rend fidèles quand ils le sont. De sorte qu'au lieu que les rois témoignent d'ordinaire avoir de l'obligation à ceux qui demeurent dans le devoir et dans leur obéissance, il arrive ; au contraire, que ceux qui subsistent dans le service de Dieu lui en sont eux-mêmes infiniment redevables.

XXVIII.

Ce ne sont ni les austérités du corps, ni les agitations de l'esprit, mais les bons mouvements du cœur, qui méritent, et qui soutiennent les peines et du corps et de l'esprit. Car enfin il faut ces deux choses pour sanctifier : peines et plaisirs. Saint Paul a dit que ceux qui entreront dans la bonne vie trouveront des troubles et des inquiétudes en grand nombre. (*Act. 14, 21.*) Cela doit consoler ceux qui en sentent, puisque, étant avertis que le chemin du ciel qu'ils cherchent en est rempli, ils doivent se réjouir de rencontrer des marques qu'ils sont dans le véritable chemin. Mais ces peines-là ne sont pas sans plaisirs, et ne sont jamais surmontées que par le plaisir. Car de même que ceux qui quittent Dieu pour retourner au monde ne le font que parce qu'ils trouvent plus de douceurs dans les plaisirs de la terre que dans ceux de l'union avec Dieu, et que ce charme victorieux les entraîne, et, les faisant repentir de leur premier choix, les rend *des pénitents du diable*, selon la parole de Tertullien : de même on ne quitterait jamais les plaisirs du monde pour embrasser la croix de Jésus-Christ, si on ne trouvait plus de douceur dans le mépris, dans la pauvreté, dans le dénuement et dans le rebut des hommes, que dans les délices du péché. Et ainsi, comme dit Tertullien, *il ne faut pas croire que la vie des Chrétiens soit une vie de tristesse. On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands. Priez toujours, dit saint Paul, rendez grâces toujours, réjouissez-vous toujours.* (*I Thess. 5, 16, 17, 18.*) C'est la joie d'avoir trouvé Dieu, qui est le principe de la tristesse de l'avoir offensé, et de tout le changement de vie. Celui qui a trouvé un trésor dans un champ en a une telle joie, selon Jésus-Christ, qu'elle lui fait vendre tout ce qu'il a pour l'acheter (*Matth. 13, 44.*) Les gens du monde ont leur tristesse ; mais ils n'ont point cette joie que le monde ne peut donner, ni ôter, dit Jésus-Christ même. (*Joan. 14, 27 et 16, 22.*) Les bienheureux ont cette joie sans aucune tristesse ; et les Chrétiens ont cette joie mêlée de la tristesse d'avoir suivi d'autres plaisirs, et de la crainte de la perdre par l'attrait de ces autres plaisirs qui nous tentent sans relâche. Ainsi nous devons travailler sans cesse à nous conserver cette crainte, qui conserve et modère notre joie ; et selon qu'on se sent trop emporter vers l'un, se pencher vers l'autre pour demeurer debout. Souvenez-vous des biens dans les jours d'affliction, et souvenez-vous de l'affliction dans les jours de réjouissant, dit l'Écriture (*Eccli. II, 117*), jusqu'à ce que la promesse que Jésus-Christ nous a faite de rendre sa joie pleine en nous, soit accomplie. Ne nous laissons donc pas abattre à la tristesse, et ne croyons pas que la piété ne consiste qu'en une amertume sans consolation. La véritable piété, qui ne se trouve parfaite que dans le ciel, est si pleine de satisfactions, qu'elle en remplit et l'entrée, et le progrès, et le couronnement. C'est une lumière si éclatante, qu'elle

rejaillit sur tout ce qui lui appartient. S'il y a quelque tristesse mêlée, et surtout à l'entrée, c'est de nous qu'elle vient, et non pas de la vertu ; car ce n'est pas l'effet de la piété qui commence d'être en nous, mais de l'impiété qui y est encore. Ôtons l'impiété, et la joie sera sans mélange. Ne nous en prenons donc pas à la dévotion, mais à nous-mêmes, et n'y cherchons du soulagement que par notre correction.

XXIX.

Le passé ne doit point nous embarrasser, puisque nous n'avons qu'à avoir regret de nos fautes ; mais l'avenir doit encore moins nous toucher, puisqu'il n'est point du tout à notre égard, et que nous n'y arriverons peut-être, jamais. Le présent est le seul temps qui est véritablement à nous, et dont nous devons user selon Dieu. C'est là où nos pensées doivent être principalement rapportées. Cependant le monde est si inquiet, qu'on ne pense presque, jamais à la vie présente et à l'instant où l'on vit, mais à celui où l'on vivra. De sorte qu'on est toujours en état de vivre à l'avenir, et jamais de vivre maintenant. Notre Seigneur n'a pas voulu que notre prévoyance s'étendit plus loin que le jour où nous sommes. Ce sont les bornes qu'il nous fait garder, et pour notre salut, et pour notre propre repos.

XXX.

On se corrige quelquefois mieux par la vue du mal que par l'exemple du bien ; et il est bon de s'accoutumer à profiter du mal, puisqu'il est si ordinaire, au lieu que le bien est si rare.

XXXI.

Dans le treizième chapitre de saint Marc, Jésus-Christ fait un grand discours à ses apôtres sur son dernier avènement : et comme tout ce qui arrive à l'Église arrive aussi à chaque Chrétien en particulier, il est certain que tout ce chapitre prédit aussi bien l'état de chaque personne qui, en se convertissant, détruit le vieil homme en elle, que l'état de l'univers entier qui sera détruit pour faire place à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre, comme dit l'Écriture. (II *Pier.* 3, 13.) La prédiction qui y est contenue de la ruine du temple réprouvé, qui figure la ruine de l'homme réprouvé qui est en chacun de nous, et dont il est dit qu'il ne sera laissé pierre sur pierre, marque qu'il ne doit être laissé aucune passion du vieil homme ; et ces effroyables guerres civiles et domestiques, représentent si bien le trouble intérieur que sentent ceux qui se donnent à Dieu, qu'il n'y

a rien de mieux peint, etc.

XXXII.

Le Saint-Esprit repose invisiblement dans les reliques de ceux qui sont morts dans la grâce de Dieu, jusqu'à ce qu'il y paroisse visiblement dans la résurrection, et c'est ce qui rend les reliques des saints si dignes de vénération. Car Dieu n'abandonne jamais les siens, non pas même dans le sépulcre, où leurs corps, quoique morts aux yeux des hommes, sont plus vivants devant Dieu, à cause que le péché n'y est plus : au lieu qu'il y réside toujours durant cette vie, au moins quant à sa racine ; car les fruits du péché n'y sont pas toujours ; et cette malheureuse racine, qui en est inséparable pendant la vie, fait qu'il n'est pas permis de les honorer alors, puisqu'ils sont plutôt dignes d'être haïs. C'est pour cela que la mort est nécessaire pour mortifier entièrement cette malheureuse racine ; et c'est ce qui la rend souhaitable.

XXXIII.

Les élus ignoreront leurs vertus, et les réprouvés leurs crimes. *Seigneur*, diront les uns et les autres, *quand vous avons-nous vu avoir faim ? etc. (Matth. 25, 37, 44.)*

Jésus-Christ n'a point voulu du témoignage des démons, ni de ceux qui n'avaient pas vocation ; mais de Dieu et de Jean-Baptiste.

XXXIV.

Les défauts de Montaigne sont grands. Il est plein de mots sales et déshonnêtes. Cela ne vaut rien. Ses sentiments sur l'homicide volontaire et sur la mort sont horribles. Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir. Son livre n'étant point fait pour porter à la piété, il n'y était pas obligé : mais on est toujours obligé de ne pas en détourner. Quoi qu'on puisse dire pour excuser ses sentiments trop libres sur plusieurs choses, on ne saurait excuser en aucune sorte ses sentiments tout païens sur la mort ; car il faut renoncer à toute piété, si on ne veut au moins mourir chrétiennement : or, il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre.

XXXV

Ce qui nous trompe, en comparant ce qui s'est passé autrefois dans l'Église à ce qui s'y voit maintenant, c'est qu'ordinairement on

regarde saint Athanase, sainte Thérèse et les autres saints comme couronnés de gloire. Présentement que le temps a éclairci les choses, cela paraît véritablement ainsi. Mais au temps que l'on persécutait ce grand saint, c'était un homme qui s'appelait Athanase ; et sainte Thérèse, dans le sien, était une religieuse comme les autres. *Élie était un homme comme nous, et sujet aux mêmes passions que nous*, dit l'apôtre saint Jacques (*Jac. 5, 17*), pour désabuser les Chrétiens de cette fausse idée qui nous fait rejeter l'exemple des saints, comme disproportionné à notre état : c'étaient des saints, disons-nous, ce n'est pas comme nous.

XXXVI.

A ceux qui ont de la répugnance pour la religion, il faut commencer par leur montrer qu'elle n'est point contraire à la raison ([249]) ; ensuite, qu'elle est vénérable, et en donner du respect ; après, la rendre aimable, et faire souhaiter qu'elle fut vraie ; et puis, montrer par les preuves incontestables qu'elle est vraie ; faire voir son antiquité et Sa sainteté par sa grandeur et par son élévation, et enfin qu'elle est aimable, parce qu'elle promet le vrai bien.

Un mot de David, ou de Moïse, comme celui-ci, *Dieu circoncirca les cœurs* (*Deut. 30, 6*), fait juger de leur esprit. Que tous les autres discours soient équivoques, et qu'il soit incertain s'ils sont de philosophes ou de Chrétiens : un mot de cette nature détermine tout le reste. Jusque-là l'ambiguïté dure, mais non pas après.

De se tromper en croyant vraie la religion chrétienne, il n'y a pas grand'chose à perdre. Mais quel malheur de se tromper en la croyant fausse ([250]) !

XXXVII.

Les conditions les plus aisées à vivre selon le monde sont les plus difficiles à vivre selon Dieu ; et, au contraire, rien n'est si difficile selon le monde que la vie religieuse ; rien n'est plus facile que de la passer selon Dieu ; rien n'est plus aisé que d'être dans une grande charge et dans de grands biens selon le monde ; rien n'est plus difficile que d'y vivre selon Dieu, et sans y prendre de part et de goût.

XXXVIII.

L'ancien Testament contenait les figures de la joie future, et le nouveau contient les moyens d'y arriver. Les figures étaient de joie, les moyens sont de pénitence ; et néanmoins l'agneau pascal était

mangé avec des laitues sauvages, *cum amaritudinibus* (*Exod.* 19., 8, *ex Hebr.*), pour marquer toujours qu'on ne pouvait trouver la joie que par l'amertume.

XXXIX.

Le mot de *Galilée*, prononcé comme par hasard par la foule des Juifs, en accusant Jésus-Christ devant Pilate (*Luc*, 23, 5), donna sujet à Pilate d'envoyer Jésus-Christ à Hérode, en quoi fut accompli le mystère, qu'il devait être jugé par les Juifs et les Gentils. Le hasard en apparence fut la cause de l'accomplissement du mystère.

XL.

Un homme me disait un jour qu'il avait grande joie et confiance en sortant de confession : un autre me disait qu'il était en crainte. Je pensai sur cela que de ces deux on en ferait un bon, et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre.

XLI.

Il y a plaisir d'être dans un vaisseau battu de l'orage, lorsqu'on est assuré qu'il ne périra point. Les persécutions qui travaillent l'Église sont de cette nature.

L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'*Histoire de la vérité*.

XLII.

Comme les deux sources de nos péchés sont l'orgueil et la paresse, Dieu nous a découvert en lui deux qualités pour les guérir : sa miséricorde et sa justice. Le propre de la justice est d'abattre l'orgueil ; et le propre de la miséricorde est de combattre la paresse en invitant aux bonnes oeuvres, selon ce passage : *La miséricorde de invite à la pénitence* (*Rom.* 2, 4) ; et cet autre des Ninivites : *Faisons pénitence pourvoir s'il n'aurait point pitié de nous.* (*Jon.* 3,9.) Ainsi tant s'en faut que la miséricorde de Dieu autorise le relâchement, qu'il n'y a rien, au contraire, qui le combatte davantage ; et, qu'au lieu de dire : S'il n'y avait point en Dieu de miséricorde, il faudrait faire toutes sortes d'efforts pour accomplir ses préceptes ; il faut dire, au contraire, que c'est parce qu'il y a en Dieu de la miséricorde, qu'il faut faire tout ce qu'on peut pour les accomplir.

XLIII.

Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie (*I Joan. 2, 16*), *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent ! Heureux ceux qui, étant sur ces fleuves, non pas plongés, non pas entraînés, mais immobilement affermis ; non pas debout, mais assis dans une assiette basse et sûre, dont ils ne se relèvent jamais avant la lumière, mais, après s'y être reposés en paix, tendent la main à celui qui doit les relever, pour les faire tenir debout et fermes dans les porches de la sainte Jérusalem, où ils n'auront plus à craindre les attaques de l'orgueil ; et qui pleurent cependant, non pas de voir écouter toutes les choses périssables, mais dans le souvenir de leur chère patrie, de la Jérusalem céleste, après laquelle ils soupirent sans cesse dans la longueur de leur exil !

XLIV.

Un miracle, dit-on, affermirait ma croyance. On parle ainsi quand on ne le voit pas. Les raisons qui, étant vues de loin, semblent borner notre vue, ne la bornent plus quand on y est arrivé. On commence à voir au-delà. Rien n'arrête la volubilité de notre esprit. Il n'y a point, dit-on, de règle qui n'ait quelque exception, ni de vérité si générale qui n'ait quelque face par où elle manque. Il suffit qu'elle ne soit pas absolument universelle pour nous donner prétexte d'appliquer l'exception au sujet présent, et de dire : Cela n'est pas toujours vrai ; donc il y a des cas où cela n'est pas. Il ne reste plus qu'à montrer que celui-ci en est ; et il faut être bien maladroit, si on n'y trouve quelque jour.

XLV.

La charité n'est pas un précepte figuratif. Dire que Jésus-Christ, qui est venu ôter les figures pour mettre la vérité, ne soit venu que pour mettre la figure de la charité, et pour en ôter la réalité qui était auparavant : cela est horrible.

XLVI.

Combien les lunettes nous ont-elles découvert d'êtres qui n'étaient point pour nos philosophes d'avant ? On attaquait hardiment l'Écriture sur ce qu'on y trouve, en tant d'endroits, du

grand nombre des étoiles. Il n'y en a que mille vingt-deux, disait-on : nous le savons.

XLVII.

L'homme est ainsi fait, qu'à force de lui dire qu'il est un sot, il le croit ; et, à force de se le dire à soi-même, on se le fait croire. Car l'homme fait lui seul une conversation intérieure, qu'il importe de bien régler : *Corrumpunt mores bonos colloquia mala.* (I Cor. 15, 33.) Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu ; et ainsi on se le persuade à soi-même.

XLVIII.

Quelle différence entre un soldat et un chartreux, quant à l'obéissance ? Car ils sont également obéissants et dépendants, et dans des exercices également pénibles. Mais le soldat espère toujours devenir maître, et ne le devient jamais (car les capitaines et les princes mêmes sont toujours esclaves et dépendants) ; mais il espère toujours l'indépendance, et travaille toujours à y venir ; au lieu que le chartreux fait vœu de ne jamais être indépendant. Ils ne diffèrent pas dans la servitude perpétuelle que tous deux ont toujours, mais dans l'espérance que l'un a toujours, et que l'autre n'a pas.

XLIX.

La propre volonté ne se satisferait jamais quand elle aurait tout ce qu'elle souhaite ; mais on est satisfait dès l'instant qu'on y renonce. Avec elle, on ne peut être que malcontent ; sans elle, on ne peut être que content.

La vraie et unique vertu est de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence ; et de chercher un être véritablement aimable, pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Or, il n'y a que l'Être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous (*Luc*, 17, 21) ; le bien universel est en nous, et n'est pas nous.

Il est injuste qu'on s'attache à nous, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Nous tromperons ceux à qui nous en ferons naître le désir ; car nous ne sommes la fin de personne, et nous n'avons pas de quoi les satisfaire. Ne sommes-nous pas prêts à mourir ^[251] ? Et ainsi l'objet de leur attachement mourrait. Comme nous serions coupables de faire croire une fausseté, quoique nous la persuadassions doucement, et qu'on la crût avec plaisir, et qu'en cela on nous fit plaisir : de même nous sommes

coupables, si nous nous faisons aimer, et si nous attirons les gens à s'attacher à nous. Nous devons avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge qu'ils ne doivent pas le croire, quelque avantage qu'il nous en revînt. De même nous devons les avertir qu'ils ne doivent pas s'attacher à nous ; car il faut qu'ils passent leur vie à plaire à Dieu, ou à le chercher.

L.

C'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités et dans les cérémonies ; mais c'est être superbe de ne pas vouloir s'y soumettre.

LI.

Toutes les religions et toutes les sectes du monde ont eu, la raison naturelle pour guide. Les seuls chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes, et à s'informer de celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour nous être transmises. Il y a des gens que cette contrainte lasse. Ils veulent avoir, comme les autres peuples, la liberté de suivre leurs imaginations. C'est en vain que nous leur crions, comme les prophètes faisaient autrefois aux Juifs : *Allez au milieu de l'Église ; informez-vous des lois que les anciens lui ont laissées, et suivez ses sentiers. Ils répondent comme les Juifs : Nous n'y marcherons pas : nous voulons suivre les pensées de notre cœur, et être comme les autres peuples.*

LII.

Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume et l'inspiration. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration : ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume ; au contraire, il faut ouvrir son esprit aux preuves par la raison, et s'y confirmer par la coutume ; mais elle veut qu'on s'offre par l'humiliation aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : *Ut non evacuetur crux Christi. (I Cor. 1, 17.)*

LIII.

Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaîment que quand on le fait par un faux principe de conscience ([252]).

LIV.

Les Juifs, qui ont été appelés à dompter les nations et les rois, ont été esclaves du péché ; et les Chrétiens, dont la vocation a été à servir et à être sujets, sont les enfants libres.

LV.

Est-ce courage à un homme mourant d'aller, dans la faiblesse et dans l'agonie, affronter un Dieu tout-puissant et éternel ?

LVI.

Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger ([253]).

LVII.

La bonne crainte vient de la foi ; la fausse crainte vient du doute. La bonne crainte porte à l'espérance, parce qu'elle naît de la foi, et qu'on espère au Dieu que l'on croit : la mauvaise porte au désespoir, parce qu'on craint le Dieu auquel on n'a point de foi. Les uns craignent de le perdre, et les autres de le trouver.

LVIII.

Salomon et Job ont le mieux connu la misère de l'homme, et en ont le mieux parlé : l'un le plus heureux des hommes, et l'autre le plus malheureux ; l'un connaissant la vanité des plaisirs par expérience, l'autre la réalité des maux.

LIX.

Les païens disaient du mal d'Israël, et le prophète aussi : et tant s'en faut que les Israélites eussent droit de lui dire : Vous parlez comme les païens, qu'il fait sa plus grande force sur ce que les païens parlent comme lui. (*Ézéchiel.*)

LX.

Dieu n'entend pas que nous soumettions notre croyance à lui sans raison, ni nous assujettir avec tyrannie. Mais il ne prétend pas aussi nous rendre raison de toutes choses ; et pour accorder ces contrariétés, il entend nous faire voir clairement des marques divines en lui qui nous convainquent de ce qu'il est, et s'attirer

autorité par des merveilles et des preuves que nous ne puissions refuser ; et qu'ensuite nous croyions sans hésiter les choses qu'il nous enseigne quand nous n'y trouverons d'autre raison de les refuser, sinon que nous ne pouvons par nous-mêmes connaître si elles sont ou non.

LXI.

Il n'y a que trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé ; les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas encore trouvé ; et d'autres enfin qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux ; les derniers sont fous et malheureux ; ceux du milieu sont malheureux et raisonnables.

LXII.

Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur ; et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir.

La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues et de principes différents qu'elle doit avoir toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou elle s'égaré, faute de les voir tous à la fois. Il n'en est pas ainsi du sentiment ; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc, après avoir connu la vérité par la raison, tâcher de la sentir, et de mettre notre foi dans le sentiment du cœur ; autrement elle sera toujours incertaine et chancelante.

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point : on le sent en mille choses. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite, Dieu sensible au cœur ([254]).

LXIII.

Il est de l'essence de Dieu que sa justice soit infinie aussi-bien que sa miséricorde : cependant sa justice et sa sévérité envers les réprouvés est encore moins étonnante que sa miséricorde envers les élus.

LXIV.

L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite. Tout son devoir est de penser comme il faut ; et l'ordre de la pensée est de commencer par soi, par son auteur et sa fin. Cependant à quoi pense-t-on dans le monde ? Jamais à cela ; mais à se divertir, à devenir riche, à acquérir de la réputation, à se

faire roi, sans penser à ce que c'est que d'être roi et d'être homme.

La pensée de l'homme est une chose admirable par sa nature. Il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable. Mais elle en a de tels, que rien n'est plus ridicule. Qu'elle est grande par sa nature ! qu'elle est basse par ses défauts !

LXV.

S'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui, et non les créatures. Le raisonnement des impies, dans le livre de la Sagesse, n'est fondé que sur ce qu'ils se persuadent qu'il n'y a point de Dieu. Cela posé, disent-ils, jouissons donc des créatures. Mais s'ils eussent su qu'il y avait un Dieu, ils eussent conclu tout le contraire. Et c'est la conclusion des sages : Il y a un Dieu, ne jouissons donc pas des créatures. Donc tout ce qui nous incite à nous attacher à la créature est mauvais, puisque cela nous empêche, pu de servir Dieu si nous le connaissons, ou de le chercher si nous l'ignorons. Or, nous sommes pleins de concupiscence : donc nous sommes pleins de mal ; donc nous devons nous haïr nous-mêmes, et tout ce qui nous attache à autre chose qu'à Dieu seul.

LXVI.

Quand nous voulons penser à Dieu, combien sentons-nous de choses qui nous en détournent, et qui nous tentent de penser ailleurs ? Tout cela est mauvais, et même né avec nous.

LXVII.

Il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment : il est injuste que nous le voulions. Si nous naissons raisonnables, et avec quelque connaissance de nous-mêmes et des autres, nous n'aurions point cette inclination. Nous naissons pourtant avec elle : nous naissons donc injustes ; car chacun tend à soi. Cela est contre tout ordre ([255]) : il faut tendre au général ; et la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, etc.

Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général.

Quiconque ne hait point en soi cet amour-propre et cet instinct qui le porte à se mettre au-dessus de tout, est bien aveugle, puisque rien n'est si opposé à la justice et à la vérité. Car il est faux que nous méritions cela ; et il est injuste et impossible d'y arriver,

puisque tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire, et dont il faut nous défaire.

Cependant nulle autre religion que la chrétienne n'a remarqué que ce fût un péché, ni que nous y fussions nés, ni que nous fussions obligés d'y résister, ni n'a pensé à nous en donner les remèdes.

LXVIII.

Il y a une guerre intestine dans l'homme entre la raison et les passions. Il pourrait jouir de quelque paix, s'il n'avait que la raison sans passions, ou s'il n'avait que les passions sans raison. Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'il ne soit en guerre avec l'autre. Ainsi il est toujours divisé et contraire à lui-même.

Si c'est un aveuglement qui n'est pas naturel, de vivre sans chercher ce qu'on est, c'en est encore un bien plus terrible, de vivre mal en croyant Dieu. Tous les hommes presque sont dans l'un ou dans l'autre de ces deux aveuglements.

LXIX.

Il est indubitable que l'âme est mortelle ou immortelle. Cela doit mettre une différence entière dans la morale ; et cependant les philosophes ont conduit la morale indépendamment de cela. Quel étrange aveuglement !

Le dernier acte est toujours sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais.

LXX.

Dieu ayant fait le ciel et la terre, qui ne sentent pas le bonheur de leur être, a voulu faire des êtres qui le connussent, et qui composassent un corps de membres pensants. Tous les hommes sont membres de ce corps ; et pour être heureux, il faut qu'ils conforment leur volonté particulière à la volonté universelle qui gouverne le corps entier. Cependant il arrive souvent que l'on croit être un tout, et que, ne se voyant point de corps dont on dépende, l'on croit ne dépendre que de soi, et l'on veut se faire centre et corps soi-même. Mais on se trouve en cet état comme un membre séparé de son corps, qui, n'ayant point en soi de principe de vie, ne fait que s'égarer et s'étonner dans l'incertitude de son être. Enfin, quand on

commence à se connaître, l'on est comme revenu chez soi ; on sent que l'on n'est pas corps ; on comprend que l'on n'est qu'un membre du corps universel ; qu'être membre, est n'avoir de vie, d'être et de mouvement, que par l'esprit du corps et pour le corps ; qu'un membre séparé du corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant ; qu'ainsi l'on ne doit s'aimer que pour ce corps, ou plutôt qu'on ne doit aimer que lui, parce qu'en l'aimant, on s'aime soi-même, puisqu'on n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui.

Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps composé de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer.

Le corps aime la main ; et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que le corps l'aime. Tout amour qui va au-delà est injuste.

Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre, qu'en la soumettant à celle du corps : hors de là, ils sont dans le désordre et dans le malheur ; mais en ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien.

Les membres de notre corps ne sentent pas le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence, du soin que la nature a d'y influencer les esprits, de les faire croître et durer. S'ils étaient capables de le connaître, et qu'ils se servissent de cette connaissance pour retenir en eux-mêmes la nourriture qu'ils reçoivent, sans la laisser passer aux autres membres, ils seraient non-seulement injustes, mais encore misérables, et se haïraient plutôt que de s'aimer : leur béatitude, aussi-bien que leur devoir, consistant à consentir à la conduite de l'âme universelle à qui ils appartiennent, qui les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes.

Qui adhoeret Domino, unus spiritus est. (I Cor. 6, 17.) On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le chef du corps dont on est le membre : tout est un, l'un est en l'autre.

La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions purement humaines : la concupiscence fait les volontaires ; la force, les involontaires.

LXXI.

Les platoniciens, et même Épictète et ses sectateurs, croient que Dieu est seul digne d'être aimé et admiré ; et cependant ils ont désiré d'être aimés et admirés des hommes. Ils ne connaissent pas leur corruption. S'ils se sentent portés à l'aimer et à l'adorer, et qu'ils y trouvent leur principale joie, qu'ils s'estiment bons, à la bonne heure. Mais s'ils y sentent de la répugnance ; s'ils n'ont aucune

pente qu'à vouloir s'établir dans l'estime des hommes, et que pour toute perfection ils fassent seulement que, sans forcer les hommes, ils leur fassent trouver leur bonheur à les aimer, je dirai que cette perfection est horrible. Quoi ! ils ont connu Dieu, et n'ont pas désiré uniquement que les hommes l'aimassent ; ils ont voulu que les hommes s'arrêtassent à eux ; ils ont voulu être l'objet du bonheur volontaire des hommes !

LXXII.

Il est vrai qu'il y a de la peine en s'exerçant dans la piété. Mais cette peine ne vient pas de la piété qui commence d'être en nous, mais de l'impiété qui y est encore. Si nos sens ne s'opposaient pas à la pénitence, et que notre corruption ne s'opposât pas à la pureté de Dieu, il n'y aurait en cela rien de pénible pour nous. Nous ne souffrons qu'à proportion que le vice qui nous est naturel résiste à la grâce surnaturelle. Notre cœur se sent déchiré entre ces efforts contraires. Mais il serait bien injuste d'imputer cette violence à Dieu qui nous attire, au lieu de l'attribuer au monde qui nous retient. C'est comme un enfant que sa mère arrache d'entre les bras des voleurs, et qui doit aimer dans la peine qu'il souffre la violence amoureuse et légitime de celle qui procure sa liberté, et ne détester que la violence impétueuse et tyrannique de ceux qui le retiennent injustement. La plus cruelle guerre que Dieu puisse faire aux hommes dans cette vie, est de les laisser sans cette guerre qu'il est venu apporter. *Je suis venu apporter la guerre*, dit-il ; et pour instruire de cette guerre, *je suis venu apporter le fer et le feu*. (Matth. 10, 34, Luc. 12, 49) Avant lui, le monde vivait dans une fausse paix.

LXXIII.

Dieu ne regarde que l'intérieur : l'Église ne juge que par l'extérieur. Dieu absout aussitôt qu'il voit la pénitence dans le cœur ; l'Église, quand elle la voit dans les œuvres. Dieu fera une Église pure au dedans, qui confonde par sa sainteté intérieure et toute spirituelle l'impiété extérieure des sages superbes et des Pharisiens : et l'Église fera une assemblée d'hommes dont les mœurs extérieures soient si pures, qu'elles confondent les mœurs des païens. S'il y a des hypocrites si bien déguisés, qu'elle n'en connaisse pas le venin, elle les souffre ; car encore qu'ils ne soient pas reçus de Dieu, qu'ils ne peuvent tromper, ils le sont des hommes, qu'ils trompent. Ainsi elle n'est pas déshonorée par leur conduite qui paraît sainte.

LXXIV.

La loi n'a pas détruit la nature ; mais elle l'a instruite : la grâce n'a pas détruit la loi ; mais elle l'a fait exercer.

On se fait une idole de la vérité même : car la vérité, hors de la charité, n'est pas Dieu ; elle est son image, et une idole qu'il ne faut point aimer, ni adorer ; et encore moins faut-il aimer et adorer son contraire, qui est le mensonge.

LXXV.

Tous les grands divertissements sont dangereux pour la vie chrétienne ; mais entre tous ceux que le monde a inventés, il n'y en a point qui soit plus à craindre que la comédie. C'est une représentation si naturelle et si délicate des passions, qu'elle les émeut et les fait naître dans notre cœur, et surtout celle de l'amour : principalement lorsqu'on le représente fort chaste et fort honnête. Car plus il paraît innocent aux âmes innocentes, plus elles sont, capables d'en être touchées. Sa violence plaît à notre amour-propre, qui forme aussitôt un désir de causer les mêmes effets que l'on voit si bien représentés ; et l'on se fait en même temps une conscience fondée sur l'honnêteté des sentiments qu'on y voit, qui éteint la crainte des âmes pures, lesquelles s'imaginent que ce n'est pas blesser la pureté, d'aimer d'un amour qui leur semble si sage. Ainsi l'on s'en va de la comédie le cœur si rempli de toutes les beautés et de toutes les douceurs de l'amour, l'âme et l'esprit si persuadés de son innocence, qu'on est tout préparé à recevoir ses premières impressions, ou plutôt à chercher l'occasion de les faire naître dans le cœur de quelqu'un, pour recevoir les mêmes plaisirs et les mêmes sacrifices que l'on a vus si bien dépeints dans la comédie.

LXXVI.

Les opinions relâchées plaisent tant aux hommes naturellement, qu'il est étrange qu'elles leur déplaisent. C'est qu'ils ont excédé toutes les bornes. Et de plus, il y a bien des gens qui voient le vrai, et qui ne peuvent y atteindre. Mais il y en a peu qui ne sachent que la pureté de la religion est contraire aux opinions relâchées, et qu'il est ! ridicule de dire qu'une récompense éternelle est offerte à des mœurs licencieuses.

LXXVII ([256]).

J'ai craint que je n'eusse mal écrit, me voyant condamné ; mais l'exemple de tant de pieux écrits me fait croire au contraire. Il n'est plus permis de bien écrire.

Toute l'Inquisition est corrompue ou ignorante. Il est meilleur d'obéir à Dieu qu'aux hommes. Je ne crains rien ; je n'espère rien : le Port-Royal craint, et c'est une mauvaise politique de les séparer ; car quand ils ne craindront plus, ils se feront plus craindre.

Le silence est la plus grande persécution. Jamais les saints ne se sont tus. Il est vrai qu'il faut vocation ; mais ce n'est pas des arrêts du conseil qu'il faut apprendre si l'on est appelé ; c'est de la nécessité de parler.

Si mes Lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel([257]).

L'Inquisition et la Société sont les deux fléaux de la vérité.

LXXVIII.

([258]) On m'a demandé, premièrement, si je ne me repens pas d'avoir fait *les Provinciales*. Je réponds que, bien loin de m'en repentir, si j'étais à les faire, je les ferais encore plus fortes.

Secondement, on m'a demandé pourquoi j'ai dit le nom des auteurs, où j'ai pris toutes ces propositions abominables que j'y ai citées. Je réponds que, si j'étais dans une ville où il y eût douze fontaines, et que je susse certainement qu'il y en eût une empoisonnée, je serais obligé d'avertir tout le monde de ne point aller puiser de l'eau à cette fontaine ; et comme on pourrait croire que c'est une pure imagination de ma part, je serais obligé de nommer celui qui l'a empoisonnée, plutôt que d'exposer toute une ville à s'empoisonner.

En troisième lieu, on m'a demandé pourquoi j'ai employé un style agréable, railleur et divertissant. Je réponds que, si j'avais écrit d'un style dogmatique, il n'y aurait eu que les savants qui les auraient lues ; et ceux-là n'en avaient pas besoin, en sachant, pour le moins, autant que moi là-dessus. Ainsi j'ai cru qu'il fallait écrire d'une manière propre à faire lire mes Lettres par les femmes et les gens du monde, afin qu'ils connussent le danger de toutes ces maximes et de toutes ces propositions qui se répandaient alors, et dont on se laissait facilement persuader.

Enfin, on m'a demandé si j'ai lu moi-même tous les livres que j'ai cités. Je réponds que non. Certainement il aurait fallu que j'eusse passé une grande partie de ma vie à lire de très mauvais livres : mais j'ai lu deux fois Escobar tout entier ; et pour les autres, je les ai fait lire par quelques-uns de mes amis ; mais je n'en ai pas employé un seul passage sans l'avoir lu moi-même dans le livre

cité, et sans avoir examiné la matière sur laquelle il est avancé, et sans avoir lu ce qui précède et ce qui suit, pour ne point hasarder de citer une objection pour une réponse ; ce qui aurait été reprochable et injuste.

LXXIX.

La machine arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux ; mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté comme les animaux.

LXXX.

Certains auteurs, parlant de leurs ouvrages, disent : Mon livre, mon commentaire, mon histoire, etc. Ils sentent leurs bourgeois qui ont pignon sur rue, et toujours un *chez moi*   la bouche. Ils feraient mieux de dire : Notre livre, notre commentaire, notre histoire, etc., vu que d'ordinaire il y a plus en cela du bien d'autrui que du leur.

LXXXI.

La piété chrétienne anéantit le *moi* humain, et la civilité humaine le cache et le supprime.

LXXXII.

Si j'avais le cœur aussi pauvre que l'esprit, je serais bienheureux ; car je suis merveilleusement persuadé que la pauvreté est un grand moyen pour faire son salut.

LXXXIII.

J'ai remarqué une chose, que, quelque pauvre qu'on soit, on laisse toujours quelque chose en mourant.

LXXXIV.

J'aime la pauvreté, parce que Jésus-Christ l'a aimée. J'aime les biens, parce qu'ils donnent moyen d'en assister les misérables. Je garde la fidélité à tout le monde. Je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font ; mais je leur souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit pas le mal, ni le bien de la plupart des hommes. J'essaie d'être toujours véritable, sincère et fidèle à tous les hommes. J'ai une tendresse de cœur pour ceux que Dieu m'a unis

plus étroitement. Soit que je sois seul, ou à la vue des hommes, j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu qui doit les juger, et à qui je les ai toutes consacrées. Voilà quels sont mes sentiments ; et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur, qui les a mis en moi, et qui, d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition, a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de la grâce à laquelle tout en est dû, n'ayant de moi que la misère et l'horreur.

LXXXV.

La maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par là, comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les chrétiens devraient passer la vie ? Et n'est-ce pas un grand bonheur quand on se trouve par nécessité dans l'état où l'on est obligé d'être, et qu'on n'a autre chose à faire qu'à se soumettre humblement et paisiblement ? C'est pourquoi je ne demande autre chose que de prier Dieu qu'il me fasse cette grâce.

LXXXVI.

C'est une chose étrange que les hommes aient voulu comprendre les principes des choses, et arriver jusqu'à connaître tout ! Car il est sans doute qu'on ne peut former ce dessein sans une présomption ou sans une capacité infinie comme la nature.

LXXXVII.

La nature a des perfections, pour montrer qu'elle est l'image de Dieu ; et des défauts, pour montrer qu'elle n'en est que l'image.

LXXXVIII.

Les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou par un autre tour de folie que de ne pas être fou.

LXXXIX.

Ôtez la probabilité, on ne peut plus plaire au monde : mettez la probabilité, on ne peut plus lui déplaire.

XC.

L'ardeur des saints à rechercher et pratiquer le bien était inutile, si la probabilité est sûre.

XCI.

Pour faire d'un homme un saint, il faut que ce soit la grâce ; et qui en doute ne sait ce que c'est qu'un saint et qu'un homme.

XCII.

On aime la sûreté. On aime que le pape soit infaillible en la foi, et que les docteurs graves le soient dans leurs mœurs, afin d'avoir son assurance.

XCIII.

Il ne faut pas juger de ce qu'est le pape par quelques paroles des pères, comme disaient les Grecs dans un concile (règle importante !), mais par les actions de l'Église et des pères, et par les canons.

XCIV.

Le pape est le premier. Quel autre est connu de tous ? Quel autre est reconnu de tous ayant pouvoir d'influer par tout le corps, parce qu'il tient la maîtresse branche qui influe partout ?

XCV.

Il y a hérésie à expliquer toujours *omnes* de tous, et hérésie à ne pas l'expliquer quelquefois de tous. *Bibite ex hoc omnes* : les huguenots, hérétiques, en l'expliquant de tous. *In quo omnes peccaverunt* : les huguenots, hérétiques, en exceptant les enfants des fidèles. Il faut donc suivre les pères et la tradition pour savoir quand, puisqu'il y a hérésie à craindre de part et d'autre.

XCVI.

Le moindre mouvement importe à toute la nature ; la mer entière change pour une pierre. Ainsi, dans la grâce, la moindre action importe pour ses suites à tout. Donc tout est important.

XCVII.

Tous les hommes se haïssent naturellement. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feinte, et une fausse image de la charité ; réellement ce n'est que haine. Ce vilain fonds de l'homme, *figmentum malum*, n'est que couvert ; il n'est pas ôté.

XCVIII.

Si l'on veut dire que l'homme est trop peu pour mériter la communication avec Dieu, il faut être bien grand pour en juger.

XCIX.

Il est indigne de Dieu de se joindre à l'homme misérable ; mais il n'est pas indigne de Dieu de le tirer de sa misère.

C.

Qui l'a jamais compris ! Que d'absurdités !.... Des pécheurs purifiés sans pénitence, des justes sanctifiés sans la grâce de Jésus-Christ, Dieu sans pouvoir sur la volonté des hommes, une prédestination sans mystère, un Rédempteur sans certitude.

CI.

Unité, multitude. En considérant l'Église comme unité, le pape en est le chef, comme tout. En considérant comme multitude, le pape n'en est qu'une partie. La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion ; l'unité qui n'est pas multitude est tyrannie.

CII.

Dieu ne fait point de miracles dans la conduite ordinaire de son Église. C'en serait un étrange, si l'infailibilité était dans un ; mais d'être dans la multitude, cela paraît si naturel, que la conduite de Dieu est cachée sous la nature, comme en tous ses ouvrages.

CIII.

De ce que la religion chrétienne n'est pas unique, ce n'est pas une raison de croire qu'elle n'est pas la véritable. Au contraire, c'est

ce qui voir qu'elle l'est.

CIV.

Dans un état établi en république, comme Venise, ce serait un très grand mal de contribuer à y mettre un roi, et à opprimer la liberté des peuples à qui Dieu l'a donnée. Mais dans un état où la puissance royale est établie, on ne pourrait violer le respect qu'on lui doit sans une espèce de sacrilège ; parce que la puissance que Dieu y a attachée étant non-seulement une image, mais une participation de la puissance de Dieu, on ne pourrait s'y opposer sans résister manifestement à l'ordre de Dieu. De plus, la guerre civile, qui en est une suite, étant un des plus grands maux qu'on puisse commettre contre la charité du prochain, on ne peut assez exagérer la grandeur de cette faute. Les premiers chrétiens ne nous ont pas appris la révolte, mais la patience, quand les princes ne s'acquittent pas bien de leur devoir.

M. Pascal ajoutait : J'ai un aussi grand éloignement de ce péché que pour assassiner le monde et voler sûr les grands chemins : il n'y a rien qui soit plus contraire à mon naturel, et sur quoi je sois moins tenté.

CV.

L'éloquence est un art de dire les choses de telle façon, 1°. que ceux à qui l'on parle puissent les entendre sans peine et avec plaisir ; 2°. qu'ils s'y sentent intéressés, en sorte que l'amour-propre les porte plus volontiers à y faire réflexion. Elle consiste donc dans une correspondance qu'on tâche d'établir entre l'esprit et le cœur de ceux à qui l'on parle d'un côté, et de l'autre les pensées et les expressions dont on se sert ; ce qui suppose qu'on aura bien étudié le cœur de l'homme pour en savoir tous les ressorts, et pour trouver ensuite les justes proportions du discours qu'on veut y assortir. Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre, et faire essai sur son propre cœur du tour qu'on donne à son discours, pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre. Il faut se renfermer, le plus qu'il est possible, dans le simple naturel ; ne pas faire grand ce qui est petit, ni petit ce qui est grand. Ce n'est pas assez qu'une chose soit belle, il faut qu'elle soit propre au sujet, qu'il n'y ait rien de trop, ni rien de manque.

L'éloquence est une peinture de la pensée ; et ainsi ceux qui, après avoir peint, ajoutent encore, font un tableau au lieu d'un portrait.

CVI.

L'Écriture sainte n'est pas une science de l'esprit, mais du cœur. Elle n'est intelligible que pour ceux qui ont le cœur droit. Le voile qui est sur l'Écriture pour les Juifs y est aussi pour les Chrétiens. La charité est non-seulement l'objet de l'Écriture sainte, mais elle en est aussi la porte.

CVII.

S'il ne fallait rien faire que pour le certain ([259]), on ne devrait rien faire pour la religion ; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles ! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain ; et il y a plus de certitude à la religion qu'à l'espérance que nous voyions le jour de demain : car il n'est pas certain que nous voyions demain ; mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit ; mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas ? Or, quand on travaille pour demain et pour l'incertain, on agit avec raison.

CVIII.

Les inventions des hommes vont en avançant de siècle en siècle ([260]). La bonté et la malice du monde en général reste la même.

CIX.

Il faut avoir une pensée de derrière ([261]), et juger du tout par là : en parlant cependant comme le peuple.

CX.

La force est la reine du monde, et non pas l'opinion ; mais l'opinion est celle qui use de la force ([262]).

CXI.

Le hasard donne les pensées ; le hasard les ôte ; point d'art pour conserver ni pour acquérir.

CXII.

Vous voulez que l'Église ne juge ni de l'intérieur, parce que cela n'appartient qu'à Dieu, ni de l'extérieur, parce que Dieu ne s'arrête qu'à l'intérieur ; et ainsi, lui ôtant tout choix des hommes, vous retenez dans l'Église les plus débordés, et ceux qui la déshonorent si fort, que les synagogues des Juifs et les sectes des philosophes les auraient exilés comme indignes, et les auraient abhorrés.

CXIII.

Est fait prêtre maintenant qui veut l'être, comme dans Jéroboam.

CXIV.

La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion ; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie ([263]).

CXV.

On ne consulte que l'oreille, parce qu'on manque de cœur.

CXVI.

Il faut, en tout dialogue et discours, qu'on puisse dire à ceux qui s'en offensent : De quoi vous plaignez-vous ?

CXVII.

Les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé sont des enfants ; mais le moyen que ce qui est si faible, étant enfant, soit bien fort étant plus âgé ? on ne fait que changer de faiblesse.

CXVIII.

Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas ; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme ; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas, etc. ; que le péché originel soit, ou qu'il ne soit pas ([264]).

CXIX.

Les athées doivent dire des choses parfaitement claires ; or, il

n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle ([265]).

CXX.

Incrédules, les plus crédules. Ils croient les miracles de Vespasien pour ne pas croire ceux de Moïse.

Sur la philosophie de Descartes.

Il faut dire en gros : Cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quelle figure et mouvement, et composer la machine, cela est ridicule ; car cela est inutile, et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.

Article XVIII. Pensées sur la mort

qui ont été extraites d'une lettre écrite par pascal, au sujet de la mort de son père.

I.

Quand nous sommes dans l'affliction à cause de la mort de quelque personne pour qui nous avons de l'affection, ou pour quelque autre malheur qui nous arrive, nous ne devons pas chercher de la consolation dans nous-mêmes, ni dans les hommes, ni dans tout ce qui est créé ; mais nous devons la chercher en Dieu seul. Et la raison en est, que toutes les créatures ne sont pas la première cause des accidents que nous appelons maux ; mais que la providence de Dieu en étant l'unique et véritable cause, l'arbitre et la souveraine, il est indubitable qu'il faut recourir directement à la source, et remonter jusques à l'origine pour trouver un solide allègement. Que si nous suivons ce précepte, et que nous considérons cette mort qui nous afflige, non pas comme un effet du hasard, ni comme une nécessité fatale de la nature, ni comme le jouet des éléments et des parties qui composent l'homme (car Dieu n'a pas abandonné ses élus au caprice du hasard), mais comme une suite indispensable, inévitable, juste et sainte, d'un arrêt de la providence de Dieu, pour être exécuté dans la plénitude de son temps ; et enfin que tout ce qui est arrivé a été de tout temps présent et préordonné en Dieu : si, dis-je, par un transport de grâce, nous regardons cet accident, non dans lui-même, et hors de Dieu ; mais hors de lui-même, et dans la volonté même de Dieu ; dans la justice de son arrêt, dans l'ordre de sa providence, qui en est la véritable cause, sans qui il ne fut pas arrivé, par qui seul il est arrivé, et de la manière dont il est arrivé ; nous adorerons dans un humble silence la hauteur impénétrable de ses secrets ; nous vénérerons la sainteté de ses arrêts, nous bénirons la conduite de sa providence ; et unissant notre volonté à celle de Dieu, même, nous voudrons

avec lui, en lui, et pour lui, la chose qu'il a voulue en nous et pour nous de toute éternité.

II.

Il n'y a de consolation qu'en la vérité seule. Il est sans doute que Socrate et Sénèque n'ont rien qui puisse nous persuader et consoler dans ces occasions. Ils ont été sous l'erreur qui a aveuglé tous les hommes dans le premier : ils ont tous pris la mort comme naturelle à l'homme ; et tous les discours qu'ils ont fondés sur ce faux principe sont si vains et si peu solides, qu'ils ne servent qu'à montrer par leur inutilité combien l'homme en général est faible, puisque les plus hautes productions des plus grands d'entre les hommes sont si basses et si puérides.

Il n'en est pas de même de Jésus-Christ, il n'en est pas ainsi des livres canoniques : la vérité y est découverte, et la consolation y est jointe aussi infailliblement qu'elle est infailliblement séparée de l'erreur. Considérons donc la mort dans la vérité que le Saint-Esprit nous a apprise. Nous avons cet admirable avantage de connaître que véritablement et effectivement la mort est une peine du péché, imposée à l'homme pour expier son crime, nécessaire à l'homme pour le purger du péché ; que c'est la seule qui peut délivrer l'âme de la concupiscence des membres, sans laquelle les saints ne vivent point en ce monde. Nous savons que la vie, et la vie des Chrétiens, est un sacrifice continuuel qui ne peut être achevé que par la mort : nous savons que Jésus-Christ, entrant au monde, s'est considéré et s'est offert à Dieu comme un holocauste et une véritable victime ; que sa naissance, sa vie, sa mort, sa résurrection, son ascension, sa séance éternelle à la droite de son père, et sa présence dans l'Eucharistie, ne sont qu'un seul et unique sacrifice : nous savons que ce qui est arrivé en Jésus-Christ doit arriver en tous ses membres.

Considérons donc la vie comme un sacrifice ; et que les accidents de la vie ne fassent d'impression dans l'esprit des Chrétiens qu'à proportion qu'ils interrompent ou qu'ils accomplissent ce sacrifice. N'appelons mal que ce qui rend la victime de Dieu victime du diable ; mais appelons bien ce qui rend la victime du diable en Adam victime de Dieu ; et, sur cette règle, examinons la nature de la mort.

Pour cela il faut recourir à la personne de Jésus-Christ ; car, comme Dieu ne considère les hommes que par le médiateur de Jésus-Christ, les hommes aussi ne devraient regarder ni les autres, ni eux-mêmes, que médiatement par Jésus-Christ.

Si nous ne passons par ce milieu, nous ne trouverons en nous

que de véritables malheurs, ou des plaisirs abominables : mais si nous considérons toutes ces choses en Jésus-Christ, nous trouverons toute consolation, toute satisfaction, toute édification.

Considérons donc la mort en Jésus-Christ, et non pas sans Jésus-Christ. Sans Jésus-Christ elle est horrible, elle est détestable, et l'horreur de la nature. En Jésus-Christ elle est toute autre, elle est aimable, sainte, et la joie du fidèle. Tout est doux en Jésus-Christ jusqu'à la mort ; et c'est pourquoi il a souffert et est mort pour sanctifier la mort et les souffrances : et, comme Dieu et comme homme, il a été tout ce qu'il y a de grand et tout ce qu'il y a d'abject ; afin de sanctifier en soi toutes choses, excepté le péché, et pour être le modèle de toutes les conditions.

Pour considérer ce que c'est que la mort, et la mort en Jésus-Christ, il faut voir quel rang elle tient dans son sacrifice continu et sans interruption, et pour cela remarquer que, dans les sacrifices, la principale partie est la mort de l'hostie. L'oblation et la sanctification qui précèdent sont des dispositions ; mais l'accomplissement est la mort, dans laquelle, par l'anéantissement de la vie, la créature rend à Dieu tout l'hommage dont elle est capable, en s'anéantissant devant les yeux de sa majesté, et en adorant sa souveraine existence, qui existe seule essentiellement. Il est vrai qu'il y a encore une autre partie après la mort de l'hostie, sans laquelle sa mort est inutile ; c'est l'acceptation que Dieu fait du sacrifice. C'est ce qui est dit dans l'Écriture : *Et odoratus est Dominus odorem suavitatis (Genes. 8,21) : Et Dieu a reçu l'odeur du sacrifice*. C'est véritablement celle-là qui couronne l'oblation ; mais elle est plutôt une action de Dieu vers la créature, que de la créature vers Dieu ; et elle n'empêche pas que la dernière action de la créature ne soit la mort.

Toutes ces choses ont été accomplies en Jésus-Christ. En entrant au monde, il s'est offert : *Obtulit semetipsum per Spiritum sanctum. (Hebr. 9, 14.) Ingrediens mundum dixit : Hostiam et oblationem nolui : corpus autem aptasti mihi. (Hebr. 10,5,7.) Tunc dixi, Ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam : Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei. (Psalm. 39.) Il s'est offert lui-même par le Saint-Esprit. Entrant dans le monde, il a dit : Seigneur, les sacrifices ne vous sont point agréables ; mais vous m'avez formé un corps. Alors j'ai dit : Me voici, je viens selon qu'il est écrit de moi dans le livre, pour faire, mon Dieu, votre volonté : c'est aussi, mon Dieu, ce que j'ai voulu, et votre loi est dans le milieu de mon cœur. Voilà son oblation. Sa sanctification a suivi immédiatement son oblation. Ce sacrifice a duré toute sa vie, et a été accompli par sa mort. Il a fallu qu'il ait passé par les souffrances pour entrer en sa gloire. (Luc,24, 26) Aux*

jours de sa chair, ayant offert avec un grand cri et avec larmes ses prières et ses supplications à celui qui pouvait le tirer de la mort, il a été exaucé selon son humble respect pour son Père ; et, quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a appris l'obéissance par tout ce qu'il a souffert. (Hébr. 5,7,8.) Et Dieu l'a ressuscité, et lui a envoyé sa gloire, figurée autrefois par le feu du ciel qui tombait sur les victimes, pour brûler et consumer son corps, et le faire vitre de la vie de la gloire. C'est ce que Jésus-Christ a obtenu, et qui a été accompli par sa résurrection.

Ainsi ce sacrifice étant parfait par la mort de Jésus-Christ, et consommé même en son corps par sa résurrection, où l'image de la chair du péché a été absorbée par la gloire, Jésus-Christ avait tout achevé de sa part ; et il ne restait plus sinon que le sacrifice fût accepté de Dieu, et que, comme la fumée s'élevait, et portait l'odeur au trône de Dieu, aussi Jésus-Christ fût en cet état d'immolation parfaite offert, porté et reçu au trône de Dieu même : et c'est ce qui a été accompli en l'Ascension, en laquelle il est monté, et par sa propre force, et par la force de son Saint-Esprit, qui l'entourait de toutes parts. Il a été enlevé comme la fumée des victimes, qui est la figure de Jésus-Christ, était portée en haut par l'air qui la soutenait, qui est la figure du Saint-Esprit : et les Actes des apôtres nous marquent expressément qu'il fut reçu au ciel, pour nous assurer que ce saint sacrifice accompli en terre a été accepté et reçu dans le sein de Dieu.

Voilà l'état des choses en notre souverain Seigneur.

Considérons-les en nous maintenant. Lorsque nous entrons dans l'Eglise, qui est le monde des fidèles, et particulièrement des élus, où Jésus-Christ entra dès le moment de son incarnation, par un privilège particulier au Fils unique de Dieu, nous sommes offerts et sanctifiés. Ce sacrifice se continue par la vie, et s'accomplit à la mort, dans laquelle l'âme, quittant véritablement tous les vices et l'amour de la terre, dont la contagion l'infecte toujours durant cette vie, elle achève son immolation, et est reçue dans le sein de Dieu.

Ne nous affligeons donc pas de la mort des fidèles, comme les païens qui n'ont point d'espérance. Nous ne les avons pas perdus au moment de leur mort. Nous les avons perdus, pour ainsi dire, dès qu'ils étaient entrés dans l'Eglise par le baptême. Dès lors ils étaient à Dieu. Leur vie était vouée à Dieu ; leurs actions ne regardaient le monde que pour Dieu. Dans leur mort, ils se sont entièrement détachés des péchés ; et c'est en ce moment qu'ils ont été reçus de Dieu, et que leur sacrifice a reçu son accomplissement et son couronnement.

Ils ont fait ce qu'ils avaient voué : ils ont achevé l'oeuvre que Dieu leur avait donné à faire : ils ont accompli la seule chose pour laquelle ils avaient été créés. La volonté de Dieu s'est accomplie en

eux, et leur volonté est absorbée en Dieu. Que notre volonté ne sépare donc pas ce que Dieu a uni ; et étouffons ou modérons par l'intelligence de la vérité les sentiments de la nature corrompue et déçue, qui n'a que de fausses images, et qui trouble, par ses illusions, la sainteté des sentiments que la vérité de l'Évangile doit nous donner.

Ne considérons donc plus la mort comme des païens, mais comme des chrétiens, c'est-à-dire, avec l'espérance, comme saint Paul l'ordonne, puisque c'est le privilège spécial des chrétiens. Ne considérons plus un corps comme une charogne infecte, car la nature trompeuse nous le représente de la sorte ; mais comme le temple inviolable et éternel du Saint-Esprit, comme la foi l'apprend.

Car nous savons que les corps des saints sont habités par le Saint-Esprit jusques à la résurrection, qui se fera par la vertu de cet Esprit qui réside en eux pour cet effet. C'est le sentiment des pères. C'est pour cette raison que nous honorons les reliques des morts, et c'est sur ce vrai principe que l'on donnait autrefois l'Eucharistie dans la bouche des morts ; parce que, comme on savait qu'ils étaient le temple du Saint-Esprit, on croyait qu'ils méritaient d'être aussi unis à ce saint sacrement. Mais l'Église a changé cette coutume ; non pas qu'elle croie que ces corps ne soient pas saints, mais par cette raison, que l'Eucharistie étant le pain de vie et des vivants, il ne doit pas être donné aux morts.

Ne considérons plus les fidèles qui sont morts en la grâce de Dieu comme ayant cessé de vivre, quoique la nature le suggère ; mais comme commençant à vivre, comme la vérité l'assure. Ne considérons plus leurs âmes comme péries et réduites au néant, mais comme vivifiées et unies au souverain vivant : et corrigeons ainsi, par l'attention à ces vérités, les sentiments d'erreur qui sont si empreints en nous-mêmes, et ces mouvements d'horreur qui sont si naturels à l'homme.

III.

Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire, sans aucune autre fin que Dieu même ; et que l'amour pour soi-même serait fini et ([266]) rapportant à Dieu.

L'homme en cet état, non-seulement s'aimait sans péché, mais il ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché.

Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a laissé ; et

ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire, infiniment.

Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu et criminel et immodéré, ensuite de son péché. Voilà la source de cet amour, et la cause de sa défectuosité et de son excès.

Il en est de même du désir de dominer, de la paresse et des autres vices. L'application en est aisée à faire au sujet de l'horreur que nous avons de la mort. Cette horreur était naturelle et juste dans Adam innocent, parce que sa vie étant très agréable à Dieu, elle devait être agréable à l'homme : et la mort eût été horrible, parce qu'elle eût fini une vie conforme à la volonté de Dieu. Depuis, l'homme ayant péché, sa vie est devenue corrompue, son corps et son âme ennemis l'un de l'autre, et tous deux de Dieu.

Ce changement ayant infecté une si sainte vie, l'amour de la vie est néanmoins demeuré ; et l'horreur de la mort étant restée la même, ce qui était juste en Adam est injuste en nous.

Voilà l'origine de l'horreur de la mort, et la cause de sa défectuosité. Éclairons donc l'erreur de la nature par la lumière de la foi.

L'horreur de la mort est naturelle ; mais c'est dans l'état d'innocence, parce qu'elle n'eût pu entrer dans le paradis qu'en finissant une vie toute pure. Il était juste de la haïr, quand elle n'eût pu arriver qu'en séparant une âme sainte d'un corps saint : mais il est juste de l'aimer, quand elle sépare une âme sainte d'un corps impur. Il était juste de la fuir, quand elle eût rompu la paix entre l'âme et le corps ; mais non pas quand elle en calme la dissension irréconciliable. Enfin, quand elle eût affligé un corps innocent, quand elle eût ôté au corps la liberté d'honorer Dieu, quand elle eût séparé de l'âme un corps soumis et coopérateur à ses volontés, quand elle eût fini tous les biens dont l'homme est capable, il était juste de l'abhorrer : mais quand elle finit une vie impure, quand elle ôte au corps la liberté de pécher, quand elle délivre l'âme d'un rebelle très puissant, et contredisant tous les motifs de son salut, il est très injuste d'en conserver les mêmes sentiments.

Ne quittons donc pas cet amour que la nature nous a donné pour la vie, puisque nous l'avons reçu de Dieu ; mais que ce soit pour la même vie pour laquelle Dieu nous l'a donné, et non pas pour un objet contraire. Et en consentant à l'amour qu'Adam avait pour sa vie innocente, et que Jésus-Christ même a eu pour la sienne, portons-nous à haïr une vie contraire à celle que Jésus-Christ a aimée, et à n'appréhender que la mort que Jésus-Christ a appréhendée, qui arrive à un corps agréable à Dieu ; mais non pas à craindre une mort qui, punissant un corps coupable, et purgeant

un corps vicieux, doit nous donner des sentiments tout contraires, si nous avons un peu de foi, d'espérance et de charité.

C'est un des grands principes du christianisme, que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien : que comme Jésus-Christ a souffert durant sa vie mortelle, est mort à cette vie mortelle, est ressuscité d'une nouvelle vie, et est monté au ciel, où il est assis à la droite de Dieu son père, ainsi le corps et l'âme doivent souffrir, mourir, ressusciter et monter au ciel.

Toutes ces choses s'accomplissent dans l'âme durant cette vie, mais non dans le corps.

L'âme souffre et meurt au péché dans la pénitence et dans le baptême ; l'âme ressuscite une nouvelle vie dans ces sacrements ; et enfin l'âme quitte la terre et monte au ciel en menant une vie céleste ; ce qui fait dire à saint Paul : *Nostra conversatio in cœlis est.* (*Philipp.* 3, 20.)

Aucune de ces choses n'arrive dans le corps durant cette vie ; mais les mêmes choses s'y passent ensuite. Car à la mort, le corps meurt à sa vie mortelle : au jugement, il ressuscitera à une nouvelle vie : après le jugement, il montera au ciel, et y demeurera éternellement, Ainsi les mêmes choses arrivent au corps et à l'âme, mais en différents temps ; et les changements du corps n'arrivent que quand ceux de l'âme sont accomplis, c'est-à-dire, après la mort : de sorte que la mort est le couronnement de la béatitude de l'âme, et le commencement de la béatitude du corps.

Voilà les admirables conduites de la sagesse de Dieu sur le salut des âmes ; et saint Augustin nous apprend sur ce sujet, que Dieu en a disposé de la sorte, de peur que, si le corps de l'homme fût mort et ressuscité pour jamais dans le baptême, on ne fût entré dans l'obéissance de l'Évangile que par l'amour de la vie ; au lieu que la grandeur de la foi éclate bien davantage lorsque l'on tend à l'immortalité par les ombres de la mort.

IV.

Il n'est pas juste que nous soyons sans ressentiment et sans douleur dans les afflictions et les accidents fâcheux qui nous arrivent, comme des anges qui n'ont aucun sentiment de la nature : il n'est pas juste aussi que nous soyons sans consolation, comme des païens qui n'ont aucun sentiment de la grâce : mais il est juste que nous soyons affligés et consolés comme chrétiens, et que la consolation de la grâce l'emporte par-dessus les sentiments de la nature, afin que la grâce soit non-seulement en nous, mais victorieuse en nous ; qu'ainsi en sanctifiant le nom de notre père, sa

volonté devienne la nôtre ; que sa grâce règne et domine sur la nature, et que nos afflictions soient comme la matière d'un sacrifice que sa grâce consomme et anéantisse pour la gloire de Dieu ; et que ces sacrifices particuliers honorent et préviennent le sacrifice universel où la nature entière doit être consommée par la puissance de Jésus-Christ.

Ainsi nous tirerons avantage de nos propres imperfections, puisqu'elles serviront de matière à cet holocauste : car c'est le but des vrais chrétiens de profiter de leurs propres imperfections, parce que tout coopère en bien pour les élus.

Et si nous y prenons garde de près, nous trouverons de grands avantages pour notre édification, en considérant la chose dans la vérité ; car puisqu'il est véritable que la mort du corps n'est que l'image de celle de l'âme, et que nous bâtissons sur ce principe, que nous avons sujet d'espérer du salut de ceux dont nous pleurons la mort, il est certain que, si nous ne pouvons arrêter le cours de notre tristesse et de notre déplaisir, nous devons en tirer ce profit, que, puisque la mort du corps est si terrible, qu'elle nous cause de tels mouvements, celle de l'âme devrait nous en causer de plus inconsolables. Dieu a envoyé la première à ceux que nous regrettons ; mais nous espérons qu'il a détourné la seconde. Considérons donc la grandeur de nos biens dans la grandeur de nos maux, et que l'excès de notre douleur soit la mesure de celle de notre joie.

Il n'y a rien qui puisse la modérer, sinon la crainte que leurs âmes ne languissent pour quelque temps dans les peines qui sont destinées à purger le reste des péchés de cette vie : et c'est pour fléchir la colère de Dieu sur eux, que nous devons soigneusement nous employer.

La prière et les sacrifices sont un souverain remède à leurs peines. Mais une des plus solides et des plus utiles charités envers les morts, est de faire les choses qu'ils nous ordonneraient, s'ils étaient encore au monde, et de nous mettre pour eux en l'état auquel ils nous souhaitent à présent.

Par cette pratique, nous les faisons revivre en nous en quelque sorte, puisque ce sont leurs conseils qui sont encore vivants et agissants en nous ; et comme les hérésiarques sont punis en l'autre vie des péchés auxquels ils ont engagé leurs sectateurs, dans lesquels leur venin vit encore ; ainsi les morts sont récompensés, outre leur propre mérite, pour ceux auxquels ils ont donné suite par leurs conseils et leur exemple.

L'homme est assurément trop infirme pour pouvoir juger sainement de la suite des choses futures. Espérons donc en Dieu, et ne nous fatiguons pas par des prévoyances indiscrètes et téméraires. Remettons-nous à Dieu pour la conduite de nos vies, et que le déplaisir ne soit pas dominant en nous.

Saint Augustin nous apprend qu'il y a dans chaque homme un serpent, une Ève et un Adam. Le serpent, sont les sens et notre nature ; l'Ève est l'appétit concupiscible, et l'Adam est la raison.

La nature nous tente continuellement ; l'appétit concupiscible désire souvent ; mais le péché n'est pas achevé, si la raison ne consent.

Laissons donc agir ce serpent et cette Ève, si nous ne pouvons l'empêcher : mais prions Dieu que sa grâce fortifie tellement notre Adam, qu'il demeure victorieux ; que Jésus-Christ en soit vainqueur, et qu'il règne éternellement en nous.

Article XIX.

Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies.

I.

Seigneur, dont l'esprit est si bon et si doux en toutes choses, et qui êtes tellement miséricordieux, que non-seulement les prospérités, mais les disgrâces mêmes qui arrivent à vos élus sont des effets de votre miséricorde : faites-moi la grâce de ne pas agir en païen dans l'état où votre justice m'a réduit ; que, comme un vrai chrétien, je vous reconnaisse pour mon père et pour mon Dieu, en quelque état que je me trouve, puisque le changement de ma condition n'en apporte pas à la vôtre ; que vous êtes toujours le même, quoique je sois sujet au changement ; et que vous n'êtes pas moins Dieu quand vous affligez et quand vous punissez, que quand vous consolez et que vous usez d'indulgence.

II.

Vous m'aviez donné la santé pour vous servir, et j'en ai fait un usage tout profane. Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger ; ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience. J'ai mal usé de ma santé, et vous m'en avez justement puni. Ne souffrez pas que j'use mal de votre punition. Et puisque la corruption de ma nature est telle, qu'elle me rend vos faveurs pernicieuses, faites, ô mon Dieu ! que votre grâce toute-puissante me rende vos châtiments salutaires. Si j'ai eu le cœur plein de l'affection du monde pendant qu'il a en quelque vigueur, anéantissez cette vigueur pour mon salut ; et rendez-moi incapable de jouir du monde, soit par faiblesse de corps, soit par zèle de charité, pour ne jouir que de vous seul.

III.

O Dieu, devant qui je dois rendre un compte exact de toutes mes actions à la fin de ma vie et à la fin du monde ! ô Dieu, qui ne

laissez subsister le monde et toutes les choses du monde que pour exercer vos élus, ou pour punir les pécheurs ! ô Dieu, qui laissez les pécheurs endurcis dans l'usage délicieux et criminel du monde ! ô Dieu, qui faites mourir nos corps, et qui, à l'heure de la mort, détachez notre âme de tout ce qu'elle aimait au monde ! ô Dieu, qui m'arrachez, à ce dernier moment de ma vie, de toutes les choses auxquelles je me suis attaché, et où j'ai mis mon cœur ! ô Dieu, qui devez consumer, au dernier jour, le ciel et la terre, et toutes les créatures qu'ils contiennent, pour montrer à tous les hommes que rien ne subsiste que vous, et qu'ainsi rien n'est digne d'amour que vous, puisque rien n'est durable que vous ! ô Dieu, qui devez détruire toutes ces vaines idoles et tous ces funestes objets de nos passions ! Je vous loue, mon Dieu, et je vous bénirai tous les jours de ma vie, de ce qu'il vous a plu prévenir en ma faveur ce jour épouvantable, en détruisant à mon égard toutes choses, dans l'affaiblissement où vous m'avez réduit. Je vous loue, mon Dieu, et je vous bénirai tous les jours de ma vie, de ce qu'il vous a plu me réduire dans l'incapacité de jouir des douceurs de la santé et des plaisirs du monde ; et de ce que vous avez anéanti en quelque sorte, pour mon avantage, les idoles trompeuses que vous anéantirez effectivement pour la confusion des méchants au jour de votre colère. Faites, Seigneur, que je me juge moi-même ensuite de cette destruction que vous avez faite à mon égard, afin que vous ne me jugiez pas vous-même ensuite de l'entière destruction que vous ferez de ma vie et du monde. Car, Seigneur, comme à l'instant de ma mort je me trouverai séparé du monde, dénué de toutes choses, seul en votre présence, pour répondre à votre justice de tous les mouvements de mon cœur ; faites que je me considère en cette maladie comme en une espèce de mort, séparé du monde, dénué de tous les objets de mes attachements, seul en votre présence, pour implorer de votre miséricorde la conversion de mon cœur ; et qu'ainsi j'aie une extrême consolation de ce que vous m'envoyez maintenant une espèce de mort pour exercer votre miséricorde, avant que vous m'envoyiez effectivement la mort pour exercer votre jugement. Faites donc, ô mon Dieu, que, comme vous avez prévenu ma mort, je prévienne la rigueur de votre sentence, et que je m'examine moi-même avant votre jugement, pour trouver miséricorde en votre présence.

IV.

Faites, ô mon Dieu ! que j'adore en silence l'ordre de votre providence adorable sur la conduite de ma vie ; que votre fléau me console ; et qu'ayant vécu dans l'amertume de mes péchés pendant

la paix, je goûte les douceurs célestes de votre grâce durant les maux salutaires dont vous m'affligez ! Mais je reconnais, mon Dieu, que mon cœur est tellement endurci et plein des idées, des soins, des inquiétudes et des attachements du monde, que la maladie non plus que la santé, ni les discours, ni les livres, ni vos Écritures sacrées, ni votre Évangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce. C'est pourquoi, mon Dieu, je m'adresse à vous, Dieu tout-puissant, pour vous demander un don que toutes les créatures ensemble ne peuvent m'accorder. Je n'aurais pas la hardiesse de vous adresser mes cris, si quelque autre pouvait les exaucer. Mais, mon Dieu, comme la conversion de mon cœur que je vous demande est un ouvrage qui passe tous les efforts de la nature, je ne puis m'adresser qu'à l'auteur et au maître tout-puissant de la nature et de mon cœur. A qui crierai-je, Seigneur, à qui aurai-je recours, si ce n'est à vous ? Tout ce qui n'est pas Dieu ne peut pas remplir mon attente. C'est Dieu même que je demande et que je cherche ; et c'est à vous seul, mon Dieu, que je m'adresse pour vous obtenir. Ouvrez mon cœur, Seigneur ; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée. Ils la tiennent sujette. Entrez-y comme dans la maison du fort ; mais liez auparavant le fort et puissant ennemi qui la maîtrise, et prenez ensuite les trésors qui y sont. Seigneur, prenez mes affections que le monde avait volées ; volez vous-même ce trésor, ou plutôt reprenez-le, puisque c'est à vous qu'il appartient, comme un tribut que je vous dois, puisque votre image y est empreinte. Vous l'y aviez formée, Seigneur, au moment de mon baptême, qui est ma seconde naissance ; mais elle est tout effacée. L'idée du monde y est tellement gravée, que la vôtre n'est plus connaissable. Vous seul avez pu créer mon âme ; vous seul pouvez la créer de nouveau ; vous seul avez pu y former votre image, vous seul pouvez la réformer, et y réimprimer votre portrait effacé ; c'est-à-dire, Jésus-Christ mon Sauveur, qui est votre image et le caractère de votre substance.

V.

O mon Dieu ! qu'un cœur est heureux qui peut aimer un objet si charmant, qui ne le déshonore point, et dont l'attachement lui est si salutaire ! Je sens que je ne puis aimer le monde sans vous déplaire, sans me nuire et sans me déshonorer ; et néanmoins le

monde est encore l'objet de mes délices. O mon Dieu ! qu'une âme est heureuse dont vous êtes les délices, puisqu'elle peut s'abandonner à vous aimer, non-seulement sans scrupule, mais encore avec mérite ! Que son bonheur est ferme et durable, puisque son attente ne sera point frustrée, parce que vous ne serez jamais détruit, et que ni la vie ni la mort ne la sépareront jamais de l'objet de ses désirs ; et que le même moment qui entraînera les méchants avec leurs idoles dans une ruine commune unira les justes avec vous dans une gloire commune ; et que, comme les uns périront avec les objets périssables auxquels ils se sont attachés, les autres subsisteront éternellement dans l'objet éternel et subsistant par soi-même auquel ils se sont étroitement unis ! O qu'heureux sont ceux qui, avec une liberté entière et une pente invincible de leur volonté, aiment parfaitement et librement ce qu'ils sont obligés d'aimer nécessairement !

VI.

Achevez, ô mon Dieu ! les bons mouvements que vous me donnez. Soyez-en la fin comme vous en êtes le principe. Couronnez vos propres dons ; car je reconnais que ce sont vos dons. Oui, mon Dieu, et bien loin de prétendre que mes prières aient du mérite qui vous oblige de les accorder de nécessité, je reconnais très humblement qu'ayant donné aux créatures mon cœur, que vous n'aviez formé que pour vous, et non pas pour le monde, ni pour moi-même, je ne puis attendre aucune grâce que de votre miséricorde, puisque je n'ai rien en moi qui puisse vous y engager, et que tous les mouvements naturels de mon cœur, se portant vers les créatures, ou vers moi-même, ne peuvent que vous irriter. Je vous rends donc grâces, mon Dieu, des bons mouvements que vous me donnez, et de celui même que vous me donnez de vous en rendre grâce.

VII.

Touchez mon cœur du repentir de mes fautes, puisque, sans cette douleur intérieure, les maux extérieurs dont vous touchez mon corps me seraient une nouvelle occasion de péché. Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la punition et la figure tout ensemble des maux de l'âme. Mais, Seigneur, faites ainsi qu'ils en soient le remède, en me faisant considérer dans les douleurs que je sens celle que je ne sentais pas dans mon âme, quoique toute malade et couverte d'ulcères. Car, Seigneur, la plus grande de ses maladies est cette insensibilité et cette extrême

faiblesse qui lui avait ôté tout sentiment de ses propres misères. Faites-les-moi sentir vivement, et que ce qui me reste de vie soit une pénitence continuelle, pour laver les offenses que j'ai commises.

VIII.

Seigneur, bien que ma vie passée ait été exempte de grands crimes, dont vous avez éloigné de moi les occasions, elle vous a été néanmoins très odieuse par sa négligence continuelle, par le mauvais usage de vos plus augustes sacrements, par le mépris de votre parole et de vos inspirations, par l'oisiveté et l'inutilité totale de mes actions et de mes pensées, par la perte entière du temps que vous ne m'aviez donné que pour vous adorer, pour rechercher en toutes mes occupations les moyens de vous plaire, et pour faire pénitence des fautes qui se commettent tous les jours, et qui même sont ordinaires aux plus justes ; de sorte que leur vie doit être une pénitence continuelle, sans laquelle ils sont en danger de déchoir de leur justice : ainsi, mon Dieu, je vous ai toujours été contraire.

IX.

Oui, Seigneur, jusques ici j'ai toujours été sourd à vos inspirations, j'ai méprisé vos oracles ; j'ai jugé au contraire de ce que vous jugez ; j'ai contredit aux saintes maximes que vous avez apportées au monde du sein de votre Père éternel, et suivant lesquelles vous jugerez le monde. Vous dites : Bienheureux sont ceux qui pleurent, et malheur à ceux qui sont consolés. Et moi j'ai dit : Malheureux ceux qui gémissent, et très heureux ceux qui sont consolés. J'ai dit : Heureux ceux qui jouissent d'une fortune avantageuse, d'une réputation glorieuse et d'une santé robuste. Et pourquoi les ai-je réputés heureux, sinon parce que tous ces avantages leur fournissaient une facilité très ample de jouir des créatures, c'est-à-dire, de vous offenser ! Oui, Seigneur, je confesse que j'ai estimé la santé un bien, non pas parce qu'elle est un moyen facile pour vous servir avec utilité, pour consommer plus de soins et de veilles à votre service, et pour l'assistance du prochain ; mais parce qu'à sa faveur je pouvais m'abandonner avec moins de retenue dans l'abondance des délices de la vie, et mieux en goûter les funestes plaisirs. Faites-moi la grâce, Seigneur, de réformer ma raison corrompue, et de conformer mes sentiments aux vôtres. Que je m'estime heureux dans l'affliction, et que, dans l'impuissance d'agir au dehors, vous purifiiez tellement mes sentiments, qu'ils ne répugnent plus aux vôtres ; et qu'ainsi je vous trouve au dedans de

moi-même, puisque je ne puis vous chercher au dehors à cause de ma faiblesse. Car, Seigneur, votre royaume est dans vos fidèles ; et je le trouverai dans moi-même, si j'y trouve votre esprit et vos sentiments.

X.

Mais, Seigneur, que ferai-je pour vous obliger à répandre votre esprit sur cette misérable terre ? Tout ce que je suis vous est odieux, et je ne trouve rien en moi qui puisse vous agréer. Je n'y vois rien, Seigneur, que mes seules douleurs, qui ont quelque ressemblance avec les vôtres. Considérez donc les maux que je souffre et ceux qui me menacent. Voyez d'un œil de miséricorde les plaies que votre main m'a faites, ô mon Sauveur, qui avez aimé vos souffrances en la mort ! ô Dieu, qui ne vous êtes fait homme que pour souffrir plus qu'aucun homme pour le salut des hommes ! ô Dieu, qui ne vous êtes incarné après le péché des hommes, et qui n'avez pris un corps que pour y souffrir tous les maux que nos péchés ont mérités ! ô Dieu, qui aimez tant les corps qui souffrent, que vous avez choisi pour vous le corps le plus accablé de souffrances qui ait jamais été au monde ! ayez agréable mon corps, non pas pour lui-même, ni pour tout ce qu'il contient, car tout y est digne de votre colère, mais pour les maux qu'il endure, qui seuls peuvent être dignes de votre amour. Aimez mes souffrances, Seigneur, et que mes maux vous invitent à me visiter. Mais, pour achever la préparation de votre demeure, faites, ô mon Sauveur ! que si mon corps a cela de commun avec le vôtre, qu'il souffre pour mes offenses ; mon âme ait aussi cela de commun avec la vôtre, qu'elle soit dans la tristesse pour les mêmes offenses ; et qu'ainsi je souffre avec vous, et comme vous, et dans mon corps, et dans mon âme, pour les péchés que j'ai commis.

XI.

Faites-moi la grâce, Seigneur, de joindre vos consolations à mes souffrances, afin que je souffre en chrétien. Je ne demande pas d'être exempt des douleurs ; car c'est la récompense des saints : mais je demande de ne pas être abandonné aux douleurs de la nature sans les consolations de votre esprit ; car c'est la malédiction des Juifs

et des païens. Je ne demande pas d'avoir une plénitude de consolation sans aucune souffrance ; car c'est la vie de la gloire. Je ne demande pas aussi d'être dans une plénitude de maux sans consolation ; car c'est un état de judaïsme. Mais je demande,

Seigneur, de ressentir tout ensemble, et les douleurs de la nature pour mes péchés, et les consolations de votre esprit par votre grâce ; car c'est le véritable état du christianisme. Que je ne sente pas des douleurs sans consolation ; mais que je sente des douleurs et de la consolation tout ensemble, pour arriver enfin à ne plus sentir que vos consolations sans aucune douleur. Car, Seigneur, vous avez laissé languir le monde dans les souffrances naturelles sans consolation, avant la venue de votre Fils unique : vous consolez maintenant, et vous adoucissez les souffrances de vos fidèles par la grâce de votre Fils unique : et vous comblez d'une béatitude toute pure vos saints dans la gloire de votre Fils unique. Ce sont les admirables degrés par lesquels vous conduisez vos ouvrages. Vous m'avez tiré du premier : faites-moi passer par le second pour arriver au troisième. Seigneur, c'est la grâce que je vous demande.

XII.

Ne permettez pas que je sois dans un tel éloignement de vous, que je puisse considérer votre âme triste jusques à la mort, et votre corps abattu par la mort pour mes propres péchés sans me réjouir de souffrir, et dans mon corps, et dans mon âme. Car qu'y a-t-il de plus honteux, et néanmoins de plus ordinaire dans les chrétiens et dans moi-même, que, tandis que vous suiez le sang pour l'expiation de nos offenses, nous vivions dans les délices ; et que des chrétiens qui font profession d'être à vous ; que ceux qui, par le baptême, ont renoncé au monde pour vous suivre ; que ceux qui ont juré solennellement à la face de l'Église de vivre et de mourir avec vous ; que ceux qui font profession de croire que le monde vous a persécuté et crucifié ; que ceux qui croient que vous vous êtes exposé à la colère de Dieu et à la cruauté des hommes pour les racheter de leurs crimes ; que ceux, dis-je, qui croient toutes ces vérités, qui considèrent votre corps comme l'hostie qui s'est livrée pour leur salut, qui considèrent les plaisirs et les péchés du monde comme l'unique sujet de vos souffrances, et le monde même comme votre bourreau, recherchent à flatter leurs corps par ces mêmes plaisirs, parmi ce même monde ; et que ceux qui ne pourraient, sans frémir d'horreur, voir un homme caresser et chérir le meurtrier de son père qui se serait livré pour lui donner la vie, puissent vivre, comme j'ai fait, avec une pleine joie parmi le monde, que je sais avoir été véritablement le meurtrier de celui que je reconnais pour mon Dieu et mon père, qui s'est livré pour mon propre salut, et qui a porté en sa personne la peine de mes iniquités ? Il est juste, Seigneur, que vous ayez interrompu une joie aussi criminelle que celle dans laquelle je me reposais à l'ombre de

la mort.

XIII.

Ôtez donc de moi, Seigneur, la tristesse que l'amour de moi-même pourrait me donner de mes propres souffrances, et des choses du monde qui ne réussissent pas au gré des inclinations de mon cœur, et qui ne regardent pas votre gloire ; mais mettez en moi une tristesse conforme à la vôtre. Que mes souffrances servent à apaiser votre colère. Faites-en une occasion de mon salut et de ma conversion. Que je ne souhaite désormais de santé et de vie qu'afin de l'employer et de la finir pour vous, avec vous et en vous. Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort ; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort pour votre gloire, pour mon salut, et pour l'utilité de l'Église et de vos saints, dont j'espère, par votre grâce, faire une portion Vous seul savez ce qui m'est expédient : vous êtes le souverain maître, faites ce que vous voudrez. Donnez-moi, ôtez-moi ; mais conformes ma volonté à la vôtre ; et que, dans une soumission humble et parfaite, et dans une sainte confiance, je me dispose à recevoir les ordres de votre providence éternelle, et que j'adore également tout ce qui me vient de vous.

XIV.

Faites, mon Dieu, que, dans une uniformité d'esprit toujours égale, je reçoive toutes sortes d'événements, puisque nous ne savons ce que nous devons demander, et que je ne puis en souhaiter l'un plutôt que l'autre, sans présomption, et sans me rendre juge et responsable des suites que votre sagesse a voulu justement me cacher. Seigneur, je sais que je ne sais qu'une chose ; c'est qu'il est bon de vous suivre, et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela, je ne sais lequel est le meilleur ou le pire en toutes choses ; je ne sais lequel m'est profitable, ou de la santé, ou de la maladie, des biens ou de la pauvreté, ni de toutes les choses du monde. C'est un discernement qui passe la force des hommes et des anges, et qui est caché dans les secrets de votre providence que j'adore, et que je ne veux pas approfondir.

XV.

Faites donc, Seigneur, que, tel que je sois, je me conforme à votre volonté ; et qu'étant malade comme je suis, je vous glorifie dans mes souffrances. Sans elles, je ne puis arriver à la gloire ; et

vous-même, mon Sauveur, n'avez voulu, y parvenir que par elles. C'est par les marques de vos souffrances que vous avez été reconnu de vos disciples ; et c'est par les souffrances que vous reconnaissez aussi ceux qui sont vos disciples. Reconnaissez-moi donc pour votre disciple dans les maux que j'endure, et dans mon corps, et dans mon esprit, pour les offenses que j'ai commises : et parce que rien n'est agréable à Dieu, s'il ne lui est offert par vous, unissez ma volonté à la vôtre, et mes douleurs à celles que vous avez souffertes. Faites que les miennes deviennent les vôtres : unissez-moi à vous ; remplissez-moi de vous et de votre Esprit-Saint. Entrez dans mon cœur et dans mon âme, pour y porter mes souffrances, et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre passion, que vous achevez dans vos membres jusqu'à la consommation parfaite de votre corps ; afin qu'étant plein de vous, ce ne soit plus moi qui vive et qui souffre, mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur ! et qu'ainsi ayant quelque petite part à vos souffrances, vous me remplissiez entièrement de la gloire qu'elles vous ont acquise, dans laquelle vous vivez avec le Père et le Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Comparaison des anciens chrétiens avec ceux d'aujourd'hui.

[267]

On ne voyait, à la naissance de l'Église, que des chrétiens parfaitement instruits dans tous les points nécessaires au salut : au lieu que l'on voit aujourd'hui une ignorance si grossière, qu'elle fait gémir tous ceux qui ont des sentiments de tendresse pour l'Église. On n'entrait alors dans l'Église qu'après de grands travaux et de longs désirs : on s'y trouve maintenant sans aucune peine, sans soin et sans travail. On n'y était admis qu'après un examen très exact ; ou y est reçu maintenant avant qu'on soit en état d'être examiné. On n'y était reçu alors qu'après avoir abjuré sa vie passée, qu'après avoir renoncé au monde, et à la chair, et au diable : on y entre maintenant avant qu'on soit en état de faire aucune de ces choses. Enfin il fallait autrefois sortir du monde pour être reçu dans l'Église : au lieu qu'on entre aujourd'hui dans l'Église au même temps que dans le monde. On connaissait alors, par ce procédé, une distinction essentielle du monde avec l'Église ; on les considérait comme deux contraires, comme deux ennemis irréconciliables, dont l'un persécute l'autre sans discontinuation, et dont le plus faible, en apparence, doit un jour triompher du plus fort ; entre ces deux partis contraires, on quittait l'un pour entrer dans l'autre ; on abandonnait les maximes de l'un pour suivre celles de l'autre ; on se dévêtait des sentiments de l'un pour se revêtir des sentiments de l'autre ; enfin on quittait, on renonçait, on abjurait le monde où l'on avait reçu sa première naissance, pour se vouer totalement à l'Église, où l'on prenait comme sa seconde naissance ; et ainsi on concevait une très grande différence entre l'un et l'autre : aujourd'hui on se trouve presque en même temps dans l'un comme dans l'autre ; et le même moment qui nous fait naître au monde nous fait renaître dans l'Église ; de sorte que la raison survenant ne fait plus de distinction de ces deux mondes si contraires ; elle s'élève et se forme dans l'un et dans l'autre tout ensemble ; on fréquente les sacrements, et on jouit des plaisirs de ce monde ; et

ainsi, au lieu qu'autrefois on voyait une distinction essentielle entre l'un et l'autre, on les voit maintenant confondus et mêlés, en sorte qu'on ne les discerne quasi plus.

De là vient qu'on ne voyait autrefois entre les chrétiens que des personnes très instruites ; au lieu qu'elles sont, maintenant dans une ignorance qui fait horreur ; de là vient qu'autrefois ceux qui avaient été rendus chrétiens par le baptême, et qui avaient quitté les vices du monde pour entrer dans la piété de l'Église, retombaient si rarement de l'Église dans le monde ; au lieu qu'on ne voit maintenant rien de plus ordinaire que les vices du monde dans le coeur des chrétiens. L'Église des saints se trouve toute souillée par le mélange des méchants ; et ses enfants, qu'elle a conçus et portés dès l'enfance dans ses flancs, sont ceux-là mêmes qui portent dans son cœur, c'est-à-dire, jusqu'à la participation de ses plus augustes mystères, le plus grand de ses ennemis, l'esprit du monde, l'esprit d'ambition, l'esprit de vengeance, l'esprit d'impureté, l'esprit de concupiscence : et l'amour qu'elle a pour ses enfants l'oblige d'admettre jusque dans ses entrailles le plus cruel de ses persécuteurs. Mais ce n'est pas à l'Église que l'on doit imputer les malheurs qui ont suivi un changement si funeste ; car comme elle a vu que le délai du baptême laissait un grand nombre d'enfants dans la malédiction d'Adam, elle a voulu les délivrer de cette masse de perdition, en précipitant le secours qu'elle leur donne ; et cette bonne mère ne voit qu'avec un regret extrême que ce qu'elle a procuré pour le salut de ses enfants devienne l'occasion de la perte des adultes.

Son véritable esprit est que ceux qu'elle retire dans un âge si tendre de la contagion du monde, s'écartent bien loin des sentiments du monde. Elle prévient l'usage de la raison pour prévenir les vices où la raison corrompue les entraînerait ; et avant que leur esprit puisse agir, elle les remplit de son esprit, afin qu'ils vivent dans l'ignorance du monde, et dans un état d'autant plus éloigné du vice, qu'ils ne l'auront jamais connu. Cela paraît par les cérémonies du baptême ; car elle n'accorde le baptême aux enfants qu'après qu'ils ont déclaré, par la bouche des parrains, qu'ils le désirent, qu'ils croient, qu'ils renoncent au monde et à Satan : et comme elle veut qu'ils conservent ces dispositions dans toute la suite de leur vie, elle leur commande expressément de les garder inviolablement ; et elle enjoint, par un commandement indispensable, aux parrains d'instruire les enfants de toutes ces choses ; car elle ne souhaite pas que ceux qu'elle a nourris dans son sein depuis l'enfance soient aujourd'hui moins instruits et moins zélés que ceux qu'elle admettait autrefois au nombre des siens ; elle ne désire pas une moindre perfection dans ceux qu'elle nourrit que

dans ceux qu'elle reçoit.

Cependant on en use d'une façon si contraire à l'intention de l'Église, qu'on ne peut y penser sans horreur. On ne fait quasi plus de réflexion sur un aussi grand bienfait, parce qu'on ne l'a jamais demandé, parce qu'on ne se souvient pas même de l'avoir reçu. Mais comme il est évident que l'Église ne demande pas moins de zèle dans ceux qui ont été élevés esclaves de la foi que dans ceux qui aspirent à le devenir, il faut se mettre devant les yeux l'exemple des catéchumènes, considérer leur ardeur, leur dévotion, leur horreur pour le monde, leur généreux renoncement au monde ; et si on ne les jugeait pas dignes de recevoir le baptême sans ces dispositions, ceux qui ne les trouvent pas en eux doivent donc se soumettre à recevoir l'instruction qu'ils auraient eue, s'ils commençaient à entrer dans la communion de l'Église : il faut de plus qu'ils se soumettent à une pénitence telle, qu'ils n'aient plus envie de la rejeter, et qu'ils aient moins d'aversion pour l'austérité de la mortification des sens qu'ils ne trouvent de charmes dans l'usage des délices vicieuses du péché.

Pour les disposer à s'instruire, il faut leur faire entendre la différence des coutumes qui ont été pratiquées dans l'Église suivant la diversité des temps. Dans l'Église naissante, on enseignait les catéchumènes, c'est-à-dire, ceux qui prétendaient au baptême, avant que de le leur conférer ; et on ne les y admettait qu'après une pleine instruction des mystères de la religion, qu'après une pénitence de leur vie passée, qu'après une grande connaissance de la grandeur et de l'excellence de la profession de la foi et (les maximes chrétiennes où ils désiraient entrer pour jamais, qu'après des marques éminentes d'une conversion véritable du cœur, et qu'après un extrême désir du baptême. Ces choses étant connues de toute l'Église, on leur conférait le sacrement d'incorporation, par lequel ils devenaient membres de l'Église. Aujourd'hui le baptême ayant été accordé aux enfants avant l'usage de la raison, par des considérations très importantes, il arrive que la négligence des parents laisse vieillir les chrétiens sans aucune connaissance de notre religion.

Quand l'instruction précédait le baptême, tous étaient instruits ; mais maintenant que le baptême précède l'instruction, l'enseignement qui était nécessaire pour le sacrement est devenu volontaire, et ensuite négligé, et enfin presque aboli. La raison persuadait de la nécessité de l'instruction ; de sorte que, quand l'instruction précédait le baptême, la nécessité de l'un faisait que l'on avait recours à l'autre nécessairement : au lieu que le baptême précédant aujourd'hui l'instruction, comme on a été fait chrétien sans avoir été instruit, on croit pouvoir demeurer chrétien sans se

faire instruire ; et au lieu que les premiers chrétiens témoignaient tant de reconnaissance pour une grâce que l'Église n'accordait qu'à leurs longues prières, les chrétiens d'aujourd'hui ne témoignent que de l'ingratitude pour cette même grâce qu'elle leur accorde avant même qu'ils aient été en état de la demander. Si elle détestait si fort les chutes des premiers chrétiens, quoique si rares, combien doit-elle avoir en abomination les chutes et les rechutes continuelles des derniers, quoiqu'ils lui soient beaucoup plus redevables, puisqu'elle les a tirés bien plus tôt et bien plus libéralement de la damnation où ils étaient engagés par leur première naissance ! Elle ne peut voir, sans gémir, abuser de la plus grande de ses grâces, et que ce qu'elle a fait pour assurer leur salut devienne l'occasion presque assurée de leur perte ; car elle n'a pas changé d'esprit, quoiqu'elle ait changé de coutume.

Fragment d'un écrit sur la conversion du pécheur.

La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement, est une connaissance et une vue tout extraordinaire, par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle.

Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte, et lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices.

Elle ne peut plus goûter avec tranquillité les objets qui la charmaient. Un scrupule continuel la combat dans cette jouissance, et cette vue intérieure ne lui fait plus trouver cette douceur accoutumée parmi les choses où elle s'abandonnait avec une pleine effusion de cœur.

Mais elle trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde. D'une part, la vanité des objets visibles la touche plus que l'espérance des invisibles ; et de l'autre, la solidité des invisibles la touche plus que la vanité des visibles. Et ainsi la présence des uns et l'absence des autres excite son aversion, de sorte qu'il naît dans elle un désordre et une confusion qu'elle a peine à démêler, mais qui est la suite d'anciennes impressions longtemps senties, et des nouvelles qu'elle éprouve. Elle considère les choses périssables comme périssantes, et même déjà périées ; et, à la vue certaine de l'anéantissement de tout ce qu'elle aime, elle s'effraie dans cette considération, en voyant que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce qui lui est le plus cher s'écoule à tout moment, et qu'enfin un jour certain viendra auquel elle se trouvera dénuée de toutes les choses auxquelles elle avait mis son espérance. De sorte qu'elle comprend parfaitement que, son cœur ne s'étant attaché l qu'à des choses fragiles et vaines, son âme doit se trouver seule et abandonnée au sortir de cette vie, puisqu'elle n'a pas eu soin de se joindre à un bien véritable et subsistant par lui-même qui pût la soutenir durant et après cette vie.

De là vient qu'elle commence à considérer comme un néant tout

ce qui doit retourner dans le néant, le ciel, la terre, son corps, ses parents, ses amis, ses ennemis, les biens, la pauvreté, la disgrâce, la prospérité, l'honneur, l'ignominie, l'estime, le mépris, l'autorité, l'indigence, la santé, la maladie, et la vie même. Enfin tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme qui recherche sérieusement à s'établir dans une félicité aussi durable qu'elle-même.

Elle commence à s'étonner de l'aveuglement où elle était plongée ; et quand elle considère d'une part le long temps qu'elle a vécu sans faire ces réflexions, et le grand nombre de personnes qui vivent de l'a sorte ; et de l'autre, combien il est constant que l'âme, étant immortelle, ne peut trouver sa félicité parmi des choses périssables, et qui lui seront ôtées au moins à la mort, elle entre dans une sainte confusion et dans un étonnement qui lui porte un trouble bien salutaire.

Car elle considère que, quelque grand que soit le nombre de ceux qui vieillissent dans les maximes du monde, et quelque autorité que puisse avoir cette multitude d'exemples de Ceux qui posent leur félicité au monde, il est constant néanmoins que, même quand les choses du monde auraient quelque plaisir solide (ce qui est reconnu pour faux par un nombre infini d'expériences si funestes et si continuelles) la perte de ces choses est inévitable au moment où la mort doit enfin nous en priver.

De sorte que, l'âme s'étant amassé des trésors de biens temporels, de quelque nature qu'ils soient, soit or, soit science, soit réputation, c'est une nécessité indispensable qu'elle se trouve dénuée de tous ces objets de sa félicité ; et qu'ainsi, s'ils ont eu de quoi la satisfaire, ils n'auront pas de quoi la satisfaire toujours ; et que si c'est se procurer un bonheur véritable, ce n'est pas se procurer un bonheur durable, puisqu'il doit être borné avec le cours de cette vie.

Aussi, par une sainte humilité que Dieu relève au-dessus de la superbe, elle commence à s'élever au-dessus du commun des hommes. Elle condamne leur conduite ; elle déteste leurs maximes ; elle pleure leur aveuglement ; elle se porte à la recherche du véritable bien ; elle comprend qu'il faut qu'il ait ces deux qualités : l'une, qu'il dure autant qu'elle ; et l'autre, qu'il n'y ait rien de plus aimable.

Elle voit que, dans l'amour qu'elle a eu pour le monde, elle trouvait en lui cette seconde qualité dans son aveuglement ; car elle ne reconnaissait rien de plus aimable. Mais comme elle n'y voit pas la première, elle connaît que ce n'est pas le souverain bien. Elle le cherche donc ailleurs, et connaissant par une lumière toute pure qu'il n'est point dans les choses qui sont en elle, ni hors d'elle, ni

devant elle, elle commence à le chercher au-dessus d'elle.

Cette élévation est si éminente et si transcendante, qu'elle ne s'arrête pas au ciel, il n'a pas de quoi la satisfaire, ni au-dessus du ciel, ni aux anges, ni aux êtres les plus parfaits. Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son cœur qu'elle ne soit rendue jusqu'au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos, et ce bien qui est tel, qu'il n'y a rien de plus aimable, et qui ne peut lui être ôté que par son propre consentement.

Car encore qu'elle ne sente pas ces charmes dont Dieu récompense l'habitude dans la piété, elle comprend néanmoins que les créatures ne peuvent pas être plus aimables que le Créateur : et sa raison, aidée des lumières de la grâce, lui fait connaître qu'il n'y a rien de plus aimable que Dieu, et qu'il ne peut être ôté qu'à ceux qui le rejettent, puisque c'est le posséder que de le désirer, et que le refuser, c'est le perdre.

Ainsi elle se réjouit d'avoir trouvé un bien qui ne peut pas lui être ravi tant qu'elle le désirera, et qui n'a rien au-dessus de soi.

Et dans ces réflexions nouvelles elle entre dans la vue des grandeurs de son Créateur, et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle s'anéantit en sa présence ; et ne pouvant former d'elle-même une idée assez basse, ni en concevoir.

une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, en considérant Dieu dans des immensités qu'elle multiplie. Enfin, dans cette conception qui épuise ses forces, elle l'adore en silence, elle se considère comme sa vile et inutile créature, et, par ses respects réitérés, l'adore et le bénit, et voudrait à jamais le bénir et l'adorer.

Ensuite elle reconnaît la grâce qu'il lui a faite de manifester son infinie majesté à un si chétif vermisseau ; elle entre en confusion d'avoir préféré tant de vanités à ce divin maître ; et dans un esprit de componction et de pénitence, elle a recours à sa pitié pour arrêter sa colère, dont l'effet lui paraît épouvantable dans la vue de ses immensités.

Elle fait d'ardentes prières à Dieu pour obtenir de sa miséricorde que, comme il lui a plu de se découvrir à elle, il lui plaise de la conduire à lui, et lui faire naître les moyens d'y arriver. Car c'est à Dieu qu'elle aspire : elle n'aspire encore d'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même, parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin. Ensuite de ces prières, elle conçoit qu'elle doit agir conformément à ses nouvelles lumières.

Elle commence à connaître Dieu, et désire d'y arriver ; mais comme elle ignoré les moyens d'y parvenir, si son désir est sincère, véritable, elle fait la même chose qu'une personne qui, désirant

arriver à quelque lieu, ayant perdu le chemin et connaissant son égarement, aurait recours à ceux qui sauraient parfaitement ce chemin : elle consulte de même ceux qui peuvent l'instruire de la voie qui mène à ce Dieu qu'elle a si longtemps abandonné. Mais en demandant à la connaître, elle se résout de conformer à la vérité connue le reste de sa vie ; et comme sa faiblesse naturelle, avec l'habitude qu'elle a au péché où elle a vécu, l'ont réduite dans l'impuissance d'arriver à la félicité qu'elle désire, elle implore de sa miséricorde les moyens d'arriver à lui, de s'attacher à lui, d'y adhérer éternellement. Tout occupée, de cette beauté si ancienne et si nouvelle pour elle, elle sent que tous ses mouvements doivent se porter vers cet objet ; elle comprend qu'elle ne doit plus penser ici-bas qu'à adorer Dieu comme créature, lui rendre grâces comme redevable, lui satisfaire comme coupable, le prier comme indigente, jusqu'à ce qu'elle n'ait plus qu'à le voir, l'aimer, le louer dans l'éternité.

Avis sur l'écrit suivant.

La pièce suivante se trouva écrite de la main de Pascal, sur un petit parchemin plié, et sur un papier écrit de la même main. Le parchemin et le papier, dont l'un était une copie fidèle de l'autre, étaient cousus dans la veste de Pascal, qui, depuis huit ans, prenait la peine de les coudre et découdre lorsqu'il changeait d'habit.

L'original de cet écrit est dans la Bibliothèque du Roi. Voici de quelle manière il est figuré ([268]).

Il y a loin de là au traité de la Roulette, et rien ne nous paraît plus propre à expliquer comment toutes ces pensées trouvées dans les papiers de Pascal ont pu sortir d'une même tête. L'auteur de la Roulette en a fait quelques-unes ; le reste est l'ouvrage de l'auteur de l'Amulette. C.

L'an de grâce 1654.

Lundy 23^e. Nov^{re}. jour de St. Clément,
Pape et M. et antres au martirologe Romain,
veille de St. Crysogone, M., et autres, etc.
depuis environ dix heures et demi du soir,
jusques environ minuit et demi.

— —FEV.— —

Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac : Dieu de Jacob, non des
philosophes et sçavans.

Joye

Certitude joye certitude sentiment veuë

DIEU DE JÉSUS-CHRIST.

Deum meum et Deum vestrum. Job. 20. 17.

Ton Dieu sera mon Dieu. Ruth.

Oubly du monde et de tout hormis Dieu

Il ne se trouve que par les voyes enseignées dans l'Evangile.

Grandeur de l'âme humaine.

Pere juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ay connu. Job.

17.

Joye joye joye et pleurs de joye

Je m'en suis séparé.

Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ

Mon Dieu me quitterez-vous

Que je n'en sois pas séparé éternellement.

Cette est la vie éternelle. Qu'ils te connaissent, seul vrai Dieu et
celui que tu as envoyé

Jesus-Christ.

Jesus-Christ.

Je m'en suis séparé

Je l'ai fui, renoncé, crucifié

Que je n'en sois jamais séparé.

Il ne se conserve que par les voyes enseignées dans l'évangile.

RENONTIATION TOTALE ET DOUCE.

([\[269\]](#)) Soumission totale à Jésus-Christ et à mon Directeur

Eternellement en joye pour un jour d'exercice sur la terre.

Non obliviscar sermones tuos. Amen.

FIN DES PENSÉES

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



DISCOURS SUR LES PASSIONS DE L'AMOUR



ATTRIBUÉ À B. PASCAL EN 1652-1653
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

L'HOMME est né pour penser ; aussi n'est-il pas un moment sans le faire ; mais les pensées pures, qui le rendraient heureux s'il pouvait toujours les soutenir, le fatiguent et l'abattent. C'est une vie unie à laquelle il ne peut s'accommoder ; il lui faut du remuement et de l'action, c'est-à-dire qu'il est nécessaire qu'il soit quelquefois agité des passions, dont il sent dans son coeur des sources si vives et si profondes.

Les passions qui sont les plus convenables à l'homme, et qui en renferment beaucoup d'autres, sont l'amour et l'ambition : elles n'ont guère de liaison ensemble, cependant on les allie assez souvent ; mais elles s'affaiblissent l'une l'autre réciproquement, pour ne pas dire qu'elles se ruinent.

Quelque étendue d'esprit que l'on ait, l'on n'est capable que d'une grande passion ; c'est pourquoi, quand l'amour et l'ambition se rencontrent ensemble, elles ne sont grandes que de la moitié de ce qu'elles seraient s'il n'y avait que l'une ou l'autre. L'âge ne détermine point, ni le commencement, ni la fin de ces deux passions ; elles naissent dès les premières années, et elles subsistent bien souvent jusqu'au tombeau. Néanmoins, comme elles demandent beaucoup de feu, les jeunes gens y sont plus propres, et il semble qu'elles se ralentissent avec les années ; cela est pourtant fort rare.

La vie de l'homme est misérablement courte. On la compte depuis la première entrée dans le monde ; pour moi je ne voudrais la compter que depuis la naissance de la raison, et depuis qu'on commence à être ébranlé par la raison, ce qui n'arrive pas ordinairement avant vingt ans.

Devant ce temps l'on est enfant ; et un enfant n'est pas un homme.

Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en choisir une, je prendrais celle-là. Tant que l'on a du feu, l'on est aimable ; mais ce feu s'éteint, il se perd : alors que la place est belle et grande pour l'ambition ! La vie tumultueuse est agréable aux grands esprits, mais ceux qui sont médiocres n'y ont aucun plaisir ; ils sont machines partout. C'est pourquoi l'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable.

A mesure que l'on a plus d'esprit, les passions sont plus grandes, parce que les passions n'étant que des sentiments et des pensées, qui appartiennent purement à l'esprit, quoiqu'elles soient occasionnées par le corps, il est visible qu'elles ne sont plus que l'esprit même, et qu'ainsi elles remplissent toute sa capacité. Je ne

parle que des passions de feu, car pour les autres, elles se mêlent souvent ensemble, et causent une confusion très incommode ; mais ce n'est jamais dans ceux qui ont de l'esprit. Dans une grande âme tout est grand.

L'on demande s'il faut aimer. Cela ne se doit pas demander, on le doit sentir. L'on ne délibère point là-dessus, l'on y est porté, et l'on a le plaisir de se tromper quand on consulte.

La netteté d'esprit cause aussi la netteté de la passion ; c'est pourquoi un esprit grand et net aime avec ardeur, et il voit distinctement ce qu'il aime.

Il y a de deux sortes d'esprits, l'un géométrique, et l'autre que l'on peut appeler de finesse. Le premier a des vues lentes, dures et inflexibles ; mais le dernier a une souplesse de pensées qu'il applique en même temps aux diverses parties aimables de ce qu'il aime. Des yeux il va jusques au coeur, et par le mouvement du dehors il connaît ce qui se passe au dedans. Quand on a l'un et l'autre esprit tout ensemble, que l'amour donne de plaisir ! Car on possède à la fois la force et la flexibilité de l'esprit, qui est très nécessaire pour l'éloquence de deux personnes.

Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos coeurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute après cela si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer ? En effet, on a beau se cacher, l'on aime toujours. Dans les choses même où il semble que l'on ait séparé l'amour, il s'y trouve secrètement et en cachette, et il n'est pas possible que l'homme puisse vivre un moment sans cela.

L'homme n'aime pas à demeurer avec soi ; cependant il aime : il faut donc qu'il cherche ailleurs de quoi aimer. Il ne le peut trouver que dans la beauté ; mais comme il est lui-même la plus belle créature que Dieu ait jamais formée, il faut qu'il trouve dans soi-même le modèle de cette beauté qu'il cherche au dehors. Chacun peut en remarquer en soi-même les premiers rayons ; et selon que l'on s'aperçoit que ce qui est au dehors y convient ou s'en éloigne, on se forme les idées de beau ou de laid sur toutes choses. Cependant, quoique l'homme cherche de quoi remplir le grand vide qu'il a fait en sortant de soi-même, néanmoins il ne peut pas se satisfaire par toutes sortes d'objets. Il a le coeur trop vaste ; il faut au moins que ce soit quelque chose qui lui ressemble, et qui en approche le plus près. C'est pourquoi la beauté qui peut contenter l'homme consiste non-seulement dans la convenance, mais aussi dans la ressemblance : elle la restreint et elle l'enferme dans la différence du sexe.

La nature a si bien imprimé cette vérité dans nos âmes, que

nous trouvons cela tout disposé ; il ne faut point d'art ni d'étude ; il semble même que nous ayons une place à remplir dans nos coeurs et qui se remplit effectivement. Mais on le sent mieux qu'on ne le peut dire. Il n'y a que ceux qui savent brouiller et mépriser leurs idées qui ne le voient pas.

Quoique cette idée générale de la beauté soit gravée dans le fond de nos âmes avec des caractères ineffaçables, elle ne laisse pas que de recevoir de très grandes différences dans l'application particulière ; mais c'est seulement pour la manière d'envisager ce qui plaît. Car l'on ne souhaite pas nûment une beauté, mais l'on y désire mille circonstances qui dépendent de la disposition où l'on se trouve ; et c'est en ce sens que l'on peut dire que chacun a l'original de sa beauté, dont il cherche la copie dans le grand monde. Néanmoins les femmes déterminent souvent cet original. Comme elles ont un empire absolu sur l'esprit des hommes, elles y dépeignent ou les parties des beautés qu'elles ont, ou celles qu'elles estiment, et elles ajoutent par ce moyen ce qui leur plaît à cette beauté radicale. C'est pourquoi il y a un siècle pour les blondes, un autre pour les brunes, et le partage qu'il y a entre les femmes sur l'estime des unes ou des autres fait aussi le partage entre les hommes dans un même temps sur les unes et sur les autres. La mode même et les pays règlent souvent ce que l'on appelle beauté. C'est une chose étrange que la coutume se mêle si fort de nos passions. Cela n'empêche pas que chacun n'ait son idée de beauté sur laquelle il juge des autres, et à laquelle il les rapporte ; c'est sur ce principe qu'un amant trouve sa maîtresse plus belle, et qu'il la propose comme exemple.

La beauté est partagée en mille différentes manières. Le sujet le plus propre pour la soutenir, c'est une femme. Quand elle a de l'esprit, elle l'anime et la relève merveilleusement. Si une femme veut plaire, et qu'elle possède les avantages de la beauté, ou du moins une partie, elle y réussira ; et même, si les hommes y prenaient tant soit peu garde, quoiqu'elle n'y tâchât point, elle s'en ferait aimer. Il y a une place d'attente dans leur coeur, elle s'y logerait.

L'homme est né pour le plaisir : il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. Il suit donc sa raison en se donnant au plaisir. Mais bien souvent il sent la passion dans son coeur sans savoir par où elle a commencé.

Un plaisir vrai ou faux peut remplir également l'esprit. Car qu'importe que ce plaisir soit faux, pourvu que l'on soit persuadé qu'il est vrai ?

A force de parler d'amour, on devient amoureux. Il n'y a rien si aisé. C'est la passion la plus naturelle à l'homme.

L'amour n'a point d'âge ; il est toujours naissant. Les poètes nous l'on dit : c'est pour cela qu'ils nous le présentent comme un enfant. Mais sans lui rien demander, nous le sentons.

L'amour donne de l'esprit, il se soutient par l'esprit. Il faut de l'adresse pour aimer. L'on épuise tous les jours les manières de plaire ; cependant il faut plaire, et l'on plaît.

Nous avons une source d'amour-propre qui nous représente à nous-mêmes comme pouvant remplir plusieurs places au dehors : c'est ce qui est cause que nous sommes bien aises d'être aimés. Comme on le souhaite avec ardeur, on le remarque bien vite et on le reconnaît dans les yeux de la personne qui aime. Car les yeux sont les interprètes du coeur ; mais il n'y a que celui qui y a intérêt qui entend leur langage.

L'homme seul est quelque chose d'imparfait ; il faut qu'il trouve un second pour être heureux. Il le cherche bien souvent dans l'égalité de la condition, à cause que la liberté et que l'occasion de se manifester s'y rencontrent plus aisément. Néanmoins l'on va quelquefois bien au-dessus, et l'on sent le feu s'agrandir, quoiqu'on n'ose pas le dire à celle qui l'a causé.

Quand on aime une dame sans égalité de condition, l'ambition peut accompagner le commencement de l'amour ; mais en peu de temps il devient le maître. C'est un tyran qui ne souffre point de compagnon ; il veut être seul ; il faut que toutes les passions ploient et lui obéissent.

Une haute amitié remplit bien mieux qu'une commune et égale le coeur de l'homme ; et les petites choses flottent dans sa capacité ; il n'y a que les grandes qui s'y arrêtent et qui y demeurent.

L'on écrit souvent des choses que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la force des preuves de ce que je dis.

Quand un homme est délicat en quelque endroit de son esprit, il l'est en amour. Car comme il doit être ébranlé par quelque objet qui est hors de lui, s'il y a quelque chose qui répugne à ses idées, il s'en aperçoit, et il le fuit. La règle de cette délicatesse dépend d'une raison pure, noble et sublime : ainsi l'on se peut croire délicat, sans qu'on le soit effectivement, et les autres ont le droit de nous condamner. Au lieu que pour la beauté chacun a sa règle souveraine et indépendante de celle des autres. Néanmoins entre être délicat et ne l'être point du tout, il faut demeurer d'accord que, quand on souhaite d'être délicat, l'on n'est pas loin de l'être absolument. Les femmes aiment à apercevoir une délicatesse dans les hommes ; et c'est, ce me semble, l'endroit le plus tendre pour les

gagner : l'on est aise de voir que mille autres sont méprisables, et qu'il n'y a que nous d'estimables.

Les qualités d'esprit ne s'acquièrent point par l'habitude ; on les perfectionne seulement. De là, il est aisé de voir que la délicatesse est un don de nature, et non pas une acquisition de l'art.

A mesure que l'on a plus d'esprit, l'on trouve plus de beautés originales ; mais il ne faut pas être amoureux ; car quand l'on aime, l'on n'en trouve qu'une.

Ne semble-t-il pas qu'autant de fois qu'une femme sort d'elle-même pour se caractériser dans le coeur des autres, elle fait une place vide pour les autres dans le sien ? Cependant j'en connais qui disent que cela n'est pas vrai. Oserait-on appeler cela injustice ? Il est naturel de rendre autant qu'on a pris.

L'attachement à une même pensée fatigue et ruine l'esprit de l'homme. C'est pourquoi pour la solidité et la durée du plaisir de l'amour, il faut quelquefois ne pas savoir que l'on aime ; et ce n'est pas commettre une infidélité, car l'on n'en aime pas d'autre ; c'est reprendre des forces pour mieux aimer. Cela se fait sans que l'on y pense ; l'esprit s'y porte de soi-même ; la nature le veut ; elle le commande. Il faut pourtant avouer que c'est une misérable suite de la nature humaine, et que l'on serait plus heureux si l'on n'était point obligé de changer de pensée ; mais il n'y a point de remède.

Le plaisir d'aimer sans l'oser dire à ses peines, mais aussi il a ses douceurs. Dans quel transport n'est-on point de former toutes ses actions dans la vue de plaire à une personne que l'on estime infiniment ? L'on s'étudie tous les jours pour trouver le moyen de se découvrir, et l'on y emploie autant de temps que si l'on devait entretenir celle que l'on aime. Les yeux s'allument et s'éteignent dans un même moment ; et quoique l'on ne voie pas manifestement que celle qui cause toute ce désordre y prenne garde, l'on a néanmoins la satisfaction de sentir tous ces remuements pour une personne qui le mérite si bien. L'on voudrait avoir cent langues pour le faire connaître ; car comme l'on ne peut pas se servir de la parole, l'on est obligé de se réduire à l'éloquence d'action.

Jusque-là on a toujours de la joie, et l'on est dans une assez grande occupation. Ainsi l'on est heureux ; car le secret d'entretenir toujours une passion, c'est de ne pas laisser naître aucun vide dans l'esprit, en l'obligeant de s'appliquer sans cesse à ce qui le touche si agréablement. Mais quand il est dans l'état que je viens de décrire, il n'y peut pas durer longtemps, à cause qu'étant seul acteur dans une passion où il en faut nécessairement deux, il est difficile qu'il n'épuise bientôt tous les mouvements dont il est agité.

Quoique ce soit une même passion, il faut de la nouveauté ; l'esprit s'y plaît, et qui sait se la procurer sait se faire aimer.

Après avoir fait ce chemin, cette plénitude quelquefois diminue, et ne recevant point de secours du côté de la source, l'on décline misérablement, et les passions ennemies se saisissent d'un coeur qu'elles déchirent en mille morceaux. Néanmoins un rayon d'espérance, si bas que l'on soit, relève aussi haut qu'on était auparavant. C'est quelquefois un jeu auquel les dames se plaisent ; mais quelquefois en faisant semblant d'avoir compassion, elles l'ont tout de bon. Que l'on est heureux quand cela arrive !

Un amour ferme et solide commence toujours par l'éloquence d'action ; les yeux y ont la meilleure part. Néanmoins il faut deviner, mais bien deviner.

Quand deux personnes sont de même sentiment, elles ne devinent point, ou du moins il y en a une qui devine ce que veut dire l'autre sans que cet autre l'entende ou qu'il ose l'entendre.

Quand nous aimons, nous paraissions à nous-mêmes tout autres que nous n'étions auparavant. Ainsi nous nous imaginons que tout le monde s'en aperçoit ; cependant il n'y a rien de si faux. Mais parce que la raison a sa vue bornée par la passion, l'on ne peut s'assurer, et l'on est toujours dans la défiance.

Quand l'on aime, on se persuade que l'on découvrirait la passion d'un autre : ainsi l'on a peur.

Tant plus le chemin est long dans l'amour, tant plus un esprit délicat sent de plaisir.

Il y a de certains esprits à qui il faut donner longtemps des espérances, et ce sont les délicats. Il y en a d'autres qui ne peuvent pas résister longtemps aux difficultés, et ce sont les plus grossiers. Les premiers aiment plus longtemps et avec plus d'agrément ; les autres aiment plus vite, avec plus de liberté, et finissent bientôt.

Le premier effet de l'amour c'est d'inspirer un grand respect ; l'on a de la vénération pour ce que l'on aime. Il est bien juste : on ne reconnaît au monde de grand comme cela.

Les auteurs ne nous peuvent pas bien dire les mouvements de l'amour de leur héros : il faudrait qu'ils fussent héros eux-mêmes.

L'égarement à aimer en divers endroits est aussi monstrueux que l'injustice dans l'esprit.

En amour un silence vaut mieux qu'un langage. Il est bon d'être interdit ; il y a une éloquence de silence qui pénètre plus que la langue ne saurait faire. Qu'un amant persuade bien sa maîtresse quand il est interdit, et que d'ailleurs il a de l'esprit ! Quelque vivacité que l'on ait, il est bon dans certaines rencontres qu'elle s'éteigne. Tout cela se passe sans règle et sans réflexion ; et quand l'esprit le fait, il n'y pensait pas auparavant. C'est par nécessité que cela arrive.

L'on adore souvent ce qui ne croit pas être adoré, et l'on ne

laisse pas de lui garder une fidélité inviolable, quoiqu'il n'en sache rien. Mais il faut que l'amour soit bien fin ou bien pur.

Nous connaissons l'esprit des hommes, et par conséquent leurs passions, par la comparaison que nous faisons de nous-mêmes avec les autres. Je suis de l'avis de celui qui disait que dans l'amour on oubliait sa fortune, ses parents et ses amis : les grandes amitiés vont jusque-là.

Ce qui fait que l'on va si loin dans l'amour, c'est que l'on ne songe pas que l'on a besoin d'autre chose que de ce que l'on aime : l'esprit est plein ; il n'y a plus de place pour le soin ni pour l'inquiétude. La passion ne peut pas être sans excès ; de là vient qu'on ne se soucie plus de ce que dit le monde, que l'on sait déjà ne devoir pas condamner notre conduite, puisqu'elle vient de la raison. Il y a une plénitude de passion, il ne peut pas y avoir un commencement de réflexion.

Ce n'est point un effet de la coutume, c'est une obligation de la nature que les hommes fassent les avances pour gagner l'amitié des dames.

Cet oubli que cause l'amour, et cet attachement à ce que l'on aime, fait naître des qualités que l'on n'avait pas auparavant. L'on devient magnifique, sans l'avoir jamais été. Un avaricieux même qui aime devient libéral, et il ne se souvient pas d'avoir jamais eu une habitude opposée : l'on en voit la raison en considérant qu'il y a des passions qui resserrent l'âme et qui la rendent immobile, et qu'il y en a qui l'agrandissent et la font répandre au dehors.

L'on a ôté mal à propos le nom de raison à l'amour, et on les a opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison n'est qu'une même chose. C'est une précipitation de pensées qui se porte d'un côté sans bien examiner tout, mais c'est toujours une raison, et l'on ne doit et on ne peut pas souhaiter que ce soit autrement, car nous serions des machines très désagréables. N'excluons donc point la raison de l'amour, puisqu'elle en est inséparable. Les poètes n'ont donc pas eu raison de nous dépeindre l'amour comme un aveugle ; il faut lui ôter son bandeau, et lui rendre désormais la jouissance de ses yeux.

Les âmes propres à l'amour demandent une vie d'action qui éclate en événements nouveaux. Comme le dedans est mouvement, il faut aussi que le dehors le soit, et cette manière de vivre est un merveilleux acheminement à la passion. C'est de là que ceux de la cour son mieux reçus dans l'amour que ceux de la ville, parce que les uns sont tout de feu, et que les autres mènent une vie dont l'uniformité n'a rien qui frappe : la vie de tempête surprend, frappe et pénètre. Il semble que l'on ait toute une autre âme quand on aime que quand on n'aime pas ; on s'élève par cette passion, et

on devient toute grandeur ; il faut donc que le reste ait proportion, autrement cela ne convient pas, et partant cela est désagréable.

L'agréable et le beau n'est que la même chose, tout le monde en a l'idée. C'est d'une beauté morale que j'entends parler, qui consiste dans les paroles et dans les actions du dehors. L'on a bien une règle pour devenir agréable ; cependant la disposition du corps y est nécessaire ; mais elle ne se peut acquérir.

Les hommes ont pris plaisir à se former une idée de l'agréable si élevée, que personne n'y peut atteindre. Jugeons-en mieux, et disons que ce n'est que le naturel, avec une facilité et une vivacité d'esprit qui surprennent. Dans l'amour ces deux qualités sont nécessaires : il ne faut rien de force, et cependant il ne faut rien de lenteur. L'habitude donne le reste.

Le respect et l'amour doivent être si bien proportionnés qu'ils se soutiennent sans que ce respect étouffe l'amour.

Les grandes âmes ne sont pas celles qui aiment le plus souvent ; c'est d'un amour violent que je parle : il faut une inondation de passion pour les ébranler et pour les remplir. Mais quand elles commencent à aimer elles aiment beaucoup mieux.

L'on dit qu'il y a des nations plus amoureuses les unes que les autres ; ce n'est pas bien parler, ou du moins cela n'est pas vrai en tout sens.

L'amour ne consistant que dans un attachement de pensée, il est certain qu'il doit être le même par toute la terre. Il est vrai que, se déterminant autre part que dans la pensée, le climat peut ajouter quelque chose, mais ce n'est que dans le corps.

Il est de l'amour comme du bon sens ; comme l'on croit avoir autant d'esprit qu'un autre, on croit aussi aimer de même. Néanmoins quand on a plus de vue, l'on aime jusques aux moindres choses, ce qui n'est pas possible aux autres. Il faut être bien fin pour remarquer cette différence.

L'on ne peut presque faire semblant d'aimer que l'on ne soit bien près d'être amant, ou du moins que l'on aime en quelque endroit ; car il faut avoir l'esprit et les pensées de l'amour pour ce semblant, et le moyen de bien parler sans cela ? La vérité des passions ne se déguise pas si aisément que les vérités sérieuses. Il faut du feu, de l'activité et un feu d'esprit naturel et prompt pour la première ; les autres se cachent avec la lenteur et la souplesse, ce qu'il est plus aisé de faire.

Quand on est loin de ce que l'on aime, l'on prend la résolution de faire ou de dire beaucoup de choses ; mais quand on est près, on est irrésolu. D'où vient cela ? C'est que quand on est loin la raison n'est pas si ébranlée, mais elle l'est étrangement en la présence de l'objet : or pour la résolution il faut de la fermeté, qui est

ruinée par l'ébranlement.

Dans l'amour on n'ose hasarder parce que l'on craint de tout perdre ; il faut pourtant avancer, mais qui peut dire jusques où ? L'on tremble toujours jusques à ce que l'on ait trouvé ce point. La prudence ne fait rien pour s'y maintenir quand on l'a trouvé.

Il n'y a rien de si embarrassant que d'être amant, et de voir quelque chose en sa faveur sans l'oser croire : l'on est également combattu de l'espérance et de la crainte. Mais enfin la dernière devient victorieuse de l'autre.

Quand on aime fortement, c'est toujours une nouveauté de voir la personne aimée. Après un moment d'absence on la trouve de manque dans son coeur. Quelle joie de la retrouver ! l'on sent aussitôt une cessation d'inquiétudes. Il faut pourtant que cet amour soit déjà bien avancé ; car quand il est naissant et que l'on n'a fait aucun progrès, on sent bien une cessation d'inquiétudes, mais il en survient d'autres.

Quoique les maux se succèdent ainsi les uns aux autres, on ne laisse pas de souhaiter la présence de sa maîtresse par l'espérance de moins souffrir ; cependant quand on la voit, on croit souffrir plus qu'auparavant. Les maux passés ne frappent plus, les présents touchent, et c'est sur ce qui touche que l'on juge. Un amant dans cet état n'est-il pas digne de compassion ?

FIN DE DISCOURS SUR LES PASSIONS DE L'AMOUR

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



ABRÉGÉ DE LA VIE DE JÉSUS-CHRIST



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1655-1656
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Le Verbe, lequel était de toute éternité, Dieu en Dieu, par qui toutes choses, et les visibles et les invisibles même ont été faites, s'étant fait homme dans la plénitude des temps, est venu dans le monde qu'il a créé, pour sauver le monde ; n'a pas été reçu du monde, mais de ceux-là seulement auxquels il a donné la puissance d'être faits enfants de Dieu en tant que renés du Saint-Esprit par la volonté de Dieu, et non pas en tant que nés de la chair et du sang par la volonté des hommes ; et il a conversé parmi les hommes, dénué de sa gloire et revêtu de la forme d'un esclave, et a passé par beaucoup de souffrances jusques à la mort et à la mort de la croix, sur laquelle il a porté nos langueurs et nos infirmités, et a détruit notre mort par la sienne, et après avoir quitté volontairement son âme, qu'il avait pouvoir de laisser et de reprendre, il s'est ressuscité lui-même le troisième jour, et par sa nouvelle vie a communiqué la vie à tous ceux qui sont renés en lui, comme Adam avait communiqué la mort à tous ceux qui étaient nés de lui. Et enfin étant monté des Enfers au-dessus de tous les Cieux, afin qu'il remplît toutes choses, il sied à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts, et ramener les élus incorporés en lui dans le sein de Dieu, auquel il est uni et demeure uni hypostatiquement à jamais.

Quand la bénignité de Dieu a paru, et que ces grandes choses ont été accomplies sur la terre, plusieurs s'offrirent de mettre par écrit l'histoire de sa vie. Mais comme une si sainte vie, de laquelle les moindres actions et mouvements méritent d'être racontés, ne pouvait être écrite que par le même esprit qui avait opéré sa naissance, ils n'y réussirent pas, parce qu'ils suivaient leur esprit propre. Et c'est pourquoi Dieu suscita quatre saints hommes contemporains de Jésus-Christ, lesquels, inspirés divinement, ont écrit les choses qu'il a dites, et qu'il a faites. Ce n'est pas qu'ils aient tout écrit, car il faudrait pour cet effet plus de volumes que le monde n'en saurait contenir, parce qu'il n'y a pas un mouvement, action, pensée qui ne mérite d'être exprimé dans toutes ses circonstances, comme étant toutes dirigées à la gloire du Père, et conduites par une opération intime du Saint-Esprit. Mais les choses qui sont écrites, tout est afin que nous croyions que Jésus est le fils de Dieu et qu'en croyant nous ayons la vie éternelle par son nom.

Or, ce que les Saints Évangélistes ont écrit, pour des raisons qui ne sont peut-être pas toutes connues, par un ordre où ils n'ont pas toujours eu égard à la suite des temps, nous le rédigeons ici dans la suite des temps, en rapportant chaque verset de chaque Évangéliste dans l'ordre auquel la chose qui y est écrite est arrivée,

autant que notre faiblesse nous l'a pu permettre.

Si le lecteur y trouve quelque chose de bon, qu'il en rende grâces à Dieu, seul auteur de tout bien. Et ce qu'il y trouvera de mal, qu'il le pardonne à mon infirmité.

Le Verbe, étant encore dans le sein de son Père, avant que d'entrer dans le monde, voulut préparer la voie au Médiateur de Dieu et des hommes, par son Précurseur. Et pour annoncer ce mystère en effet :

1. Sous l'empire de César Auguste, sous le règne d'Hérode en Judée, le 24 septembre, quinze mois avant la naissance de Jésus-Christ, l'ange Gabriel fut envoyé à Zacharie, prêtre, lui annoncer qu'Élisabeth sa femme, quoique stérile, concevrait et enfanterait un fils, qu'il appellerait Jean, précurseur du Messie. Zacharie n'ayant pas cru devint muet.

2. Six mois après, le 25 mars, neuf mois avant la naissance de Jésus-Christ, le même Gabriel fut envoyé à une vierge nommée Marie, lui annoncer qu'elle concevrait par l'opération du Saint-Esprit en elle un fils, dont le nom est Jésus.

3. Elle, étant enceinte, visita Élisabeth sa parente, et loua Dieu par son Cantique.

4. Le 24 juin, six mois avant la naissance de Jésus-Christ, Jean naquit. Après, il fut circoncis. Zacharie recouvra la parole, et loua Dieu par son Cantique.

5. Cependant Joseph, étonné de la grossesse de sa femme, parce qu'ils n'avaient point encore habité ensemble, fut averti par l'Ange que ce qui était en elle était du Saint-Esprit.

6. Le 25 décembre, au premier du salut, naquit Jésus-Christ en Bethléem, ville de Judée. Sa généalogie est racontée par Salomon, en Matt., I, 1, et, par Nathan, en Luc, III, 23.

7. Les Anges annoncent sa naissance aux Pasteurs, qui viennent l'adorer.

8. Huit jours après sa naissance, le 1^{er} janvier, il fut circoncis et nommé Jésus.

9. Le 6 janvier, les Mages le vinrent adorer. Hérode, alarmé de

cette naissance, craignant qu'il n'usurpât son empire, commande aux Mages de l'avertir du lieu où ils le trouveraient, mais eux, avertis par l'Ange, ne retournèrent pas à Hérode.

10. Le 2 février, vingt-six jours après, quarante jours après la naissance de Jésus-Christ, la Vierge fut se purifier au Temple, et présente Jésus, suivant la coutume, à cause que c'était son premier-né. Siméon, le tenant entre ses mains, loua Dieu par son Cantique, et prédit à Marie que le glaive de douleur percerait son coeur. Anne la prophétesse prophétise touchant Jésus-Christ.

11. Hérode ayant été déçu par les Mages, ne pouvant pas déterrer Jésus, à cause que l'obscurité de sa naissance le cachait parmi la confusion du peuple, il se résolut de faire mourir tous les enfants, afin de l'y comprendre. Mais avant que son projet fût exécuté, Joseph averti par l'Ange emmena Jésus et Marie, et fut en Égypte.

12. Hérode cependant fait tuer tous les enfants, pensant envelopper Jésus-Christ dans ce meurtre universel.

13. Ensuite Jean fut aux déserts et était fortifié en esprit.

14. Après quelques années, Hérode étant mort, Joseph en fut averti par l'Ange, et revint en la terre d'Israël. Mais comme il apprit qu'Archélaüs son fils régnait à sa place, c'est pourquoi il fut, par les conseils de l'Ange, en Galilée et demeura en Nazareth.

15. Après quelques années, et douze ans après sa naissance, ses parents (quoique Archélaüs régnât encore, car il régna 12 ans, Josèphe, 17, *Ant.*, c. 15) le menèrent à la fête en Jérusalem et il demeura dans le Temple avec les Docteurs, disputant avec eux. Ses parents le cherchaient avec une extrême inquiétude. Il leur dit qu'il fallait qu'il accomplît les choses dont il était chargé de son Père, et étant retourné avec eux, il leur était sujet, et croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes. Ainsi Jésus mena sa vie cachée depuis douze ans jusqu'à trente et un.

16. En l'an 15 de l'empire de Tibère César, Ponce-Pilate étant Gouverneur en Judée, Hérode Tétrarche en Galilée, Philippe son frère Tétrarche en Iturée et Trachonite, et Lysanias Tétrarche en Abilène, et Anne et Caïphe étant Souverains Prêtres, comme le temps de la prédication de Jésus approchait, Jean, son Précurseur,

par un ordre exprès de Dieu, sort de son silence et de sa solitude, et vint au Jourdain exciter tous les peuples à préparer les voies au Messie et à se disposer à son avènement, par la prédication et le baptême de la pénitence. Et annoncer qu'il est prêt à paraître.

17. Et en ce temps-là Jésus vint de Galilée au Jourdain, pour être baptisé lui-même du baptême de Jean. Les cieux furent ouverts, le Saint-Esprit descendit sur lui en figure corporelle d'une colombe et se reposa sur lui, et une voix du ciel dit : « Celui-ci est mon fils bien-aimé. » Ainsi Jésus fut baptisé, malgré la résistance de Jean, qui n'osa le faire d'abord sans un commandement exprès de son maître, qui lui dit qu'il le souffrît maintenant, parce qu'il était lors à propos qu'il accomplît toute justice. – C'est-à-dire que celui qui avait la ressemblance de la chair de péché fut lavé par la ressemblance de baptême du Saint-Esprit, car en effet celui qui était né du Saint-Esprit ne devait pas renaître du Saint-Esprit. Mais il nous invita, par son exemple et par son humilité, à avoir recours au baptême. Et il purifia par la pureté de sa chair les eaux qui devaient ensuite purifier l'impureté de la nôtre, et il leur communiqua par son attouchement la force de la régénération, à laquelle il les avait destinées –. Et afin que tous les peuples connussent par la descente visible du Saint-Esprit, et par le témoignage de Jean, qu'il était véritablement le Christ.

18 [1]. Jésus étant baptisé fut incontinent mené par le Saint-Esprit au désert où il jeûna durant quarante jours et quarante nuits.

18 [2]. Ensuite il fut tenté du Diable.

18 [3]. Et le Diable le laissant pour un temps, les Anges vinrent et le servirent.

19. Cependant Jean déclara aux Pharisiens, qui lui furent envoyés pour savoir s'il était le Christ, qu'il ne l'était point.

20. Le lendemain, Jésus allant vers Jean, il le montra avec son doigt, et rendit témoignage qu'il était l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde.

21. Le lendemain, il répète le même témoignage, et lors André et un autre des disciples de Jean, ayant ouï ce témoignage, suivent Jésus. Et demeurent ce jour-là avec lui. Et André ayant rencontré Simon son frère le mena à Jésus, qui le nomma Pierre.

22. Le lendemain, Jésus, allant en Galilée, rencontra Philippe,

auquel il dit : « Suis-moi. » Et Philippe le suivit, et amena Nathanaël.

23. Trois jours après, il arriva en Cana de Galilée, où, sur l'avis de Marie sa mère, il fit son premier miracle, en changeant l'eau en vin.

24. Après il fut en Capharnaüm avec ses disciples, où il demeura depuis ordinairement, de sorte que cette ville est appelée sa ville dans un Évangile.

25. Et peu devant Pâque, il fut en Jérusalem, où il chassa les marchands du Temple, et prédit la ruine et restitution de son corps sous la figure du Temple, et plusieurs crurent en lui, voyant ses miracles, mais il ne se fiait point en eux, parce qu'il connaissait leur intérieur.

26. Dans le temps de Pâque, Nicodème se fait instruire de nuit de la renaissance ; que l'Esprit souffle où il veut ; que nul n'est monté au ciel que le fils de Dieu, qui en est descendu et qui y est, – en quoi il signifiait sa double nature, montrant qu'il était Dieu et homme, puisque étant descendu du ciel, il ne laissait pas d'y être, et montrant dès lors qu'il n'y avait point de salut hors ce sacrement d'incorporation, c'est-à-dire que pour ceux qui par le baptême seraient incorporés en lui, puisque nul que lui ne peut monter au Ciel – ; que le serpent élevé au désert était sa figure ; que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique ; qu'il n'est pas venu condamner, mais sauver ; qu'il faut croire que la lumière est venue ; que qui fait le mal hait la lumière, etc.

27. De là il passa en Judée, et baptisait par ses disciples. Et les disciples de Jean et les Juifs s'étonnant de ce que Jésus baptisait et faisait plus de disciples que lui, Jean leur dit que celui qui est venu du ciel doit croître, et que lui, qui n'est fait que de terre, doit diminuer ; que Dieu n'a pas donné à Jésus l'esprit par mesure, mais que toutes choses étaient en sa puissance, et qu'il fallait croire en lui pour éviter la colère de Dieu.

28. Et Jésus connaissant que sa réputation s'épandait partout, et scandalisait les Pharisiens, il laissa la Judée et se retira en Galilée. Et passant par Nazareth, il fut mal reçu, et rendit témoignage que nul Prophète n'est sans honneur, sinon en son pays.

29. Peu de temps après, Hérode le tétrarque, ayant été repris

par Jean de ce qu'il voulait épouser sa belle-soeur, femme de Philippe, son frère, Hérode le fit mettre en prison, et ajouta ce mal à tant d'autres qu'il avait faits.

30 [1]. Ce que Jésus ayant appris, il se retira dans le désert de Galilée.

30 [2]. En chemin il passa par le milieu de Samarie, où il enseigna la Samaritaine du don de Dieu, de l'eau jaillissante en la vie éternelle, l'adoration en esprit et en vérité, etc., et qu'il est le Messie. Et parce qu'il y avait longtemps qu'il n'avait mangé, ses disciples lui en présentèrent, mais il leur dit qu'il avait une viande qui leur était inconnue. Et la Samaritaine ayant répandu sa réputation dans la ville, il y fut reçu et les instruisit durant deux jours. Après lesquels il en partit, et achevant son voyage, arriva en Galilée, où il fut honorablement reçu, à cause que plusieurs d'entre eux avaient vu, à la fête de Pâque, les miracles qu'il avait faits en Jérusalem. De là il arriva en Cana, ville de Galilée, où il avait changé l'eau en vin, qui fut son premier miracle, et où il fit aussi son second en rendant la santé au fils d'un seigneur, quoique absent et malade en Capharnaüm, à la prière de son père.

31. En partant de là, il se détourna de Nazareth sa patrie, et marcha vers Capharnaüm.

32 [1]. Lors Jésus commença à prêcher, disant : « Faites pénitence, car le Royaume des Cieux approche », – qui est le sommaire de sa prédication et de celle de Jean.

32 [2]. D'où il parcourut la Galilée en prêchant. Et entra un jour dans la nacelle de Pierre. Après y avoir fait le miracle de la grande pêche de poissons, dont le filet rompit.

33. Il appela Pierre et André, et ensuite Jacques et Jean, et leur promit, et particulièrement à Pierre, de les faire pêcheurs d'hommes ; lesquels le suivirent, quittant tout.

34. Il vient enfin en Capharnaüm avec ses disciples où il délivra les démoniaques.

35. Puis, entrant chez Pierre, guérit sa belle-mère de la fièvre.

36. Le soir, sa renommée s'accroissant, il guérit plusieurs malades démoniaques, à la porte.

37. Le lendemain au matin, il descendit de Capharnaüm dans le désert, et les disciples et le peuple le cherchant, il leur dit qu'il fallait qu'il prêchât aussi aux autres villes. Et qu'il était envoyé pour cela, et alla dans les synagogues de Galilée, prêchant et guérissant.

38. Puis, entrant derechef en Capharnaüm, il guérit un paralytique qui descendit par le toit, parce que la foule empêchait qu'on ne pût passer par la porte.

39. En partant de là, il appela Matthieu du lieu de péage, qui le suivit incontinent, quittant tout.

40. Matthieu lui donna à dîner chez soi, et pendant le dîner Jésus les enseignait, et aussi les disciples de Jean et les Pharisiens, touchant le vin nouveau en vaisseaux vieux, la pièce neuve à une vieille veste, etc.

41. Pendant qu'il leur parlait, Jaïre, prince de la synagogue, arrive, le priant de ressusciter sa fille morte.

42. Jésus y alla, et en chemin il guérit l'hémorroïsse par l'attouchement du bord de son habit, et ensuite il ressuscite la fille de Jaïrus morte, en la présence de Pierre, Jacques et Jean seulement.

43. Ensuite il partit de Capharnaüm, et en chemin il guérit deux aveugles criant : « Jésus, fils de David. »

44. Et ensuite on lui présenta un muet démoniaque, lequel il guérit. Et les Pharisiens imputent ce miracle à Belzébuth.

45. Et en allant par les villes, il exhorta ses disciples à prier Dieu qu'il envoie des moissonneurs, à cause que la moisson est grande.

46. À Pâque, Jésus vient en Jérusalem, où il guérit le paralytique, à la piscine, au sujet duquel il discourt avec les Pharisiens touchant l'observation du sabbat.

47. Huit jours après, en passant par les blés avec ses disciples, qui cueillaient des épis, il les défend contre les Pharisiens.

48. Après il guérit la main sèche en un jour de sabbat, et défend son action contre la superstition des Pharisiens. Et parce qu'ils le

voulaient faire mourir, il se retira en prêchant et guérissant partout.

49. Peu après, ayant dessein d'élire douze d'entre ses disciples pour être témoins de sa résurrection, et pour porter son Évangile à tous les peuples et à toutes les nations du monde, lequel il avait prêché aux Juifs sans fruit, avant que de faire ce choix, il passa la nuit en prière sur une montagne.

50. Et le matin il en élut douze, auxquels il donna puissance sur le démon et sur les maladies.

51. Et incontinent il leur fit ce beau et ample sermon sur la montagne, contenant l'abrégé de la perfection chrétienne.

52. En descendant de la montagne, il guérit un lépreux.

53. Puis arrivant à Capharnaüm, il guérit le fils du centenier, qui lui dit : « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit. »

54. Après, en passant par le bourg de Naïm, il ressuscite le fils unique de la veuve.

55. Le bruit de ses miracles s'épandant partout, Jean, qui était ici en prison, en fut averti et envoya deux de ses disciples à Jésus, qui leur dit qu'ils rapportent à Jean que les aveugles voient et que l'Évangile est annoncé aux pauvres. Et quand ils furent partis, il dit aux troupes qu'il n'en est point né un plus grand que Jean, etc.

56. Il reproche l'impénitence aux Juifs, et particulièrement à Corozaïm, Bethsaïde et Capharnaüm.

57. Il fut invité à dîner chez un Pharisien, où il remit les péchés à Madeleine, et enseigne que les péchés sont remis à proportion de l'amour qu'on a pour Dieu.

58. Après il enseigne l'oraison dominicale et qu'il faut persévérer en l'oraison.

59. Il guérit un démoniaque aveugle et muet, et les Juifs imputent ce miracle à Belzébuth. Il dit que les péchés contre lui seront pardonnés, mais que les péchés contre le Saint-Esprit ne le seront pas.

60. Et que l'esprit immonde étant sorti d'un corps, en trouve sept autres pires que lui.

61. Il leur enseigne plusieurs autres choses, et comme il leur parlait encore,

62. Étant invité à dîner chez un Pharisien, il invective plusieurs malédictions contre leur fausse netteté extérieure, en négligeant celle du coeur.

63. Cependant, ses parents pensent qu'il a perdu l'esprit et veulent le saisir. Et quand on l'avertit que ses parents le demandaient, il dit que ceux qui font la volonté de Dieu sont sa mère et ses frères.

64. Le même jour, passant auprès de la mer avec ses disciples, entre lesquels étaient ses apôtres, Madeleine et les autres femmes qui le suivaient, il leur enseigne plusieurs paraboles du semeur, de l'ivraie, du grain de moutarde, du trésor, du levain, des pêches et filets, etc.

65. Ce jour-là même, sur le soir, il monta en une nacelle et commanda de passer à l'autre rive, et en passant la mer, il s'endormit sur un oreiller. Et la tempête s'éleva. Et la nacelle étant couverte de flots, ses disciples l'éveillèrent, et il calma la tempête.

66. Étant arrivé à l'autre rive, qui était le pays des Gerasénéens, il y guérit deux démoniaques et exauça la prière des démons, qui demandèrent d'aller dans les pourceaux.

67. Et les Gerasénéens le prièrent de les quitter et d'aller ailleurs.

68. De sorte qu'il fut en Nazareth, où il ne fut pas bien reçu, et n'y demeura guère, à cause de leur incrédulité, et répéta que nul prophète n'est bien reçu en son pays.

69. Il commence d'envoyer prêcher les Apôtres, deux à deux. Et leur donne plusieurs instructions d'aller premièrement aux Juifs, de prêcher que le royaume de Dieu est prochain, de guérir, ressusciter, etc., pour néant, comme ils l'ont reçu pour néant ; de ne porter ni argent, ni malle, ni bâton, ni deux robes ; de secouer la poudre de leurs pieds ; leur prédit les maux qu'ils souffriront, brebis au milieu des loups, prudents comme serpents, simples comme colombes ;

ne craindre que Dieu, qu'il n'est pas venu porter la paix, mais le glaive ; que qui les reçoit le reçoit, etc.

70. Cependant Jésus lui-même prêche par la Galilée.

71. Pendant que ces choses se passent, Hérode fit mourir Jean, et entendant le bruit des miracles de Jésus, croit que c'est Jean ressuscité.

72. Quand Jésus eut appris cette nouvelle, il se retira cependant dans le désert.

73. Les troupes l'ayant découvert, le suivirent.

74. Peu avant Pâque les Apôtres revinrent, et rendent compte de leur prédication à Jésus.

75. Jésus se retire avec eux dans le désert de Betsaïde, pour être en liberté, parce que les peuples le pressaient tellement qu'il n'avait pas seulement le loisir de manger ; mais le peuple y courut encore.

76. Et sur le soir, Jésus, ayant pitié des troupes, fit en leur faveur le miracle des cinq pains.

77. Le soir, ayant commandé aux Apôtres de passer la mer, il se retira seul en la montagne pour prier.

78. Et pour éviter les peuples qui le voulaient faire roi.

79. D'où revenant, sur la quatrième veille de la nuit, il marcha sur la mer, y fait marcher Pierre, et apaise la tempête, et prend port à Génésareth,

80. Où il guérit plusieurs malades par l'attouchement du bord de ses habits.

81. Le lendemain il instruit ceux qui l'étaient venus chercher en Capharnaüm parce qu'il les avait repus du pain, de ne pas chercher la viande périssable, mais l'éternelle, que le Fils de l'homme leur donnera, que Dieu l'a marqué de son cachet (c'est-à-dire que Dieu lui a communiqué l'impression de la divinité, par laquelle il est fils de Dieu aussi bien que fils de l'homme) ; que c'est l'ouvrage de Dieu qu'ils croient en lui (c'est-à-dire que c'est à Dieu à opérer ce

miracle) ; que Moïse n'a pas donné le pain du Ciel ; que c'est Dieu qui donne le pain du Ciel ; qu'il est le pain de vie ; que tout ce que le Père lui donne vient à lui ; que personne ne peut venir à lui s'il n'y est entraîné par le Père ; que ceux qui mangent de ce pain ne mourront point ; qu'il faut manger sa chair et boire son sang pour avoir la vie ; que sa chair est vraiment viande et son sang vraiment breuvage ; que ceux qui le mangent vivent pour lui ; que la chair ne profite de rien ; que l'esprit vivifie ; que ses paroles sont esprit et vie. Sur quoi plusieurs de ses disciples l'ayant quitté pour la dureté qu'ils trouvaient dans ce discours, il demanda aux douze s'ils voulaient aussi le quitter. Pierre, au nom des autres, dit : « Où irions-nous ? Tu as la parole de la vie éternelle », etc.

82. À cette fête de Pâque, il ne paraît point que Jésus ait été en Jérusalem, où les Juifs le cherchaient pour le faire mourir. Et il paraît qu'incontinent après Pâque il conversait dans la Galilée.

83. Et les scribes et les Pharisiens venus à lui de Jérusalem, il les instruit du lavement des mains et des traditions. D'où allant vers les quartiers de Tyr et de Sidon, il délivra la fille de la Cananée.

84. Partant de Tyr, il fut vers la mer de Galilée, et passant par les quartiers de Decapolis, il guérit le sourd et muet, en disant : « Ephpheta. »

85. Et Jésus étant arrivé proche de la mer, guérit plusieurs malades, boiteux, aveugles, etc.

86. Et voyant la multitude dans le désert, en eut pitié, et fit le miracle des sept pains et peu de poissons.

87. Incontinent après ce miracle, il monta en une nacelle, et vint aux quartiers de Mageddan et Dalmanutha.

88. Où les Pharisiens et Saducéens demandent quelque signe du ciel. Mais lui, gémissant en esprit, les refusa, puis commanda de passer à l'autre rive, et là il les avertit de se garder du levain des Pharisiens et des Saducéens et d'Hérode.

89. De là il vint en Betsaïda, où il mena un aveugle hors de la ville pour le guérir.

90. Jésus, partant de Betsaïda, vint aux villages d'alentour Césarée de Philippe, et après avoir fait sa prière, il interroge ses

disciples touchant ce qu'on dit de lui. Pierre le reconnaît pour le Christ. Il leur défend de le dire ;

91. Et déclare Pierre bienheureux d'avoir cette révélation, et promet d'édifier sur cette pierre son Église, contre laquelle les portes d'Enfer ne prévaudront point.

92. Et lors il leur déclare qu'il faut qu'il souffre beaucoup, qu'il meure et qu'il ressuscite en Jérusalem. Et Pierre, s'opposant à ces tristes prédictions, est appelé Satan.

93. Et ayant appelé à soi les troupes, déclare à tous qu'il faut que chacun porte sa croix.

94. Et dit qu'il y en avait de présents à ce discours qui ne mourraient point avant que d'avoir vu le règne de Dieu.

95. Six jours après inclusivement, ou huit jours après exclusivement, Jésus ayant pris avec soi Pierre, Jacques et Jean (savoir Jacques majeur, qu'Hérode fit précipiter, et non pas Jacques mineur, frère du Seigneur, évêque de Jérusalem, auteur de la lettre catholique ; car Matthieu l'appelle frère de Jean), il les mena en la montagne, et après avoir fait sa prière, il fut transfiguré. Et une voix du Ciel dit : « Voici mon fils bien-aimé, en qui j'ai pris mon bon plaisir. Écoutez-le. »

96. En descendant de la montagne, il leur défend de parler de cette vision jusqu'à ce qu'il fût ressuscité.

97. Et les disciples retinrent en eux-mêmes cette parole : « Jusqu'à ce qu'il fût ressuscité », et ne l'entendirent pas.

98. Ensuite ils l'interrogèrent touchant l'avènement d'Élie.

99. Le lendemain, étant descendu de la montagne et venu à ses disciples, il guérit un lunatique que les disciples n'avaient pu guérir, et leur dit que c'était par le manquement de foi.

100. Et que cette sorte de démon ne sort que par l'oraison et le jeûne.

101. Ensuite il allait par la Galilée, et prédit que le fils de l'homme serait livré aux mains des hommes ; mais ils n'entendirent point cette parole.

102. Il arriva en Capharnaüm où on lui demanda le tribut. Il déclare à Pierre qu'il en est exempt comme fils de Roi ; mais de peur de les scandaliser, il fait pêcher un poisson, dans la tête duquel il prit de quoi payer le tribut.

103. Et étant entré en la maison en Capharnaüm, il les interroge des discours qu'ils avaient tenus en chemin, parce qu'ils avaient disputé de la primauté, et appelant un enfant, il les instruit de l'enfance chrétienne ;

104. Leur défend de scandaliser ces petits, parce que leurs Anges voient la face de Dieu, savoir les Anges commis à leur garde ; qu'il est venu pour sauver ce qui était péri. Il les instruit de la correction fraternelle et du pardon des offenses, par l'exemple du Roi qui fait rendre compte à ses serviteurs.

105. Et sur ce que Jean avait empêché quelqu'un de jeter un démon en son nom, il lui apprend que qui n'est point contre eux est pour eux.

106. Au mois de septembre, sur la fin, la fête des Tabernacles étant proche,

107. Il ne voulut point monter en Jérusalem, car ses parents, car ses frères mêmes ne croient point en lui, mais il leur dit que son temps n'était pas encore venu, et que, quant à eux, leur temps est toujours prêt, que le monde ne les peut haïr, mais qu'il le hait à cause qu'il témoigne le mal de leurs oeuvres, qu'il ne monte pas encore en Jérusalem. Mais quand son temps fut prêt, il y monta aussi. Et partit de Galilée pour y aller après eux.

108. Aussi, le temps de son assomption (c'est-à-dire de sa mort, résurrection et ascension) approchant et étant venu, il commença à affermir sa face pour aller en Jérusalem.

109. Il partit donc de Galilée et avança vers les quartiers de Judée.

110. Et comme il voulut passer par la Samarie, il n'y fut pas reçu à cause qu'ils connurent qu'il allait en Jérusalem (et la raison pour laquelle ils le refusèrent à cause qu'il allait en Jérusalem, est qu'il y avait une dispute entre les Juifs et eux touchant le lieu où il fallait adorer, les uns prétendant que ce fût au Temple de Jérusalem, et

les autres au mont Garizim (Josèphe, 12 *Ant.*, c. 1 ; Jean, 4, 9) ; et les disciples, indignés de ce refus, voulurent faire descendre le feu du Ciel, mais Jésus réprima leur zèle.

111-112. En chemin il refuse quelqu'un pour disciple.

113. Au mois de septembre, à la fête des Tabernacles, Jésus fut en Jérusalem.

114. Et il y eut des divisions parmi le peuple, touchant sa personne,

115. Les uns prétendant qu'il fût prophète, et les autres en médissant, mais non pas en public, car ils étaient les moins forts. Comme la fête était à demi passée, c'est-à-dire le quatrième jour de la fête, Jésus fut au Temple, et enseignait publiquement, et se plaint de ce qu'on le veut faire mourir ; les Juifs disent qu'il a le Diable, et cherchent les moyens de l'arrêter, mais ils n'osèrent. Les Pharisiens envoyèrent des gens pour le prendre adroitement, mais ils ne purent s'y résoudre. Mais en la dernière et grande journée de la fête (qui n'est pas le septième jour, mais le huitième), tout le peuple s'assembla pour s'en retourner : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et boive » (comme pour leur donner le viatique). Et le peuple fut divisé, les uns pour, les autres contre. Et ceux que les Pharisiens avaient envoyés, l'entendant parler avec tant d'énergie, ne purent se résoudre de le prendre, et dirent pour excuse aux Pharisiens qui se plaignaient d'eux : « Jamais homme n'a parlé de la sorte. » Et les Pharisiens, pour essayer de leur ôter cette créance, leur disaient qu'à la vérité son discours était capable de séduire le peuple, mais qu'aucun des Pharisiens et des savants n'ayant cru en lui, ils ne devaient pas suivre la simplicité d'un peuple ignorant. Et qu'en toute l'Écriture, on ne trouverait pas qu'un Prophète dût venir de Galilée.

116. Le soir, il se retira à la montagne, et le lendemain matin, étant venu au Temple, il renvoya la femme surprise en adultère, sans la condamner, en écrivant du doigt en terre, et disant : « Que celui qui est sans péché jette contre elle la première pierre. » Ensuite il dit qu'il est la lumière du monde, et plusieurs autres choses, en la Trésorerie du Temple. Mais personne ne le prit, parce que son heure n'était pas encore venue, quoiqu'il les irritât à l'excès, en leur disant qu'ils étaient enfants du Diable, et non pas d'Abraham ; qu'Abraham avait tressailli de désir de le voir : de sorte qu'enfin, étant irrités, ils prirent des pierres pour le lapider. Mais il sortit du Temple et se cacha.

117. En s'en allant, il guérit l'aveugle-né ; les Pharisiens interrogèrent celui en qui le miracle avait été fait et, voyant qu'il persistait à confesser la vérité, ils le jetèrent hors du Temple. Et Jésus le reçoit, lui demande s'il croit au fils de Dieu, lui déclare qu'il l'est, et qu'il est venu pour rendre la vue aux aveugles, c'est-à-dire qui se reconnaissent aveugles, et pour aveugler ceux qui voient, c'est-à-dire ceux qui ne croient pas être aveugles.

118. Il leur enseigne plusieurs autres choses, selon le bon Pasteur, le mercenaire, ses vraies brebis.

119. Dans ces temps-là, Jésus ordonna 72 disciples, qu'il envoya par tous les lieux où il devait aller lui-même, les instruisant de presque les mêmes choses dont il avait instruit les Apôtres auparavant.

120. À leur retour, il rend grâce à Dieu, dans une élévation d'esprit, de ce qu'il a caché ces choses aux sages du monde, et qu'il les a révélées aux petits.

121. Lors un scribe le tentant, il l'instruit, par l'histoire du bon Samaritain, quel est son véritable prochain.

122. Et en voyageant, il arriva en Béthanie, où il préfère le repos de Marie, qui était à ses pieds, à l'empressement de Marthe, qui s'inquiétait pour le servir, et dit que Marie a choisi la meilleure part. Et qu'une seule chose est nécessaire.

123. Dans ce temps il instruit les siens. Et dispute avec les Pharisiens de plusieurs choses dites ailleurs. Il refuse de partager l'héritage entre deux frères. Et dit : « Ô hommes ! qui m'a constitué juge ou partageur sur vous ? » Et leur donne plusieurs instructions rapportées aussi en d'autres occasions.

124. À cette heure-là, on lui apporte la nouvelle des Galiléens tués par Pilate. Sur ce sujet, il exhorte tout le monde à pénitence, leur proposant la parabole du figuier infertile. Il guérit ensuite la femme courbée depuis dix-huit ans. Il leur propose la parabole du grain de moutarde, du levain, rapportée ailleurs. Il alla ensuite par les villes et villages. On l'interroge du nombre de ceux qui seront sauvés. Il exhorte à entrer par la porte étroite, laquelle étant une fois fermée, on heurtera en vain.

125. Le même jour, étant averti de se garder d'Hérode, il répond : « Dites à ce renard que ma consommation approche. » Et ce lion de la Tribu de Juda manda à ce renard qu'il montait hardiment en Jérusalem. Il se plaint ensuite sur Jérusalem, disant : « Jérusalem, Jérusalem, combien de fois ai-je voulu assembler tes enfants, et tu n'as pas voulu ! » – Mais, malgré ses résistances, il le fit quand il le voulut.

126. Étant invité, un jour de sabbat, à dîner chez un Pharisien, il guérit un hydropique, ce qu'il montra être permis par une comparaison. Il enseigne l'humilité. Et qu'il faut convier les pauvres et non pas les riches.

127. Il ajouta ensuite la parabole du festin dont les conviés s'excusèrent sous trois divers prétextes. Et où furent appelées toutes sortes de personnes. Et la parabole de la tour, et plusieurs autres choses, la plupart rapportées aussi en d'autres occasions.

128. Les Pharisiens murmurant de ce qu'il admettait les pécheurs, il les convainc par trois comparaisons : de la brebis égarée, de la drachme perdue, et de l'enfant prodigue.

129. Il propose ensuite la parabole du dépensier accusé envers son maître, du mauvais riche, et autres choses rapportées en d'autres temps.

130. Après, il dit à ses Apôtres qu'il faut que les scandales arrivent. Ils demandent qu'il leur augmente la foi. Il dit que qui en a comme un grain de moutarde, on peut faire des prodiges. Que nous sommes tous serviteurs inutiles, etc.

131. Au mois de décembre, à la fête de la Dédicace, en hiver, étant en Jérusalem, au portique de Salomon, il est interrogé s'il est le Christ, et comme ils ne furent pas satisfaits de sa réponse, ils le veulent lapider. Il demande pour laquelle des bonnes actions qu'il a faites on le veut lapider. Et s'échappant de leurs mains, il fut outre le Jourdain, et demeura quelque temps au lieu même où Jean baptisait.

132. Étant au-delà du Jourdain,

133. Les Juifs viennent à lui en affluence. Il les instruit touchant l'indissolubilité du mariage,

134. Sur le divorce, sur ceux qui sont châtrés pour le Royaume de Dieu.

135. Il défend d'éloigner de lui les enfants, les reçoit entre ses bras, et les baise.

136. Et comme il sortait de là, un jeune prince demandant ce qu'il fallait qu'il fît pour avoir la vie éternelle, s'en retourna triste, ayant reçu le conseil de vendre tout son bien et de le donner aux pauvres.

137. Sur ce sujet, il déclare combien il est difficile qu'un riche soit sauvé. Et admire cette difficulté avec exclamation.

138. Et quelle récompense sera rendue à ceux qui auront tout quitté pour lui.

139. Il enseigne ensuite que plusieurs premiers seront derniers. Et au contraire.

140. Ce qu'il confirme par la parabole des ouvriers loués à diverses heures.

141. Étant alors sur les confins de la Judée, il apprend la maladie de Lazare, et l'ayant apprise, demeure deux jours sans partir. Puis il fut en Béthanie, où il trouva que Lazare était mort il y avait quatre jours. Il pleure, exige de Marthe la reconnaissance qu'il est fils de Dieu. Il prie, et ressuscite Lazare, qui puait déjà. Ce miracle ayant attiré plusieurs personnes à la foi, à cause que Lazare était un homme connu et de considération, et que Béthanie était proche de Jérusalem, les Pharisiens le craignent. Et, la haine qu'ils avaient pour lui fortifiée par le sujet qu'ils eurent que le peuple ne le suivît à cause de ses miracles, résolurent de le prendre et de le faire périr. Caïphe même prophétise, à cause qu'il était Grand Prêtre, qu'il était expédient qu'il mourût pour le peuple. Et Jésus se retira en Éphrem.

142. La fête de Pâque approchant, Jésus se mit en chemin pour aller en Jérusalem. En chemin, il rencontre dix lépreux, dont un était Samaritain. Il les guérit tous, et le Samaritain seul le reconnaît.

143. En chemin, il appela les douze, et leur dit qu'il serait moqué, craché, fouetté, crucifié, qu'il mourrait et ressusciterait le troisième jour.

144. Mais ils n'entendirent point ce discours.

145. Au contraire, les fils de Zébédée ayant compris par là que son Royaume approchait, ils demandèrent, par leur mère, qu'ils fussent assis, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche.

146. Les dix autres indignés de cette ambition, Jésus les appelle tous à soi, et leur dit qu'entre eux, ceux qui voudront être les plus grands seront les plus petits.

147. En approchant de Jéricho, il rendit la vue à un aveugle.

148. Après ces discours, ils arrivent en Jéricho.

149. En allant par la ville, Zachée tâcha de le voir, monté sur un sycomore, parce qu'il était trop petit. Jésus l'appelle, et est reçu chez lui en joie, et Jésus l'instruit de la parabole des dix marcs donnés à dix serviteurs, etc.

150. Il sortit de Jéricho, et en sortant il guérit deux aveugles, dont l'un s'appelait Bartimée.

151. Le 9 mars, six jours avant Pâque, Jésus vint en Béthanie, où il soupa chez Simon le lépreux, où Marie l'oignit de ses parfums, dont les disciples murmurent, sont repris, et Judas, irrité, résolut de le livrer aux Pharisiens.

152. Et les Princes des Prêtres résolurent dès lors de faire mourir et lui et Lazare, à cause qu'un grand nombre de personnes suivaient Jésus à sa considération.

153. Le lendemain, savoir le dimanche, 10 mars, auquel on choisissait l'agneau de Pâque qu'on destinait au sacrifice, et où l'on le conduisait au lieu de l'immolation pour l'y garder jusqu'au 14^e, Jésus, le véritable agneau de Dieu, qui devait être sacrifié pour les péchés du monde et le véritable accomplissement de cette figure légale, voulut se rendre ce jour-là même en Jérusalem, qui était le lieu destiné à son immolation, pour y demeurer jusqu'au 14^e, auquel il devait être sacrifié. Et en y allant, il passa par Bethphagé, près la montagne des Olives, d'où il envoya quérir un ânon et une ânesse.

154. Ses disciples n'entendent pas son dessein.

155. Et Jésus monté sur l'ânesse, tout le peuple étendit des manteaux et des palmes dans le chemin et criaient : « Hosanna ! » Dans ces acclamations publiques, il passe par le mont des Olives.

156. Et les Pharisiens, impatients de cette joie universelle, dont ils n'étaient pas maîtres, prièrent Jésus de les faire cesser. Mais il leur dit que s'ils se taisaient, les pierres crieraient.

157. Les Pharisiens, ne pouvant empêcher ces acclamations, furent dans une extrême peine.

158. Cependant Jésus, dans cette pompe, approche de Jérusalem, et en approchant, il pleura sur elle de ce qu'elle n'avait point connu le temps de sa visitation et des choses qui servaient à sa paix. Et prédit sa destruction, savoir par Tite et Vespasien.

159. Enfin il entre en Jérusalem.

160. Cependant les Gentils souhaitent de le voir, et en pressent les Apôtres sur ce sujet. Il leur donne des instructions diverses, rapportées en d'autres occasions. Et une voix du Ciel vient à sa prière, disant : « Je l'ai glorifié, et derechef je le glorifierai. » Jésus dit qu'il n'est pas venu pour lui, mais pour eux. Jésus prédit sa mort et les exhorte de marcher tandis qu'ils ont la lumière. Et nonobstant tous ces signes, ils ne crurent pas en lui. Ce n'est pas que plusieurs des Princes des Prêtres mêmes ne crussent. Mais ils eurent crainte, et préférèrent la gloire des hommes à celle de Dieu.

161. Et le soir étant venu, Jésus les laissa, et fut en Béthanie avec les Apôtres.

162. Le lendemain, lundi 11 mars, Jésus vint en la ville, et ayant faim dans le chemin, chercha des figues au figuier, et n'y en trouva point, car il n'en était pas la saison, et le maudit.

163. Il entra dans la ville et fut au Temple, d'où il chassa les vendeurs.

164. Et guérit les aveugles et boiteux, et répond au murmure des scribes.

165. Et le soir venu, il se retira en Béthanie.

166. Le lendemain, mardi 12 mars, au matin, les Apôtres,

repassant auprès du figuier, s'étonnent de le voir séché. Sur quoi il leur enseigne la force de la foi de Dieu.

167. Étant venu dans le Temple, il fut interrogé d'où il tenait sa puissance, à quoi il répond par une autre interrogation, savoir d'où Jean tenait la sienne.

168. Puis il dit la parabole de deux fils qui avaient reçu commandement de leur Père.

169. Ensuite il dit la parabole des laboureurs qui tuèrent le fils héritier de la vigne.

170. Après il leur expose la similitude de la pierre angulaire.

171. Toutes ces paraboles leur ayant fait entendre qu'il parlait contre eux et qu'il leur prédisait la translation du Royaume de Dieu, ils s'irritèrent et n'osèrent pourtant pas mettre les mains sur lui.

172. Et Jésus continuant ses paraboles, il leur fit celle du festin dont les conviés s'excusent sous trois divers prétextes, rapportée ailleurs. Mais il y ajoute la circonstance de celui qui n'avait point la robe nuptiale.

173. Les scribes et Pharisiens, jugeant bien qu'ils ne pourraient le surprendre sur l'explication des Écritures, le tentent sur le sujet de la politique, pour le faire tomber entre les mains du Gouverneur.

174. Ainsi ils l'interrogèrent touchant le tribut dû à César. Mais il les confond par sa réponse, ensuite de laquelle les Saducéens voulurent encore le tenter sur la religion, et lui proposent une difficulté sur les mariages après la résurrection, laquelle étant facilement résolue, il leur en propose une autre lui-même, savoir si le Christ est fils de David, et met en évidence les vices cachés des scribes.

175. De sorte que dès lors personne n'osa plus l'interroger.

176. Il ordonne néanmoins d'ouïr les scribes, quelque méchants qu'ils fussent, parce qu'ils sont assis sur la chaire de Moïse. Il défend à tous de se faire appeler maîtres, et défend d'appeler qui que ce soit père, et invective par huit malédictions contre eux.

177. Après ce discours, étant assis auprès du tronc, il préféra

l'aumône de la veuve à celle des riches.

178. Les disciples, en sortant du Temple, en admirent la structure, mais il en prédit la ruine.

179. Et étant arrivé sur la montagne des Olives, il s'assit vis-à-vis du Temple. Là les disciples l'interrogent des signes de son dernier avènement. Il les déclare amplement et exhorte tout le monde à veiller et à prier. Il leur enseigne que pour éviter ces maux il faut toujours prier, et confirme ce précepte par l'exemple du juge inique importuné par la veuve ; et qu'il faut prier avec humilité et avec un véritable sentiment de son indigence, ce qu'il confirme par l'exemple du Pharisien et du Publicain.

180. Et par la parabole des dix vierges, et par celle des talents donnés aux serviteurs pour les faire profiter. Et finit ce discours en déclarant la forme du dernier jugement.

181. Il passe toute la nuit sur le mont des Olives.

182. Le mercredi 13 mars, au matin, il avertit que la Pâque doit être célébrée deux jours après, savoir la nuit d'entre le jeudi au vendredi, suivant la loi, entre le 14 et 15 mars.

183. Le même jour, Satan entra en Judas Iscarioth qui fut trouver les Princes des Prêtres, qui cherchaient tous les moyens de prendre Jésus, et fit marché avec eux pour le livrer.

184. Le jeudi 14 mars, premier jour des pains sans levain, auquel il fallait sacrifier l'agneau de Pâque, etc. – Et auquel Jésus mangea la Pâque pour obéir à la loi, et institua sa Pâque pour accomplir la loi, et fut immolé et sacrifié lui-même (savoir la nuit d'entre le jeudi et vendredi) – il envoie deux de ses disciples pour lui préparer la Pâque, en donnant pour signe du lieu où il devait aller un homme portant une cruche d'eau.

185. Le soir, quand l'heure fut venue,

186. Jésus mangea l'agneau de Pâque avec ses disciples.

187. Il leur déclare le grand désir qu'il a eu de manger cette Pâque avec eux.

188. Après souper, il leur lave les pieds, ce que Pierre refuse

d'abord, puis y consent.

189. Ensuite il institue et leur confère le sacrement de son corps et de son sang, et leur dit qu'il n'en boira plus jusqu'à ce qu'il le boive de nouveau au Royaume de Dieu.

190. Puis il fut troublé en esprit.

191. Et prédit que Judas le trahirait.

192. Et qu'il serait meilleur à cet homme-là de n'être point né. Jean se repose sur la poitrine de Jésus.

193. Judas demande s'il parle de lui. Jésus l'avoue.

194. Et après que Judas eut pris le morceau trempé, le Diable entra en lui. – Ce morceau n'était pas le corps du Seigneur, car il l'avait déjà reçu. (Aug. *Tract. 62. Conc. Bracarens. tertium. Can. 1.*) Et Jésus lui dit « Fais bientôt ce que tu as à faire. » (Non pas en commandant, mais en permettant, comme quand il dit aux Juifs : « Abattez le Temple, et je le relèverai » et comme Élisée dit à ceux qui s'obstinaient à envoyer chercher Élie : « Envoyez. » Et comme Cyprien, prêt à mourir, dit : « Fais promptement ce qui t'est commandé. » Car Jésus céda aux desseins de Judas afin qu'il le pût, mais il ne fit pas qu'il le voulût.)

195. Judas sort, et Jésus dit incontinent que maintenant il est glorifié, et Dieu en lui et que Dieu le glorifiera encore.

196. Et leur donna le nouveau commandement d'amour mutuel, pour marque et sceau de christianisme.

197. Puis leur prédit qu'ils seront tous scandalisés cette nuit en lui, mais qu'il ressuscitera, et qu'il irait devant eux en Galilée.

198. Sur cela, ils disputent entre eux de la primauté (peut-être parce qu'ils croient, comme tantôt, que son règne approchait).

199. Jésus les reprend et leur dit que le plus grand sera le moindre.

200. Et néanmoins préfère Pierre (peut-être parce qu'il n'est pas de ceux qui aspiraient à la primauté) en s'adressant à lui, disant : « Simon, Simon, voici, Satan a demandé de vous cribler comme le

blé, mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. » – Pour lui faire entendre que sa persévérance en la foi serait un don de Dieu et non un pur effet de sa propre force.

201. Mais Pierre, plein des sentiments que la nature inspire et n'ayant pas encore reçu le Saint-Esprit, lui dit, s'assurant sur ses propres forces, qu'encore que les autres le quittent, il le suivra partout. Mais Jésus lui prédit son triple reniement. Et ensuite leur ordonne de porter des bourses et des épées, et ensuite prédit encore sa mort.

202. Pierre et les autres persistent à maintenir leur fidélité.

203. Enfin Jésus prêt à partir, pour la dernière fois il console et confirme ses apôtres, il leur ouvre de grands mystères, la venue du Saint-Esprit consolateur. Et sa victoire sur le Prince du Monde, par cet ample discours qu'il fit pour son adieu.

204. Il couronne cet adieu par cette excellente prière qu'il fait à Dieu pour les recommander à sa providence, quand il n'y sera plus. Et prie non seulement pour eux, mais encore pour tous ceux qui doivent croire à l'Évangile. Et ne prie point pour le monde.

205. Il sort de la maison pour aller au mont des Olives, et ayant passé le torrent de Cédron,

206. Il vint en un jardin de Gethsémani,

207. Et laissant ses disciples, fut au mont des Olives à son ordinaire.

208. Il prend avec soi Pierre, Jacques et Jean, et étant en tristesse, leur dit que son âme est triste jusqu'à la mort.

209. Il s'éloigne un peu d'eux,

210. D'environ le jet d'une pierre.

211. Il prie.

212. La face en terre.

213. Trois fois.

214. À chaque fois, il vient à ses disciples et les trouve dormants.

215. L'ange le conforte (dans la destitution de toute consolation et divine et humaine, où sa nature humaine était réduite). Et dans cette agonie, il sue le sang.

216. Judas s'approche, et ses troupes.

217. Jésus les renverse tous d'une parole.

218. Judas le baise. Jésus se livre. Pierre coupe l'oreille de Malchus. Jésus l'en reprend,

219. Et le guérit.

220. Jésus, en se livrant, prie qu'on laisse aller les siens.

221. Jésus est amené, et les disciples s'enfuient. Et un jeune homme le suivant nu dans un drap, on le veut prendre. Il quitte son drap et s'enfuit nu.

222. Jésus est premièrement mené à Anne.

223. Puis à Caïphe, et Pierre suivait de loin.

224. Et Jean suivait aussi, lequel ayant connaissance chez le Pontife, n'eut pas de peine à entrer, et introduisit aussi Pierre.

225. Aussi Pierre entre et se chauffe, car il faisait froid.

226. Jésus est interrogé de sa doctrine et de ses disciples.

227. Reçoit un soufflet et s'en plaint.

228. Cependant les Princes des Prêtres tiennent conseil, et suscitent de faux témoignages contre Jésus.

229. Jésus ne répond rien sur leurs fausses dépositions.

230. Ces témoignages n'étant ni suffisants, ni conformes entre eux, les Princes des Prêtres et Caïphe délibèrent toute la nuit, et résolurent de tirer de sa bouche s'il se dit le Christ, pour le condamner par ses propres discours.

231. Pendant que ces choses se passaient dans le conseil, Pierre était dans la cour, où il fut reconnu, à la lueur du feu, par les domestiques, et renia hautement Jésus.

232. Le coq chante incontinent, il sort et pleure amèrement.

233. Après que Jésus l'eut regardé (savoir, intérieurement car Jésus et Pierre étaient en différents lieux, d'où ils ne pouvaient pas se voir. Ambr.).

234. Cependant les soldats l'outragent et le jouent.

235. Le vendredi 15 mars, au matin, Caïphe et les autres, suivant leur délibération, le font entrer dans le Conseil et lui demandent s'il est le Christ ; Jésus l'avoue et est jugé digne de mort.

236. Et lors il fut craché, moqué, souffleté, joué par les soldats.

237. Ainsi il est mené lié à Pilate, gouverneur.

238. Judas, le voyant condamné, ému de repentir, jette son argent, dont on acheta le champ d'un potier pour la sépulture des étrangers, et se pendit.

239. Pilate demande aux Juifs de quoi ils accusent Jésus. Les Prêtres, qui s'en étaient rendus juges, ne voulurent pas s'en rendre parties. Et Pilate ne voulait point le condamner sans connaissance de cause.

240. Enfin ils furent contraints de l'accuser, et lui imposent plusieurs crimes, comme d'avoir voulu émouvoir le peuple, se disant Roi soi-même.

241. Sur quoi étant interrogé par Pilate, s'il était Roi, il l'avoue.

242. Mais que son Royaume n'est pas de ce monde.

243. Pilate, voyant que sa prétention n'était pas contraire au gouvernement temporel ni à l'autorité de César, dit qu'il ne trouve point de crime en lui.

244. Les Juifs, qui voulaient sa mort, voyant que cette première accusation n'était pas suffisante, en ajoutèrent d'autres,

tumultuairement, sans forme et en état de sédition plutôt que de justice réglée. Mais Jésus n'y répondit plus mot.

245. Et Pilate admira sa retenue.

246. Enfin ils insistent à l'accuser d'avoir voulu émouvoir le peuple, et pour colorer leur accusation de quelque circonstance vraisemblable, ils disent qu'il a commencé par la Galilée, sur quoi Pilate ayant connu qu'il était du ressort d'Hérode, qui était lors en Jérusalem, il s'en décharge et le lui envoie. Hérode le reçoit avec joie, car il désirait de le voir et de l'ouïr, pour lui voir faire quelque signe, mais Jésus ne dit mot, et Hérode, le méprisant, le renvoya, vêtu de blanc, à Pilate, pour le rendre ridicule. Et Hérode et Pilate devinrent amis : la raison temporelle en est que l'un et l'autre s'étaient rendu une déférence civile en cette occasion, mais la raison mystique est que Jésus, devant réconcilier en sa personne les deux peuples juif et gentil en détruisant les inimitiés en sa personne par sa croix, voulut pour marque de cette paix réconcilier dans l'occasion de sa passion ces deux pour amis.

247. Pilate, voyant qu'Hérode ne l'avait point condamné, dit aux Juifs qu'il ne le condamnerait point aussi, et qu'il le relâcherait après une légère punition.

248. Et, le peuple s'obstinant à demander sa mort, tenta un autre moyen pour sa délivrance, en leur proposant la coutume de délivrer un prisonnier à Pâque. Et pour cet effet, leur mit en parallèle Jésus et Barabbas, meurtrier, espérant qu'ils préféreraient Jésus.

249. Les Princes des Prêtres, craignant le succès de cet artifice, briguent puissamment pour Barabbas,

250. (Cependant Pilate étant au siège présidial, sa femme le sollicite de s'abstenir de cette cause.)

251. De sorte que tout le peuple, d'une voix, demandent la liberté de Barabbas. Et la mort de Jésus.

252. Pilate, ne pouvant faire réussir le dessein de sa délivrance, le fit flageller, pour le rendre un objet de pitié.

253. Ainsi, étant livré aux soldats, il fut dépouillé, vêtu de pourpre, couronné d'épines, un roseau en sa main.

254. Et en cet état, Pilate l'expose au peuple, pour le fléchir.

255. Mais eux autres, par la fausse piété, et par l'ardente sollicitation des Prêtres, l'accusent de plus en plus, et disent à Pilate qu'il s'est fait fils de Dieu, et par là, qu'il mérite la mort. Pilate l'ayant interrogé sur ce fait, Jésus ne répond point. Pilate lui dit qu'il a sur lui la puissance de vie et de mort, et le presse par cette considération de lui répondre. Jésus lui dit qu'il tient cette puissance d'en haut. Pilate, ne pouvant trouver en lui de crime, s'efforce plus que jamais de le délivrer.

256. Il sortit trois fois vers les Juifs pour calmer le peuple, parce qu'il voyait clairement qu'ils l'avaient livré par envie. Mais ce fut en vain.

257. Cependant Pilate ne put se résoudre à le condamner sur leurs accusations. Et voyant que l'intérêt de la religion, qui les piquait, et qui intéressait les Prêtres, ne touchait pas Pilate, pour le porter à cette injustice, ils le piquèrent d'intérêt, et lui dirent qu'il ne pouvait éviter la colère de César, s'il le relâchait, parce qu'il avait attenté à se faire Roi. Cette considération vainquit Pilate. Et néanmoins, s'étant mis au siège présidial, il fit encore un effort pour sa délivrance. Mais le peuple continua à lui représenter qu'il ne reconnaissait point d'autre roi que César.

258. Et la voix du peuple se renforçant pour demander sa mort,

259. Pilate prit de l'eau et se lava les mains du sang de ce Juste. Le peuple demande que son sang soit sur eux et sur leurs enfants.

260. Sur quoi Pilate, pour se concilier la bonne volonté du peuple, le juge et le livre pour être crucifié.

261. Ils prirent donc Jésus, et le menèrent hors de la ville chargé de sa croix.

262. Étant hors la ville, ils trouvèrent un nommé Simon, Cyrénéen, qu'ils contraignirent de porter sa croix.

263. Le peuple le suivait en foule, et des femmes, qui pleuraient sur lui, auxquelles il dit qu'elles pleurent sur elles-mêmes, et leur prédit les malheurs qui approchaient.

264. Étant arrivé au mont de Calvaire, on lui présenta à boire du vinaigre,

265. Mêlé avec du fiel ; et, quand il en eut goûté, il n'en voulut pas boire.

266. À midi, ou à six heures selon les Juifs, on l'attache à la croix.

267. Pendant qu'on lui perce les pieds et les mains, il prie pour ses bourreaux.

268. Cependant la terre fut couverte de ténèbres, depuis midi jusqu'à trois heures.

269. On met à sa croix le titre de sa condamnation : J. N. R. J.

270. Lequel Pilate ayant écrit, il ne le voulut pas changer.

271. Pour augmenter son ignominie, on crucifia avec lui deux larrons à ses deux côtés.

272. Les soldats partissent son vêtement et les jettent au sort.

273. Ils en firent quatre parties, à chacun la sienne, et parce que la robe était sans couture, ils ne la coupèrent, mais la mirent au sort.

274. Le peuple et les Princes des Prêtres même, qui le regardaient, et les soldats se moquaient de lui dans son agonie.

275. Et les passants, et le Souverain Prêtre,

276. Et les deux larrons crucifiés avec lui, tous le blasphémaient.

277. Mais l'un des deux larrons, converti soudainement, pendant que l'autre continue à blasphémer, il le reprend, reconnaît Jésus, le prie qu'il se souvienne de lui. Et Jésus lui promet qu'il sera ce jour-là même avec lui en paradis.

278. Il recommande sa mère au disciple qu'il aimait.

279. Et environ à trois heures, ou, suivant les Hébreux, à neuf heures, Jésus cria : « Eli, Éli, lamma sabbactani ? » c'est-à-dire :

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé ? » – savoir en sa nature humaine, abandonnée à tous les tourments des bourreaux, et de ses ennemis, sans consolation. Et il s'adresse à Dieu pour demander la cause de cet abandon, par conséquent, que c'est le péché des hommes qu'il expiait dans sa chair innocente. Néanmoins, ce péché n'est pas bien connu des hommes, et son horreur n'est bien connue que de Dieu seul. Et même ce discours peut être entendu comme une prière que Jésus fait au Père de se souvenir de la fin pour laquelle il l'afflige et l'abandonne ; comme disant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé ? Vous savez, mon Dieu, que c'est pour le salut du monde, appliquez donc le fruit de ce sacrifice au genre humain, auquel vous l'avez destiné. » Et ces paroles sont pleines d'espérance et non pas de désespoir, car il dit : « Mon Dieu, mon Dieu ! » or, Dieu n'est point le Dieu des morts, ni des désespérés.

279 Il dit aussi : « J'ai soif. »

280. Lors les soldats, tournant ces mystères en raillerie, lui présentent du vinaigre.

281. Et disent qu'il appelle Élie.

282. Et Jésus, ayant pris du vinaigre, dit : « Tout est consommé », c'est-à-dire tout ce qu'il devait faire en cette vie.

283. Et derechef Jésus criant,

284. À haute voix : « In manus, etc. »

285. Il inclina la tête.

286. Et rendit l'esprit, entre les mains de son père, à qui il l'avait recommandé, et mourut, non pas par une nécessité naturelle, mais par sa propre volonté, ce qui paraît, et parce qu'il l'a dit lui-même, et par la manière dont il est mort, par son cri, lequel ne pouvait pas être naturel, car ceux qui meurent de faiblesse perdent la voix longtemps avant la mort, et il cria à haute voix immédiatement. Aussi le centenier le reconnut fils de Dieu à cette marque. Quand il baissa la tête, il le fit par sa volonté et pleine puissance, au lieu que les autres le font après la mort, par faiblesse. Il attendit que toutes choses fussent consommées, et lors il mourut.

287. Cependant celui qui peu auparavant avait été défié de faire

des miracles, en fit après sa mort. Car le soleil fut obscurci.

288. Le voile du Temple se fendit par le milieu,

289. Depuis le haut jusqu'en bas.

290. La terre trembla, les monuments s'ouvrirent, les corps des saints ressuscitent après la résurrection du Seigneur, et entrèrent en la sainte cité, apparurent à plusieurs, et ils ressuscitèrent pour la gloire éternelle, après le Seigneur, car il est les prémices des morts, et apparurent à ceux qui étaient dignes de voir des corps glorieux, pour leur confirmer la vérité de la résurrection du Seigneur. Et leur donner l'espérance, le gage, et la certitude de la résurrection générale, dont ils ont été les avant-coureurs, et Jésus l'auteur.

291. Le centenier reconnaît qu'il est fils de Dieu, parce qu'il le vit mourir, et crier en mourant.

292. Et parce qu'il voit tous ces prodiges qui suivirent sa mort.

293. Et les troupes qui le gardaient s'en retournèrent, convertis à ce spectacle et frappant leur poitrine.

294. Les Juifs cependant, à cause du sabbat, demandent qu'on rompe les os aux crucifiés pour les faire mourir avant le sabbat, ce qu'on fit aux larrons, mais non pas à Jésus, parce qu'il était déjà mort – et qu'il avait prévenu par sa puissance celle du bourreau (Tert.) –. Mais on lui perça le côté, d'où sortit sang et eau, – de peur qu'il ne fût pas mort entièrement, ce qui est très miraculeux, car il ne peut sortir de sang d'un corps mort, en quelque lieu qu'on le perce, et encore moins de l'eau, suivant le consentement des médecins, et cependant il en sortit de l'eau véritable, suivant l'Évangile, et suivant que le pape Innocent III, in Decret. de celeb. miss., le déclare.

295. Comme le soir fut venu, Joseph d'Arimathie demande permission d'ensevelir le corps à Pilate.

296. Pilate s'étonne qu'il soit si tôt mort, et s'en étant informé du centenier,

297. Il le leur accorde.

298. Ils le descendent de la croix.

299. Et ayant acheté un linceul net, ils oignent le corps, l'enveloppent du linceul, et le mirent dans un sépulcre neuf, où jamais personne n'avait été mis,

300. Taillé dans le roc, et mit à l'entrée du monument une pierre,

301. Fort grosse.

302. Nicodème aussi apporta cent livres de parfum.

303. Les femmes observent de loin ce qui se passe, et le lieu où l'on le met.

304. Et elles préparent des parfums, et se reposèrent, parce que le sabbat commençait, dans le dessein d'aller oindre le corps dès le lendemain du sabbat, savoir le dimanche.

305. Le jour de la Pâque des Juifs, savoir le samedi 16 mars, les Princes des Prêtres craignant que les disciples n'enlevassent le corps et qu'ils ne le publiassent ressuscité, ils demandent à Pilate que le sépulcre fût gardé ; Pilate l'accorde, et ils allèrent eux-mêmes sceller le sépulcre, et y poser des gardes.

306. Le dimanche 17 mars, Madeleine et les autres femmes achetèrent encore des parfums.

307. Et de grand matin, vinrent pour oindre le corps de Jésus.

308. Et en chemin, elles étaient en peine comment elles pourraient rouler la pierre, car elle était fort grosse.

309. Et un grand tremblement de terre arriva, car l'ange descendit et roula la pierre, et s'assit sur elle. Et les gardes en devinrent comme morts.

310. Et ainsi les femmes, approchant du sépulcre, virent la pierre roulée.

311. Et l'ange parla aux femmes et leur dit qu'elles ne craignent point, – c'est-à-dire que les gardes ont eu raison de craindre sa vue, parce qu'il n'y a point de proportion entre eux et des esprits célestes, mais quant à elles, qu'elles ne doivent pas craindre, puisqu'elles voient leurs confrères et leurs concitoyens, – et leur dit

que Jésus est ressuscité ; les fait entrer, leur montre le lieu où il avait été mis, et leur donne charge d'aller l'annoncer aux disciples et à Pierre.

312. Ainsi elles ne trouvent point le corps du Seigneur.

313. Ces aventures les remplissent d'une joie incertaine, et mêlée de crainte.

314. Et comme elles parlaient en grande perplexité, elles virent deux anges. Cette vision les trouble. Elles baissent la face en terre. Les anges leur disent que Jésus est ressuscité, qu'il a fallu qu'il mourût et qu'il ressuscitât. Ces paroles remettent en mémoire à ces femmes les paroles que Jésus avait dites durant sa vie.

315. De sorte qu'elles se rassurent et vont en porter la nouvelle aux Apôtres, et particulièrement à Pierre et à Jean.

316. Ils prennent ce récit, que les femmes leur font, pour une rêverie.

317. Et néanmoins Pierre

318. Et Jean courent au sépulcre. Et Jean arrive le premier.

319. Et ils ne virent point le corps.

320. Et Pierre ensuite vit les linges et non pas le corps.

321. Et Jean entra après Pierre au sépulcre. Et Jean, quand il eut vu que le corps n'y était pas, crut qu'il était ressuscité ; car il ne connaissait pas encore cette vérité par la foi, et par l'Écriture. Et s'en retournèrent.

322. Ensuite Marie allant au sépulcre en pleurant, et voulant se baisser pour regarder dans le sépulcre, elle voit deux anges, l'un à la tête, l'autre au pied du lieu où Jésus avait été mis, qui la consolent, et en s'en retournant elle voit Jésus en forme de jardinier.

323. Jésus lui dit : « Ne me touche pas (d'autant que je suis maintenant d'une dignité plus grande qu'autrefois. Et si je me laisse toucher les pieds tantôt, aux femmes et à toi-même, ce n'est que pour être adoré. Et si je donne mes mains à toucher, ce n'est que pour convaincre les incrédules) mais va annoncer à mes frères que

je monte à mon père et à leur père, à mon Dieu et à leur Dieu. » – Il ne dit pas à notre père et à notre Dieu, car Dieu est autrement père et Dieu de Jésus-Christ que de nous, puisqu'il est fils par nature, et nous par adoption ; et que Dieu est son Dieu par la communication de sa divinité, et qu'il est notre Dieu par la communication de sa grâce.

324. Et elle fut, avec les femmes, l'annoncer aux Apôtres, qu'elle l'avait vu ressuscité, – au lieu que la première fois elle n'avait vu sinon que le corps n'y était pas.

325. En chemin, elles trouvent Jésus à la rencontre. Et Madeleine, étant mieux instruite, et les autres, à son exemple, se jettent à ses pieds et les adorent. Il leur ordonna d'aller dire à ses frères qu'ils aillent en Galilée et qu'ils l'y verront.

326. Cependant les soldats qui avaient été posés au sépulcre vont dire aux Prêtres ce qui s'était passé, lesquels leur donnent de l'argent, pour dire que pendant qu'ils dormaient, on avait enlevé le corps.

327. Les Apôtres ne croient pas le rapport des femmes.

328. Jésus ensuite se montre à Pierre.

329. Et aussi à deux disciples allant en Emmaüs,

330. Auxquels il explique toutes les Écritures qui parlaient de lui. Mais ils ne le connurent qu'à la fraction du pain, – c'est-à-dire en la manducation de son corps (Aug., *Serm. 140 de temps, c. 3 et lib. 3 de consensu, c. 35*) ; pour recommander ce divin sacrement. Et parce que personne ne doit mettre en doute que la participation à ce sacrement nous introduise en la connaissance du Seigneur (*Epist. 59, quaest. 8*). Car ce mot de fraction du pain signifie le repas de l'Eucharistie dans le Nouveau Testament, comme il paraît par les Actes et par saint Paul : « Le pain que nous rompons n'est-il pas la participation du corps du Seigneur ? »

331. Et les deux disciples le furent annoncer aux autres, assemblés en Jérusalem avec les autres.

332. Mais ils ne le crurent pas.

333. Enfin, le jour du dimanche, comme les deux disciples

faisaient leur retour,

334. Jésus lui-même apparut au milieu d'eux.

335. Le soir du dimanche, les portes étaient fermées, de peur des Juifs ; il entra sans ouvrir les portes ; – contre nos hérétiques : car il était bien en la puissance de celui qui était né sans l'ouverture des flancs maternels, d'entrer, les portes étant fermées, puisque rien n'est impénétrable à un corps uni à la divinité.

336. Il leur donna sa paix, et leur inspira le Saint-Esprit par son souffle, qui en était le symbole extérieur, qui marque qu'il procède aussi de lui (Aug., Cyrill., Hil.). Mais pour montrer qu'il ne leur donnait pas l'Esprit sans mesure, mais par mesure, il leur dit la fin pour laquelle il le leur donne, en disant qu'ils auront pouvoir de remettre et retenir les péchés.

337. Et parce qu'ils doutaient, non pas par une obstination malicieuse, mais par un excès de joie, qu'ils avaient peine de croire, et qu'ils pensaient que ce fût un esprit, il leur montre ses pieds et ses mains, – où étaient encore les cicatrices ouvertes, non pas saignantes, mais saines (Aug., Cyrill., Léon), lesquelles il a voulu porter dans le ciel à la droite du Père, pour les lui exposer éternellement comme le prix de notre liberté, et l'éternel trophée de sa victoire (Ambr.). Car ce ne sont point des défauts, mais des marques de vertu –. Et leur dit qu'il était le même. – Et parce qu'ils doutaient encore, pour dernière preuve il mangea, non que ce qu'il mangea se convertît en sa substance, mais il fut dans l'estomac consumé. Car il n'avait pas besoin de manger. Car un corps ressuscité aurait une puissance imparfaite, s'il n'avait le pouvoir de manger, et aurait une puissance imparfaite, s'il en avait besoin. Thomas lors était absent, et ne crut point aux dix autres.

338. Huit jours après, savoir le dimanche 24 mars, Jésus apparut aux onze étant ensemble, les portes étant fermées, et donna ses mains et son côté à manier à saint Thomas, qui crut, et dit : « Mon Seigneur et mon Dieu », – reconnaissant la divinité et humanité en sa personne (Ambr.).

339 [1]. Il leur donna la forme du baptême ; et les signes qui suivront ceux qui croiront, c'est-à-dire les miracles par lesquels il confirmera leur prédication et attirera la créance des peuples, – lesquels il disperserait par son Église, de la même sorte qu'il les a dispersés dans son corps mortel, c'est-à-dire non pas en tous lieux

généralement, mais dans les lieux et dans les temps où il sera nécessaire, suivant l'utilité de l'Église, qui est la fin des miracles. Aussi ils ont été fréquents au commencement, et rares néanmoins, de peur que la coutume ne refroidît l'ardeur que la nouveauté avait allumée. (Greg., *Hom. 29 in. Ev.*). Et ces miracles peuvent aussi être entendus mystiquement. Et sont très bénins et utiles, et non pas comme ceux de Moïse.

339 [2]. Ensuite il apparut aux sept pêchant à la mer de Tibériade, et fit le miracle de la pêche des poissons où le filet ne se rompit point – où saint Augustin remarque de grands mystères sur la différence de cette pêche à l'autre, celle-ci après la résurrection, celle-là avant la résurrection. Celle-là marque l'état de l'Église avant la résurrection générale, celle-ci l'état de l'Église après. Là les rets sont jetés de tous côtés à l'aventure, ici seulement à droite ; là, les rets rompus marquent les divisions, schismes, et ici, leur intégrité marque l'unité ; là les poissons sont mis en deux navires, savoir des Gentils et des Juifs, tous deux prêts à périr ; ici au port, c'est-à-dire dans l'assurance de l'éternité. Là sont pris les grands et petits ; ici seulement les grands –. Ensuite, suit le repas, etc. Jean reconnaît Jésus le premier. Jésus exige de Pierre un triple témoignage de son amour. Il lui commet le soin de ses brebis, c'est-à-dire des brebis de Jésus-Christ, et non de Pierre, et lui prédit le genre de mort qui l'attend et qui le mènera où il ne veut pas. Ce qui marque la volonté de la nature et celle de la grâce, de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, qui a paru même en Jésus-Christ.

339 [3]. Jésus apparut aussi à près de cinq cents disciples et à Jacques.

340. Enfin il apparut aux onze, en Galilée, allant à la montagne qu'il leur avait assignée. Et leur dit que toute puissance lui est donnée au ciel et en la terre, – c'est-à-dire partout, suivant la façon de parler des Hébreux, comprenant toutes choses en deux mots, comme le bien et le mal, debout et assis, etc. – Et les envoie prêcher et baptiser par toute la terre et leur promet d'être avec eux jusqu'à la consommation du siècle, – par sa grâce, son autorité et son esprit. En quoi il promet deux choses, l'une que jamais l'Église ne périra et ne sera destituée de pasteurs, pour montrer son économie ; l'autre que jamais elle ne sera destituée de la connaissance de la vérité. Car si l'un de ces deux manquait, cette promesse serait nulle (Hieron.).

341. Le 26 avril, 40 jours après la résurrection, il les mena en

342. Et étant prêt à disparaître, les Apôtres lui demandèrent

343. Quand il reviendra.

344. Mais Jésus reprit leur curiosité.

345. Ayant dit ces choses, il éleva ses mains, – non pas comme pour prier, mais pour les bénir, suivant la coutume (Lévit., 9, 22), et comme on fait dans l'Église, et comme les Apôtres ont fait. Et peut-être que cette coutume de l'Église et des Apôtres procède de cette action de Jésus-Christ. Hyeron, *in v.* 19, c. 66, Isaïe, dit que Jésus nous a laissé le signe du tau sur notre front, en montant à son père, comme la source de toute bénédiction. Et Jésus les bénit, et cette bénédiction les conserva jusques à la Pentecôte –. Et eux le regardant, il fut enlevé et monta au ciel.

346. Et une nuée le soulevant, ils le perdirent de vue. Et comme ils le regardaient aller au ciel, deux anges se présentèrent à eux, qui leur dirent que de la même sorte qu'ils l'avaient vu monter, de la même sorte il reviendrait.

347. Et il monta au-dessus de tous les cieux, afin qu'il remplît tout (Éphés., 4), et fut reçu au ciel et sied maintenant à la droite du Père –, dans une égalité parfaite au Père, et dans une plénitude de puissance. Car cette session à la droite est opposée au ministère des anges comme inférieur, Hébr., 1, 13, 15, Philipp., 2, 9 ; Éphés., 1, 20 ; Corinth., 15, 25, etc., où l'Apôtre entend par la session à la droite la pleine puissance qu'il n'a jamais manqué d'avoir, mais qu'il a paru avoir reçue en ce jour. Et quoique le Fils soit à la droite du Père, ce n'est pas à dire que le Père soit à la senestre du Fils. Car dans le Ps. *Dixit Dominus*, où il est dit que le Fils est à la droite du Père, il est dit aussi que le Père est à la droite du Fils. Mais c'est que parlant de chaque personne il faut lui donner tout et quasi plus, de peur qu'on ne lui donne moins. Ambr. Et de là il régit et conduit son Église avec pleine puissance et providence.

348. Les Apôtres s'en retournent en Jérusalem en grande joie, et étaient toujours au Temple, louant Dieu.

349. Et persévéraient d'un accord avec Marie, mère de Jésus, en l'oraison, en attendant le Saint-Esprit promis.

350. Et ayant reçu le Saint-Esprit dix jours après, savoir le 7 mai, ils ont porté l'Évangile par toute la terre, le Seigneur confirmant leur prédication par leurs miracles.

351. Et demeure avec l'Église jusqu'à la consommation du siècle, suivant sa promesse.

352. Alors il reviendra, au même état où il est monté,

353. Juger les vivants et les morts, et séparer les méchants d'avec les bons. Et envoyer les injustes au feu éternel. Et les bons en son Royaume, suivant la forme qu'il en a prédite, et demeurera dans le sein.

354. Et ce Royaume sera sans fin, où Dieu sera tout en tous, et où il demeurera uni à Dieu dans le sein de Dieu et ses élus en lui, en l'éternité. Amen.

FIN DE ABRÉGÉ SUR LA VIE DE JÉSUS



LES ÉCRITS DES CURÉS DE PARIS



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1658-1659
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Avis

Premier factum

Second factum

Troisième factum

 Première partie.

 Seconde partie.

Quatrième factum

Cinquième factum

Sixième factum

Septième factum

Huitième factum

Neuvième factum

Conclusion

LES ÉCRITS DES CURÉS DE CAMPAGNE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Avis

De MM. les Curés de Paris à MM. les Curés des autres diocèses de France, sur le sujet des mauvaises maximes de quelques nouveaux casuistes.

MESSIEURS,

Si tous les vrais chrétiens sont unis ensemble par un même esprit et un même cœur, et sont obligés, par les devoirs de la charité divine, de prendre part aux intérêts spirituels les uns des autres dans les occasions que Dieu leur en présente, tous les pasteurs de l'Eglise catholique le sont encore davantage ; et leur charité devant être plus grande que celle des particuliers, puisqu'elle en est l'exemple et le modèle, elle les lie aussi plus étroitement ensemble, et les engage beaucoup plus à s'aider mutuellement pour le bien des âmes que Dieu a commises à leur conduite. C'est ce qui nous a portés à écouter favorablement ce qui nous a été représenté de la part de nos vénérables confrères MM. les curés de Rouen, dans nos dernières assemblées : savoir, que M. le curé de Saint-Maclou, l'un des plus considérables d'entre eux, s'étant cru obligé de parler dans un sermon synodal, en présence de M. l'archevêque de Rouen, de plus de huit cents curés, et de plusieurs autres personnes de condition, contre les mauvaises maximes de quelques casuistes, qui troublent l'ordre de la hiérarchie, et corrompent la morale chrétienne ; et ayant depuis déclaré, dans un autre sermon fait en sa paroisse, qu'en prêchant contre ces pernicieuses maximes, il ne les attribuait à aucun ordre, ni à aucun corps, mais les combattait seulement en elles-mêmes : les jésuites de la ville de Rouen n'ont pas laissé de se tenir tellement offensés du décri de cette doctrine, qu'ils ont présenté à M. l'archevêque de Rouen, au nom de frère Jean Brisacier, recteur de leur collège en ladite ville, une requête remplie d'injures et de calomnies contre la personne dudit sieur curé de Saint-Maclou, afin que, l'ayant ruiné d'honneur et de crédit, il ne se trouvât plus personne qui osât entreprendre de décrier publiquement ce que ces auteurs scandaleux osent soutenir

et écrire publiquement : que ce traitement si injurieux qu'on faisait à leur confrère, les avait obligés de s'assembler pour examiner les points touchant les mœurs qui avaient donné lieu à ce différend : que pour cela ils avaient lu les livres desquels ils ont été tirés, et qu'en ayant fait des extraits fidèles, ils y avaient trouvé des propositions si étranges et si capables de corrompre les âmes, que cela les avait encore plus engagés à se joindre à leur confrère, pour en demander tous ensemble la condamnation : qu'à cette fin ils avaient présenté une requête à M. l'archevêque de Rouen, qui, leur ayant dit que cette affaire était commune et regardait toute l'Église, leur témoigna vouloir la renvoyer par devant nosseigneurs de l'assemblée générale du clergé de France, qui se tient maintenant à Paris : ce qui les avait encore portés davantage à s'adresser à nous, afin qu'étant joints ensemble, nous pussions travailler plus utilement à obtenir la censure de ces maximes entièrement opposées aux règles et à l'esprit de l'Évangile, dont ils nous ont envoyé les extraits, et à arrêter la violence de ceux qui voudraient, par leur crédit, fermer la bouche aux pasteurs de l'Église, qui, étant établis de Dieu pour servir de sentinelles à la maison d'Israël, selon les paroles de l'Écriture, doivent crier et avertir de tout ce qui peut porter préjudice aux âmes, dont Dieu leur demandera un compte si rigoureux. Cet avis, plein de prudence et de zèle, nous ayant puissamment touchés, nous a fait résoudre dans notre dernière assemblée, non-seulement de nous joindre à MM. les curés de Rouen, mais aussi de les imiter, en vous faisant part de cette affaire, qui nous est commune à tous, puisque nous avons tous le même intérêt, que l'Église, cette pure et chaste épouse de Jésus-Christ, dont la conduite nous est confiée sous l'autorité de nosseigneurs les évêques, ne reçoive aucune souillure dans ses mœurs par des maximes corrompues et toutes contraires à ses règles saintes ; et qu'elle ne souffre pas davantage les reproches scandaleux que lui font les hérétiques, ses ennemis, qui veulent la rendre responsable de ces sentiments pernicioeux de quelques casuistes particuliers, qu'elle a toujours improuvés par ses canons et par ses décrets. C'est dans ce dessein, et dans la seule vue de rendre quelque service à l'Église, que, pour vous instruire de tout ce qui s'est passé en cette rencontre, nous vous envoyons une copie de la requête que MM. les curés de Rouen ont présentée à M. leur archevêque, avec un extrait fidèle de quelques-unes des propositions que nous avons prises parmi le grand nombre d'autres semblables, qui contiennent une doctrine dont toute personne qui a quelque soin de son salut aura sans doute de l'horreur, et entre lesquelles nous n'avons mis que celles qui regardent la morale, et non celles qui concernent la hiérarchie. C'est afin que, dans un même esprit de

paix, de concorde et de charité, et dans un même désir de profiter aux âmes qui nous sont commises, vous vous unissiez à nous, comme plusieurs de MM. les curés des autres diocèses offrent déjà de le faire, et envoyiez pour cela vos procurations aux syndics de notre compagnie, qui soient en bonne forme devant notaires, et mises au pied de l'extrait que nous vous envoyons des propositions à condamner, pour demander et poursuivre conjointement, tant par devant nos seigneurs de l'assemblée générale du clergé de France, qu'ailleurs où il appartiendra, la censure et condamnation de ces mauvaises maximes, qui corrompent la morale chrétienne, et troublent même la société civile, telles que sont celles dont nous vous envoyons les extraits, et autres semblables, à ce que les peuples que Dieu a commis à notre garde, sous nosseigneurs les prélats, soient désormais préservés de ce venin mortel qui les porte au relâchement et au libertinage, et que nous puissions tous ensemble louer et bénir le Père des miséricordes, de ce qu'il nous aura donné la force de nous acquitter de notre devoir sans aucune crainte, ni considérations humaines, et de ce qu'il nous aura fait la grâce de contribuer, par ce moyen, au salut de tant d'âmes, qui ont été rachetées par le précieux sang de notre Seigneur Jésus-Christ.

A Paris, le 13 septembre 1656.

Premier factum

Pour les Curés de Paris, contre un livre intitulé : *Apologie pour les Casuistes, contre les calomnies des Jansénistes* ; à Paris, 1657 ; et contre ceux qui l'ont composé, imprimé et débité.

Notre cause est la cause de la morale chrétienne : nos parties sont les casuistes qui la corrompent. L'intérêt que nous y avons, est celui des consciences dont nous sommes chargés ; et la raison qui nous porte à nous élever, avec plus de vigueur que jamais, contre ce nouveau libelle, est que la hardiesse des casuistes augmentant tous les jours, et étant ici arrivée à son dernier excès, nous sommes obligés d'avoir recours aux derniers remèdes, et de porter nos plaintes à tous les tribunaux où nous croirons devoir le faire, pour y poursuivre sans relâche la condamnation et la censure de ces pernicieuses maximes.

Pour faire voir à tout le monde la justice de notre prétention, il n'y a qu'à représenter clairement l'état de l'affaire, et la manière dont les nouveaux casuistes se sont conduits depuis le commencement de leurs entreprises, jusqu'à ce dernier livre qui en est le couronnement ; afin qu'en voyant combien la patience avec laquelle ils ont été jusqu'ici soufferts, a été pernicieuse à l'Église, on connaisse la nécessité qu'il y a de n'en plus avoir aujourd'hui. Mais il importe auparavant de bien faire entendre en quoi consiste principalement le venin de leurs méchantes doctrines, à quoi on ne fait pas assez de réflexion.

Ce qu'il y a de plus pernicieux dans ces nouvelles morales, est qu'elles ne vont pas seulement à corrompre les mœurs, mais à corrompre la règle des mœurs ; ce qui est d'une importance tout autrement considérable. Car c'est un mal bien moins dangereux et bien moins général d'introduire des dérèglements, en laissant subsister les lois qui les défendent, que de pervertir les lois et de justifier les dérèglements ; parce que, comme la nature de l'homme tend toujours au mal dès sa naissance, et qu'elle n'est ordinairement retenue que par la crainte de la loi, aussitôt que cette barrière est ôtée, la concupiscence se répand sans obstacle ; de

sorte qu'il n'y a point de différence entre rendre les vices permis, et rendre tous les hommes vicieux.

Et de là vient que l'Église a toujours eu un soin particulier de conserver inviolablement les règles de sa morale, au milieu des désordres de ceux qu'elle n'a pu empêcher de les violer. Ainsi, quand on y a vu de mauvais chrétiens, on y a vu au même temps des lois saintes qui les condamnaient et les rappelaient à leur devoir ; et il ne s'était point encore trouvé, avant ces nouveaux casuistes, que personne eût entrepris dans l'Église de renverser publiquement la pureté de ses règles.

Cet attentat était réservé à ces derniers temps, que le clergé de France appelle *la lie et la fin des siècles* ; où ces nouveaux théologiens, *au lieu d'accommoder la vie des hommes aux préceptes de Jésus-Christ, ont entrepris d'accommoder les préceptes et les règles de Jésus-Christ aux intérêts, aux passions et aux plaisirs des hommes*. C'est par cet horrible renversement qu'on a vu ceux qui se donnent la qualité de docteurs et de théologiens, substituer à la véritable morale, qui ne doit avoir pour principe que l'autorité divine, et pour fin que la charité, une morale toute humaine, qui n'a pour principe que la raison, et pour fin que la concupiscence et les passions de la nature. C'est ce qu'ils déclarent avec une hardiesse incroyable, comme on le verra en ce peu de maximes qui leur sont les plus ordinaires, « Une action, disent-ils, est probable et sûre en conscience, si elle est appuyée sur une raison raisonnable, *ratione rationabili*, ou sur l'autorité de quelques auteurs graves, ou même d'un seul ; ou si elle a pour fin un objet honnête. » Et on verra ce qu'ils appellent un *objet honnête* par ces exemples qu'ils en donnent. « Il est permis, disent-ils, de tuer celui qui nous fait quelque injure, pourvu qu'on n'ait en cela pour objet que le désir d'acquérir l'estime des hommes, *ad captandam hominum œstimationem*. On peut aller au lieu assigné pour se battre en duel, pourvu que ce soit dans le dessein de ne pas passer pour une poule, mais de passer pour un homme de cœur, *vir et non gallina*. On peut donner de l'argent pour un bénéfice, pourvu qu'on n'ait d'autre intention que l'avantage temporel qui nous en revient, et non pas d'égaliser une chose temporelle à une chose spirituelle. Une femme peut se parer, quelque mal qu'il en arrive, pourvu qu'elle ne le fasse que par l'inclination naturelle qu'elle a à la vanité, *ob naturalem fastûs inclinationem*. On peut boire et manger tout son saoul sans nécessité, pourvu que ce soit pour la seule volupté et sans nuire à sa santé, parce que l'appétit naturel peut jouir, sans aucun péché, des actions qui lui sont propres, *licite potest appetitus naturalis suis actibus frui*. »

On voit, en ce peu de mots, l'esprit de ces casuistes, et

comment, en détruisant les règles de la piété, ils font succéder au précepte de l'Écriture qui nous oblige de rapporter toutes nos actions à Dieu, une permission brutale de les rapporter toutes à nous-mêmes : c'est-à-dire, qu'au lieu que Jésus-Christ est venu pour amortir en nous les concupiscences du vieil homme, et y faire régner la charité de l'homme nouveau, ceux-ci sont venus pour faire revivre les concupiscences et éteindre l'amour de Dieu, dont ils dispensent les hommes, et déclarent que c'est assez, pourvu qu'on ne le haïsse pas.

Voilà la morale toute charnelle qu'ils ont apportée, qui n'est appuyée que *sur le bras de chair*, comme parle l'Écriture, et dont ils ne donnent pour fondement, sinon que Sanchez, Molina, Escobar, Azor, etc., la trouvent raisonnable ; d'où ils concluent *qu'on peut la suivre en toute sûreté de conscience, et sans aucun risque de se damner*.

C'est une chose étonnante, que la témérité des hommes se soit portée jusqu'à ce point ! Mais cela s'est conduit insensiblement et par degrés en cette sorte.

Ces opinions accommodantes ne commencèrent pas par cet excès, mais par des choses moins grossières, et qu'on proposait seulement comme des doutes. Elles se fortifièrent peu à peu par le nombre des sectateurs, dont les maximes relâchées ne manquent jamais : de sorte qu'ayant déjà formé un corps considérable de casuistes qui les soutenaient, les ministres de l'Église, craignant de choquer ce grand nombre, et espérant que la douceur et la raison seraient capables de ramener ces personnes égarées, supportèrent ces désordres avec une patience qui a paru par l'événement, non-seulement inutile, mais dommageable : car se voyant ainsi en liberté d'écrire, ils ont tant écrit en peu de temps, que l'Église gémit aujourd'hui sous cette monstrueuse charge de volumes. La licence de leurs opinions, qui s'est accrue en même mesure que le nombre de leurs livres, les a fait avancer à grands pas dans la corruption des sentiments et dans la, hardiesse de les proposer. Ainsi les maximes qu'ils n'avaient jetées d'abord que comme de simples pensées, furent bientôt données pour probables ; ils passèrent de là à les produire pour sûres en conscience, et enfin pour aussi sûres que les opinions contraires, par un progrès si hardi, qu'enfin les puissances de l'Église, commençant à s'en émouvoir, on fit diverses censures de ces doctrines. L'assemblée générale de France les censura en 1642, dans le livre du père Bauny, jésuite, où elles sont presque toutes ramassées ; car ces livres ne font que se copier les uns les autres. La Sorbonne les condamna de même ; la Faculté de Louvain ensuite ; et feu M. l'archevêque de Paris aussi, par plusieurs censures. De sorte qu'il y avait sujet d'espérer que tant

d'autorités jointes ensemble arrêteraient un mal qui croissait toujours. Mais on fut bien éloigné d'en demeurer à ce point : le père Héreau fit, au collège de Clermont, des leçons si étranges pour permettre l'homicide, et les pères Flahaut et Le Court en firent de même à Caen de si terribles pour autoriser les duels, que cela obligea l'Université de Paris à en demander justice au Parlement, et à entreprendre cette longue procédure qui a été connue de tout le monde. Le père Héreau ayant été, sur cette accusation, condamné par le Conseil à tenir prison dans le Collège des Jésuites, avec défenses d'enseigner dorénavant, cela assoupit un peu l'ardeur des casuistes ; mais ils ne faisaient cependant que préparer de nouvelles matières, pour les produire toutes à la fois en un temps plus favorable.

En effet, on vit paraître un peu après Escobar, le père Lamy, Mascaregnas, Caramuel et plusieurs autres, tellement remplis des opinions déjà condamnées, et de plusieurs nouvelles plus horribles qu'auparavant, que nous, qui, par la connaissance que nous avons de l'intérieur des consciences, remarquions le tort que ces dérèglements y apportaient, nous nous crûmes obligés à nous y opposer fortement. Ce fut pourquoi nous nous adressâmes, les années dernières, à l'assemblée du clergé qui se tenait alors, pour y demander la condamnation des principales propositions de ces derniers auteurs, dont nous leur représentâmes un extrait.

Ce fut là que la chaleur de ceux qui voulaient les défendre, parut : ils employèrent les sollicitations les plus puissantes, et toutes sortes de moyens pour en empêcher la censure, ou au moins pour la faire différer, espérant qu'en la prolongeant jusqu'à la fin de l'assemblée, on n'aurait plus le temps d'y travailler. Cela leur réussit en partie ; et néanmoins, quelque artifice qu'ils y aient apporté, quelques affaires qu'eût l'assemblée sur la fin, et quoique nous n'eussions de notre côté que la seule vérité, qui a si peu de force aujourd'hui, cela ne put empêcher, par la providence de Dieu, que l'assemblée ne résolût de ne point se séparer sans laisser des marques authentiques de son indignation contre ces relâchements, et du désir qu'elle avait eu d'en faire une condamnation solennelle, si le temps le lui eût permis.

Et pour le faire connaître à tout le monde, ils firent une lettre circulaire à tous nosseigneurs les prélats du royaume, en leur envoyant le livre de saint Charles, imprimé l'année dernière par leur ordre avec cette lettre, où, pour combattre ces méchantes maximes, ils commencèrent par celle de la probabilité, qui est le fondement de toutes. Voici leurs termes : « Il y a longtemps que nous gémissons, avec raison, de voir nos diocèses pour ce point, non-seulement au même état que la province de saint Charles, mais dans un qui est

beaucoup plus déplorable. Car si nos confesseurs sont plus éclairés que les siens, il y a grand danger qu'ils ne s'engagent dans de certaines opinions modernes, qui ont tellement altéré la morale chrétienne et les maximes de l'Évangile, qu'une profonde ignorance serait beaucoup plus souhaitable qu'une telle science, qui apprend à tenir toutes choses problématiques, et à chercher des moyens, non pas pour exterminer les mauvaises habitudes des hommes, mais pour les justifier, et pour leur donner l'invention de les satisfaire en conscience. »

Ils viennent ensuite aux accommodements qu'ils ont établis sur ce principe de la probabilité. « Car, disent-ils, au lieu que Jésus-Christ nous donne ses préceptes et nous laisse ses exemples, afin que ceux qui croient en lui y obéissent et y accommodent leur vie, le dessein de ces auteurs paraît être d'accommoder les préceptes et les règles de Jésus-Christ aux intérêts, aux plaisirs et aux passions des hommes : tant ils se montrent ingénieux à flatter leur avarice et leur ambition par des ouvertures qu'ils leur donnent pour se venger de leurs ennemis, pour prêter leur argent à usure, pour entrer dans les dignités ecclésiastiques par toutes sortes de voies, et pour conserver le faux honneur que le monde a établi par des voies toutes sanglantes ! » Et après avoir traité de ridicule *la méthode des casuistes de bien diriger l'intention*, ils condamnent fortement l'abus qu'ils font des sacrements.

Enfin, pour témoigner à toute l'Église que ce qu'ils ont fait était peu au prix de ce qu'ils eussent voulu faire, s'ils en eussent eu le pouvoir, ils finissent en cette sorte : « Plusieurs curés de la ville de Paris et des autres villes principales de ce royaume, par les plaintes qu'ils nous ont faites de ces désordres, avec la permission de MM. leurs prélats, et par les conjurations d'y apporter quelque remède, ont encore augmenté notre zèle et redoublé notre douleur : s'ils se fussent plutôt adressés à notre assemblée qu'ils n'ont fait, nous eussions examiné, avec un soin très exact, toutes les propositions nouvelles des casuistes dont ils nous ont donné les extraits, et prononcé un jugement solennel qui eût arrêté le cours de cette peste des consciences. Mais ayant manqué de loisir pour faire cet examen avec toute la diligence et l'exactitude que demandait l'importance du sujet, nous avons cru que nous ne pouvions, pour le présent, apporter un meilleur remède à un désordre si déplorable, que de faire imprimer, aux dépens du clergé, les instructions dressées par S. Charles Borromée, pour apprendre à ces confesseurs de quelle façon ils doivent se conduire en l'administration du sacrement de pénitence, et de les envoyer à tous MM. les évêques du royaume. »

Les sentiments de nosseigneurs les évêques ayant paru par là

d'autant plus visiblement, qu'on ne peut douter que ce ne soit la seule force de la vérité qui les a obligés à parler de cette sorte, nous croyions que les auteurs de ces nouveautés seraient désormais plus retenus ; et qu'ayant vu tous les curés des principales villes de France et nosseigneurs leurs prélats unis à condamner leur doctrine, ils demeureraient à l'avenir en repos, et qu'ils s'estimeraient bien heureux d'avoir évité une censure telle qu'ils l'avaient méritée, et aussi éclatante que les excès qu'ils avaient commis contre l'Église.

Les choses étaient en cet état, et nous ne pensions plus qu'à instruire paisiblement nos peuples des maximes pieuses et chrétiennes, sans crainte d'y être troublés, lorsqu'on a vu paraître ce nouveau livre dont il s'agit aujourd'hui ; livre qui, étant l'apologie de tous les casuistes, contient seul autant que tous les autres ensemble, et renouvelle toutes les propositions condamnées avec un scandale et une témérité d'autant plus digne de censure, qu'on l'ose produire après tant de censures méprisées, et d'autant plus punissable, qu'on doit reconnaître, par l'inutilité des remèdes dont on a usé jusqu'ici, la nécessité qu'il y a d'en employer de plus puissants pour arrêter, une fois pour toutes, un mal si dangereux et si rebelle.

Nous venons maintenant aux raisons particulières que nous avons de poursuivre la condamnation de ce libelle. Il y en a plusieurs bien considérables, dont la première est la hardiesse tout extraordinaire dont on soutient dans ce livre les plus abominables propositions des casuistes : car ce n'est plus avec déguisement qu'on y agit ; on ne s'y défend plus comme autrefois, en disant que ce sont des propositions qu'on leur impute : ils agissent ici plus ouvertement ; ils les avouent et les soutiennent en même temps comme sûres en conscience, *et aussi*, disent-ils, *que les opinions contraires. Il est vrai* dit ce livre en cent endroits, *que les casuistes tiennent ces maximes ; mais il est vrai aussi qu'ils ont raison de les tenir.* Il va même quelquefois au-delà de ce qu'on leur avait reproché. *En effet*, dit-il, *nous soutenons cette proposition qu'on blâme si fort, et les casuistes vont encore plus avant.* Et ainsi il n'y a plus ici de question de fait ; il demeure d'accord de tout ; il confesse que, selon les casuistes, *il n'y a plus d'usure* dans les contrats les plus usuraires, par le moyen qu'il en donne, *pages* 179, 189, 190, 191, etc. Les bénéficiers seront exempts de *simonie*, quelque trafic qu'ils puissent faire, en dirigeant bien leur intention, *page* 109. Les blasphèmes, les parjures, les impuretés, *et enfin tous les crimes contre le Décalogue, ne sont plus péchés, si on les commet par ignorance, ou par emportement et passion*, *pag.* 47, 50. *Les valets peuvent voler leurs maîtres pour égaler leurs gages à leurs peines,*

selon le père Bauny, qu'il confirme page 143. *Les femmes prendre de l'argent à leurs maris pour* p. 269. *Les juges ne sont pas obligés à restituer ce qu'ils auraient reçu pour faire une* p. 217. *On ne sera point obligé de quitter les occasions et les professions où l'on court risque de le perdre, si on ne le peut facilement,* p. 86. *On recevra dignement l'absolution et l'Eucharistie, uns avoir d'autre regret de ses péchés que pour le sud temporel qu'on en ressent,* p. 287 et 288. *On pourra, sans crime, calomnier ceux qui médisent le nous, en leur imposant des crimes que nous savons être faux,* pag. 225, 226 et 227.

Enfin tout sera permis, la loi de Dieu sera anéantie, et la seule raison naturelle deviendra notre lumière en toutes nos actions, et même pour discerner quand il sera permis aux particuliers de tuer leur prochain, ce qui est la chose du monde la plus pernicieuse, et dont les conséquences sont les plus terribles. « Qu'on me fasse voir, dit-il, page 153, etc., que nous ne devons pas nous conduire par la lumière naturelle, pour discerner quand il est permis ou défendu de tuer son prochain ? » Et pour confirmer cette proposition : « Puisque les monarques se sont servis de la seule raison naturelle pour punir les malfaiteurs, ainsi la même raison naturelle doit servir pour juger si une personne particulière peut tuer celui qui l'attaque, non-seulement en sa vie, mais en son honneur et en son bien. » Et pour répondre à ce que la loi de Dieu le défend, il dit au nom de tous les casuistes : « Nous croyons avoir raison d'exempter de ce commandement de Dieu ceux qui tuent pour conserver leur honneur, leur réputation et leur bien. »

Si on considère les conséquences de cette maxime, que *c'est à la raison naturelle à discerner quand il est permis ou défendu de tuer son prochain*, et qu'on y ajoute les maximes exécrables des docteurs très graves, qui, par leur raison naturelle, ont jugé qu'il était permis de commettre d'étranges parricides contre les personnes les plus inviolables, en de certaines occasions, on verra que si nous nous taisions après cela, nous serions indignes de notre ministère ; que nous serions les ennemis, et non pas les pasteurs de nos peuples ; et que Dieu nous punirait justement d'un silence si criminel. Nous faisons donc notre devoir en avertissant les peuples et les juges de ces abominations ; et nous espérons que les peuples et les juges feront le leur, les uns en les évitant, et les autres en les punissant comme l'importance de la chose le mérite.

Mais ce qui nous presse encore d'agir en cette sorte, est qu'il ne faut pas considérer ces propositions comme étant d'un livre anonyme et sans autorité, mais comme étant d'un livre soutenu et autorisé par un corps très considérable. Nous avons douleur de le dire ; car quoique nous n'ayons jamais ignoré les premiers auteurs

de ces désordres, nous n'avons pas voulu les découvrir néanmoins ; et nous ne le ferions pas encore, s'ils ne se découvraient eux-mêmes, et s'ils n'avaient affecté de se faire connaître à tout le monde. Mais puisqu'ils veulent qu'on le sache, il nous serait inutile de le cacher, puisque c'est chez eux-mêmes qu'ils ont fait débiter ce libelle ; que c'est dans le collège de Clermont que s'est fait ce trafic scandaleux ; que ceux qui l'ont porté leur argent, en ont rapporté, autant qu'ils ont voulu, d'*Apologies pour les Casuistes* que ces pères les ont portées chez leurs amis à Paris et dans les provinces ; que le père Brisacier, recteur de leur maison de Rouen, les a distribuées ; qu'il a fait lire cet ouvrage en plein réfectoire, comme une pièce d'édification et de piété ; qu'il a demandé permission de le réimprimer à l'un des principaux magistrats ; que les jésuites de Paris ont sollicité deux docteurs de Sorbonne pour en avoir l'approbation ; qu'ils en ont demandé le privilège à M. le chancelier : puisque enfin ils ont levé le masque, et qu'ils ont voulu se faire connaître en tant de manières, il est temps que nous agissions, et que, puisque les jésuites se déclarent publiquement les protecteurs de l'*Apologie des Casuistes*, les curés s'en déclarent publiquement les dénonciateurs. Il faut que tout le monde sache que, comme c'est dans le collège de Clermont qu'on débite ces maximes pernicieuses, c'est aussi dans nos paroisses qu'on enseigne les maximes chrétiennes qui y sont opposées ; afin qu'il n'arrive pas que les personnes simples, entendant publier si hautement ces erreurs par une compagnie si nombreuse, et ne voyant personne s'y opposer, les prennent pour des vérités, et s'y laissent insensiblement surprendre ; et que le jugement de Dieu s'exerce sur les peuples et sur leurs pasteurs, selon la doctrine des prophètes, qui déclarent, contre ces nouvelles opinions, que les uns et les autres périront : les uns, faute d'avoir reçu les instructions nécessaires ; et les autres, faute de les avoir données.

Nous sommes donc dans une obligation indispensable de parler en cette rencontre : mais ce qui l'augmente encore beaucoup, est la manière injurieuse dont les auteurs de cette apologie y déchirent notre ministère ; car ce livre n'est proprement qu'un libelle diffamatoire contre les curés de Paris et des provinces, qui se sont opposés à leurs désordres. C'est une chose étrange de voir comment ils y parlent des extraits que nous présentâmes au clergé de leurs plus dangereuses propositions, et qu'ils ont la hardiesse de nous traiter pour ce sujet, pages 5 et 311, d'*ignorants, de factieux, d'hérétiques, de loups et de faux pasteurs !* « Il est bien sensible à la compagnie des jésuites, disent-ils, page 31, de voir que les accusations se forment contre elle par des ignorants qui ne méritent pas d'être mis au nombre des chiens qui gardent le troupeau de

l'Église, qui sont pris de plusieurs pour les vrais pasteurs, et sont suivis par les brebis, qui se laissent conduire par ces loups. »

Voilà le comble de l'insolence où les jésuites ont élevé les casuistes : après avoir abusé de la modération des ministres de l'Église pour introduire leurs opinions impies, ils sont aujourd'hui arrivés à vouloir chasser du ministère de l'Eglise ceux qui refusent d'y consentir.

Cette entreprise séditeuse et schismatique, par laquelle on essaie de jeter la division entre le peuple et ses pasteurs légitimes, en l'incitant à les fuir comme de faux pasteurs et des loups, par cette seule raison qu'ils s'opposent à une morale tout impure, est d'une telle importance dans l'Église, que nous ne pourrions plus y servir avec utilité, si cette insolence n'était réprimée. Car enfin il faudrait renoncer à nos charges et abandonner nos églises, si au milieu de tous les tribunaux chrétiens établis pour maintenir en vigueur les règles évangéliques, il ne nous était permis, sans être diffamés comme des loups et de faux pasteurs, de dire à ceux que nous sommes obligés d'instruire, que c'est toujours un crime de calomnier son prochain ; qu'il est plus sûr, en conscience, de tendre l'autre joue après avoir reçu un soufflet, que de tuer celui qui s'enfuit après l'avoir donné ; que le duel est toujours un crime ; et que c'est une fausseté horrible de dire que *c'est à la raison naturelle de discerner quand il est permis ou défendu de tuer son prochain*. Si nous n'avons la liberté de parler en cette sorte, sans qu'on voie incontinent paraître des livres soutenus publiquement par le corps des jésuites, qui nous traitent de factieux, d'ignorants et de faux pasteurs ; il nous est impossible de gouverner fidèlement les troupeaux qui nous sont commis.

Il n'y a point de lieu, parmi les infidèles et les sauvages, où il ne soit permis de dire que la calomnie est un crime, et qu'il n'est pas permis de tuer son prochain pour la seule défense de son honneur : il n'y a que les lieux où sont les jésuites, où l'on n'ose parler ainsi. Il faut permettre les calomnies, les homicides et la profanation des sacrements, ou s'exposer aux effets de leur vengeance. Cependant nous sommes ordonnés de Dieu pour porter ses commandements à son peuple, et nous n'oserons lui obéir sans ressentir la fureur de ces casuistes de chair et de sang ! En quel état sommes-nous donc réduits aujourd'hui ! Malheur sur nous, dit l'Écriture, si nous n'évangélisons ! et malheur sur nous, disent ces hommes, si nous évangélisons ! La colère de Dieu nous menace d'une part, et l'audace de ces hommes de l'autre, et nous met dans la nécessité, ou de devenir en effet de faux pasteurs et des loups, ou d'être déchirés comme tels par trente mille bouches qui nous décrient.

C'est là le sujet de nos plaintes ; c'est ce qui nous oblige à

demander justice pour nous et pour la morale chrétienne, dont la cause nous est commune, et à redoubler notre zèle pour la défendre, à mesure qu'on augmente les efforts pour l'opprimer. Elle nous devient d'autant plus chère, qu'elle est plus puissamment combattue, et que nous sommes plus seuls à la défendre ; et dans la joie que nous avons que Dieu daigne se servir de notre faiblesse pour y contribuer, nous osons lui dire, avec celui qui était selon son cœur : « Seigneur, il est temps que vous agissiez, ils ont dissipé votre loi ; c'est ce qui nous engage encore plus à aimer tous vos préceptes, et qui nous donne plus d'aversion pour toutes les voies de l'iniquité. »

C'est cependant une chose déplorable de nous voir abandonnés et traités avec tant d'outrages par ceux dont nous devrions le plus attendre de secours ; de sorte que nous ayons à combattre les passions des hommes, non-seulement accompagnées de toute l'impétuosité qui leur est naturelle, mais encore enflées et soutenues par l'approbation d'un si grand corps de religieux : et qu'au lieu de pouvoir nous servir de leurs instructions pour corriger les égarements des peuples, nous soyons obligés de nous servir de ce qui reste de sentiment de piété dans les peuples pour leur faire abhorrer l'égaré de ces pères !

Voilà où nous en sommes aujourd'hui ; mais nous espérons que Dieu inclinera le cœur de ceux qui peuvent nous rendre justice, à prendre en main notre défense, et qu'ils y seront d'autant plus portés, qu'on les rend eux-mêmes complices de ces Corruptions. On y comprend le pape, les évêques et le parlement, par cette prétention extravagante, que les auteurs de ce libelle établissent en plusieurs pages, comme une chose très constante : *Que les bulles des papes contre les cinq propositions, sont une approbation générale de la doctrine des casuistes*. Ce qui est la chose du monde la plus injurieuse à ces bulles, et la plus impertinente en elle-même, puisqu'il n'y a aucun rapport de l'une de ces matières à l'autre. Tout ce qu'il y a de commun entre ces cinq propositions et celles des casuistes, est qu'elles sont toutes hérétiques ; car, comme il y a des hérésies dans la foi, il y a aussi des hérésies dans les mœurs, selon les pères et les conciles, et qui sont d'autant plus dangereuses, qu'elles sont conformes aux passions de la nature, et à ce malheureux fonds de concupiscence dont les plus saints ne sont pas exempts. Nous croyons donc que ceux qui ont tant témoigné de zèle contre les propositions condamnées, n'en auront pas un moindre en cette rencontre, puisque le bien de l'Église, qui a pu être leur seul objet, est ici d'autant plus intéressé, qu'au lieu que l'hérésie des cinq propositions n'est entendue que par les seuls théologiens, et que personne n'ose les soutenir, il se trouve ici, au

contraire, que les hérésies des casuistes sont entendues de tout le monde, et que les jésuites les soutiennent publiquement.

Second factum

Des Curés de Paris, pour soutenir celui par eux présenté à MM. les Vicaires généraux, pour demander la censure de l'Apologie des Casuistes, contre un écrit intitulé : *Réfutation des calomnies nouvellement publiées par les auteurs d'un Factum sous le nom de MM. les Curés de Paris, etc.*

Après la dénonciation solennelle que nous avons faite, avec tant de justice et de raison, devant le tribunal ecclésiastique, de l'*Apologie des Casuistes*, dont nous avons découvert les plus pernicieuses maximes et les étranges égarements, qui ont rempli d'horreur tous ceux à qui Dieu a donné quelque amour pour ses vérités, il y avait lieu d'espérer que ceux qui s'étaient engagés à la défendre, par un désir immodéré de soutenir leurs auteurs les plus relâchés, dont ce livre n'est qu'un extrait fidèle, répareraient, par leur humilité et par leur silence, le tort qu'ils s'étaient fait auprès de toutes les personnes équitables, par leur témérité et par leur aveuglement.

Mais nous venons de voir que rien n'est capable de réprimer leurs excès. Au lieu de se taire, ou de n'ouvrir la bouche que pour désavouer des erreurs si insoutenables et si visiblement opposées à la pureté de l'Évangile, ils viennent de produire un écrit où ils soutiennent toutes ces erreurs, et où ils déchirent, de la manière du monde la plus outrageuse, le Factum que nous avons fait contre la doctrine corrompue.

C'est ce qui nous oblige à nous élever de nouveau contre cette nouvelle hardiesse, afin qu'on ne puisse pas reprocher à notre siècle que les ennemis de la morale chrétienne aient été plus ardents à l'attaquer, que les pasteurs de l'Église à la défendre ; et qu'il n'arrive pas que pendant que les peuples se reposent sur notre vigilance nous demeurions nous-mêmes dans cet assoupissement que l'Écriture défend si sévèrement aux pasteurs.

Cet écrit, qui vient d'être publié contre notre Factum, est un nouveau stratagème des jésuites, qui s'y sont nommés, et qui, pour se donner la liberté de le déchirer, sans paraître toutefois offenser

nos personnes, disent qu'ils ne le considèrent pas comme venant de nous, mais comme une pièce qu'on nous suppose.

Et encore qu'il ait été fait par nous, examiné et corrigé par huit de nos députés à cette fin, approuvé dans l'assemblée générale de la compagnie, imprimé en notre nom, présenté par nous juridiquement à MM. les vicaires généraux, distribué par nous-mêmes dans nos paroisses, et avoué en toutes les manières possibles, comme il paraît par les registres de notre assemblée des 7 janvier, 4 février et 1^{er} avril 1658 ; il leur plaît toutefois de dire que nous n'y avons point de part ; et, sur cette ridicule supposition, ils traitent les auteurs du Factum avec les termes les plus injurieux dont la vérité puisse être outragée, et nous donnent au même temps les louanges les plus douces, dont la simplicité puisse être surprise.

Ainsi ils ont bien changé de langage à notre égard. Dans *l'Apologie des Casuistes* nous étions *de faux pasteurs* ; *ici nous sommes de véritables et dignes pasteurs*. Dans *l'Apologie*, ils nous haïssaient *comme des loups ravissants* ; *ici ils nous aiment comme des gens de piété et de vertu*.

Dans *l'Apologie*, ils nous traitaient *ici nous sommes des esprits éclairés et pleins de lumière*. Dans *l'Apologie*, ils nous traitaient *d'hérétiques et de schismatiques* ; *ici ils ont en vénération non-seulement notre caractère, mais aussi nos personnes*. Mais, dans l'un et l'autre ouvrage, il y a cela de commun, qu'ils défendent, comme la vraie morale de l'Eglise, cette morale corrompue. Ce qui fait voir que leur but n'étant autre que d'introduire leur pernicieuse doctrine, ils emploient indifféremment, pour y arriver, les moyens qu'ils y jugent les plus propres ; et qu'ainsi ils disent de nous que nous sommes des loups ou de légitimes pasteurs, selon qu'ils le jugent plus utile pour autoriser ou pour défendre leurs erreurs : de sorte que le changement de leur style n'est pas l'effet de la conversion de leur cœur, mais une adresse de leur politique, qui leur fait prendre tant de différentes formes en demeurant toujours les mêmes, c'est-à-dire, toujours ennemis de la vérité et de ceux qui la soutiennent.

Car il est certain qu'ils ne sont point en effet changés à notre égard, et que ce n'est pas nous qu'ils louent, mais qu'au contraire c'est nous qu'ils outragent, puisqu'ils ne louent que des curés qui n'ont point de part au Factum, ce qui ne touche aucun de nous, qui l'y avons tout entière ; et qu'ils en outragent ouvertement les auteurs et les approbateurs, ce qui nous touche tous visiblement : et ainsi tout le mal qu'ils semblent ne pas dire de nous comme curés, ils le disent de nous comme auteurs du Factum, et ils ne parlent avantageusement de nous, en un sens, que pour avoir la liberté de nous déchirer plus injurieusement en l'autre.

C'est un artifice grossier, et une manière d'offenser plus lâche et plus piquante, que si elle était franche et ouverte ; et cependant ils ont la témérité d'en user, non-seulement contre nous, mais encore contre ceux que Dieu a établis dans les plus éminentes dignités de son Église ; car ils traitent de même la lettre circulaire que nosseigneurs les prélats de l'assemblée du clergé ont adressée à tous nosseigneurs les évêques de France, pour préserver leurs diocèses de la corruption des casuistes : et ils disent de cette Lettre, page 7, que c'est *pièce subreptice, sans aveu, sans ordre et sans autorité*, quoiqu'elle soit véritablement publiée par l'ordre des prélats de l'assemblée, composée par eux-mêmes, approuvée par eux, imprimée par leur commandement chez Vitré, imprimeur du clergé de France, avec les instructions de saint Charles et l'extrait du procès-verbal du 1^{er} février 1657, où ces prélats condamnent les relâchements de ces casuistes, et se plaignent si fortement qu'on voit avancer en ce temps des maximes si pernicieuses et si contraires à celles de l'Évangile, et qui vont à la destruction de la morale chrétienne.

Mais quoi ! cette lettre n'approuve pas la doctrine des casuistes : c'en est assez pour être traitée par les jésuites de fausse et de subreptice, quelque authentique qu'elle soit, et quelque vénérable que puisse être la dignité de ceux de qui elle part. Qui ne voit par là qu'ils veulent, à quelque prix que ce soit, être hors des atteintes et des corrections des ministres de l'Église, et qu'ils ne les reconnaissent qu'en ce qui leur est avantageux, comme s'ils tenaient la place de Dieu, quand ils leur sont favorables, et qu'ils cessassent de la tenir, quand ils s'opposent à leurs excès ? Voilà la hardiesse qui leur est propre. Parce qu'ils se sentent assez puissamment soutenus dans le monde pour être à couvert des justes châtiments qu'on ferait sentir à tout autre qu'à eux, s'il tombait en de bien moindres fautes ; c'est de là qu'ils prennent la licence de ne recevoir de l'Église que ce qu'il leur plaît. Car qu'est-ce autre chose de dire, comme ils font : Nous honorons nosseigneurs les prélats, et tout ce qui vient d'eux ; mais pour cette lettre circulaire, envoyée par leur ordre et sous leur nom à tous les prélats de France contre nos casuistes, nous ne l'honorons point, et la rejetons, au contraire, comme une pièce fausse, sans aveu et sans autorité : et nous avons de même de la vénération pour MM. les curés de Paris ; mais pour ce Factum imprimé sous leur nom, qu'ils ont présenté à MM. les vicaires généraux, nous déclarons que c'est un écrit scandaleux, et que ceux qui l'ont fait sont des séditeux, des hérétiques et des schismatiques ? Qu'est-ce à dire autre chose de parler ainsi, sinon de faire connaître qu'ils honorent les ministres de l'Église quand ils ne les troublent point dans leurs désordres ; mais,

que quand ils osent l'entreprendre, ils leur font sentir par leurs mépris, par leurs calomnies et par leurs outrages, ce que c'est que de les attaquer ?

Ainsi il leur sera permis de tout dire ; et les prélats et les pasteurs n'oseront jamais les contredire sans être incontinent traités d'hérétiques et de factieux, ou en leurs personnes, ou en leurs ouvrages ! Ils auront vendu dans leur collège et semé dans toutes nos paroisses l'exécrable Apologie des Casuistes, et nous n'oserons faire un écrit pour servir d'antidote à un venin si mortel !

Ils auront mis le poignard et le poison entre les mains des furieux et des vindicatifs, en déclarant en propres termes : *Que les particuliers ont droit, aussi-bien que les souverains, de discerner par la seule lumière de la raison, quand il sera permis ou défendu de tuer leur prochain* ; et nous n'oserons déférer aux juges ecclésiastiques ces maximes meurtrières, et leur représenter, par un Factum, les monstrueux effets de cette doctrine sanguinaire !

Ils auront donné indifféremment à tous les hommes ce droit de vie et de mort, qui est le plus illustre avantage des souverains ; et nous n'oserons avertir nos peuples que c'est une fausseté horrible et diabolique de dire qu'il leur soit permis de se faire justice à eux-mêmes, et principalement quand il y va de la mort de leurs ennemis ; et que bien loin de pouvoir tuer en sûreté de conscience, par une autorité particulière et par le discernement de la raison naturelle, on ne le peut jamais, au contraire, que par une autorité et par une lumière divine !

Ils auront mis en vente toutes les dignités de l'Église, et ouvert l'entrée de la maison de Dieu à tous les simoniaques, par la distinction imaginaire *de motif et de prix* ; et nous n'oserons publier qu'on ne peut entrer sans crime dans le ministère de l'Église que par l'unique porte, qui est Jésus-Christ, et que ceux qui veulent que l'argent donné comme motif en soit une autre, ne font pas une véritable porte par où puissent entrer de légitimes pasteurs, mais une véritable brèche, par où il n'entre que des loups, non pas pour paître, mais pour dévorer le troupeau qui lui est si cher !

Ils auront exempté de crime les calomnieurs, et permis, par l'autorité de Dicastillus, leur confrère, et de plus de vingt célèbres jésuites, *d'imposer de faux crimes contre sa conscience propre, pour ruiner de réputation qui veulent nous en ruiner nous-mêmes* : ils auront permis aux juges *de retenir ce qu'ils auront reçu pour faire une injustice* ; aux femmes, *de voler leurs maris* ; aux valets, *de voler leurs maîtres* ; aux mères, *de souhaiter la mort de leurs filles quand elles ne peuvent les marier* ; aux riches, *de ne rien donner de leur superflu* ; aux voluptueux, *de boire et de manger tout leur saoul pour la seule volupté, et de jouir des contentements des sens*

comme de choses à ceux qui sont dans les occasions prochaines des plus damnables péchés, d'y demeurer, quand ils n'ont pas facilité de les quitter ; à ceux qui ont vieilli dans l'habitude des vices les plus énormes, de s'approcher des sacrements quoique avec une résolution si faible de changer de vie, qu'ils croient eux-mêmes qu'ils sont pour retomber bientôt dans leurs crimes, et sans autre regret de les avoir commis que pour le seul mal temporel qui leur en est arrivé : enfin, ils auront permis aux chrétiens tout ce que les juifs, les païens, les mahométans et les barbares auraient en exécration ; ils auront répandu dans l'Église les ténèbres les plus épaisses qui soient jamais sorties du puits de l'abîme ! Et nous n'oserons faire paraître, pour les dissiper, le moindre rayon de la lumière de l'Évangile, sans que la société en corps s'élève et déclare : Que ce ne peuvent être que des séditeux et des hérétiques qui parlent de la sorte contre leur morale ; que leur doctrine étant la vraie doctrine de la foi, ils sont obligés en conscience, quelque dévoués qu'ils trient aux souffrances et à la croix, de décrier les factieux et les schismatiques qui qu'en cela ils ne parlent pas contre nous, parce que nous avons trop de piété pour être auteurs d'une pièce qui les combat ; et qu'autrement nous serions coupables de troubler la paix et la tranquillité de l'Église, en les inquiétant dans la libre publication de leurs doctrines !

C'est ainsi qu'ils essaient de nous décrier comme des adversaires de la tranquillité publique. « Qui pourrait croire, disent-ils, que MM. les curés, qui, par le devoir de leurs charges, sont les médiateurs de la paix entre les séculiers, soient les auteurs d'un écrit qui veut jeter le schisme et la division entre eux et les religieux ? » Et dans la suite : « L'esprit de Dieu et la piété chrétienne est-elle aujourd'hui réduite à porter les disciples de l'Agneau à s'entre-manger comme des loups ? » Et ainsi ils font de grands discours pour montrer qu'ils veulent la paix, et que c'est nous qui la troubons.

Que l'insolence a de hardiesse, quand elle est flattée par l'impunité ! et que la témérité fait en peu de temps d'étranges progrès, quand elle ne rencontre rien qui réprime sa violence ! Ces casuistes, après avoir troublé la paix de l'Église par leurs horribles doctrines, qui vont à la destruction de la doctrine de Jésus-Christ, comme disent nosseigneurs les évêques, accusent maintenant ceux qui veulent rétablir la doctrine de Jésus-Christ, de troubler la paix de l'Église. Après avoir semé le désordre de toutes parts par la publication de leur détestable morale, ils traitent de perturbateurs du repos public, ceux qui ne se rendent pas complaisants à leurs desseins, et qui ne peuvent souffrir que ces *Pharisiens de la loi nouvelle*, comme ils se sont appelés eux-mêmes, établissent leurs

traditions humaines sur la ruine des traditions divines.

Mais c'est en vain qu'ils emploient cet artifice. Notre amour pour la paix a assez paru par la longueur de notre silence. Nous n'avons parlé que quand nous n'eussions pu nous taire sans crime. Ils ont abusé de cette paix pour introduire leurs damnables opinions, et ils voudraient maintenant en prolonger la durée, pour les affermir de plus en plus. Mais les vrais enfants de l'Église savent bien discerner la véritable paix que le Sauveur peut seul donner, et qui est inconnue au monde, d'avec cette fausse paix que le monde peut bien donner, mais qui est en horreur au Sauveur du monde. Ils savent que la véritable paix est celle qui conserve la vérité en la possession de la croyance des hommes, et que la fausse paix est celle qui conserve l'erreur en possession de la crédulité des hommes ; ils savent que la véritable paix est inséparable de la vérité, qu'elle n'est jamais interrompue aux yeux de Dieu par les disputes qui semblent l'interrompre quelquefois aux yeux des hommes, quand l'ordre de Dieu engage à défendre ses vérités injustement attaquées, et que ce qui serait alors une paix devant les hommes, serait une guerre devant Dieu. Ils savent aussi que bien loin de blesser la charité par ces corrections, on blesserait la charité en ne les faisant pas, parce que la fausse charité est celle qui laisse les méchants en repos dans les vices, au lieu que la véritable charité est celle qui trouble ce malheureux repos ; et qu'ainsi, au lieu d'établir la charité de Dieu par cette douceur apparente, ce serait la détruire, au contraire, par une indulgence criminelle, comme les saints pères nous l'apprennent par ces paroles, *hoec charitas destruit charitatem*. Aussi c'est pour cela que l'Écriture nous enseigne que Jésus-Christ est venu apporter au monde, non-seulement *la paix*, mais aussi *l'épée et la division*, parce que toutes ces choses sont nécessaires chacune en leur temps pour le bien de la vérité, qui est la dernière fin des fidèles ; au lieu que la paix et la guerre n'en sont que les moyens, et ne sont légitimes qu'à proportion de l'avantage qui en revient à la vérité. Ils savent que c'est pour cela que l'Écriture dit qu'il y a *un temps de paix et un temps de guerre*, au lieu qu'on ne peut pas dire qu'il y a un temps de vérité et un temps de mensonge ; et qu'il est meilleur qu'il arrive des scandales, que non pas que la vérité soit abandonnée, comme disent les saints pères de l'Église.

Il est donc indubitable que les personnes qui prennent toujours ce prétexte de charité et de paix pour empêcher de crier contre ceux qui détruisent la vérité, témoignent qu'ils ne sont amis que d'une fausse paix, et qu'ils sont véritablement ennemis, et de la véritable paix, et de la vérité. Aussi c'est toujours sous ce prétexte de paix que les persécuteurs de l'Église ont voilé leurs plus horribles

violences, et que les faux amis de la paix ont consenti à l'oppression des vérités de la religion et des saints qui les ont défendues.

C'est ainsi que saint Athanase, saint Hilaire et d'autres saints évêques de leur temps ont été traités de rebelles, de factieux, d'opiniâtres, et d'ennemis de la paix et de l'union ; qu'ils ont été déposés, proscrits et abandonnés de presque tous les fidèles, qui prenaient pour un violemment de la paix le zèle qu'ils avaient pour la vérité. C'est ainsi que le saint et fameux moine Etienne était accusé de troubler la tranquillité de l'Église par les trois cent trente évêques qui voulaient ôter les images des églises, ce qui était un point qui assurément n'était pas des plus importants pour le salut ; et néanmoins parce qu'on ne doit jamais relâcher les moindres vérités sous prétexte de la paix, ce saint religieux leur résista en face, et ce fut pour ce sujet qu'il fut enfin condamné, comme on voit dans les Annales de Baronius, ann. 754.

C'est ainsi que les saints patriarches et les prophètes ont été accusés, comme fut Élie, *de troubler le repos d'Israël*, et que les apôtres et Jésus-Christ même ont été condamnés comme des auteurs de trouble et de dissension, parce qu'ils déclaraient une guerre salutaire aux passions corrompues, et aux funestes égarements des Pharisiens hypocrites et des prêtres superbes de la synagogue. Et c'est enfin ce que l'Écriture nous représente généralement, lorsque faisant la description de ces faux docteurs, qui appellent divines les choses qui sont diaboliques, comme les casuistes font aujourd'hui de leur morale, elle dit dans *la Sagesse*, ch. 14, qu'ils donnent aussi le nom de *paix* à un renversement si déplorable. « L'égarement des hommes, dit le sage, va jusqu'à cet excès, qu'ils donnent le nom incommunicable de la Divinité à ce qui n'en a pas l'essence, pour flatter les inclinations des hommes, et se rendre complaisants aux volontés des princes et des rois ; et ne se contentant pas d'errer ainsi touchant les choses divines, et de vivre dans cette erreur qui est une véritable guerre, ils appellent paix un état si rempli de troubles et de désordres : *In magno viventes inscientiæ bello tot et tanta mala pacem appellant.* »

C'est donc une vérité capitale de notre religion, qu'il y a des temps où il faut troubler cette possession de l'erreur que les méchants appellent *paix* ; et on ne peut en douter, après tant d'autorités qui le confirment. Or, s'il y en eut jamais une occasion et une nécessité indispensable, examinons si ce n'est pas aujourd'hui qu'elle presse et qu'elle contraint d'agir.

Nous voyons la plus puissante compagnie, et la plus nombreuse de l'Église, qui gouverne les consciences presque de tous les grands, liguée et acharnée à soutenir les plus horribles maximes qui aient jamais fait gémir l'Église. Nous les voyons, malgré tous les

avertissements charitables qu'on leur a donnés en public et en particulier, autoriser opiniâtrement la vengeance, l'avarice, la volupté, le faux honneur, l'amour-propre, et toutes les passions de la nature corrompue, la profanation des sacrements, l'avilissement des ministres de l'Église et le mépris des anciens pères, pour y substituer les auteurs les plus ignorants et les plus aveugles ; et cependant ce débordement de corruption étant prêt à submerger l'Église sous nos yeux, nous n'oserons, de peur de troubler la paix, crier à ceux qui la conduisent : *Sauvez-nous, nous périssons !*

Les moindres vérités de la religion ont été défendues jusqu'à la mort ; et nous relâcherions les points les plus essentiels de notre religion et les maximes les plus importantes et les plus nécessaires pour le salut, parce qu'il plaît, non pas à trois cents évêques, ni à un seul, ni au pape, mais seulement à la société des jésuites, de les renverser !

« Nous voulons, disent-ils, conserver la paix avec ceux mêmes qui n'en veulent point. » Étranges conservateurs de la paix, qui n'ont jamais laissé passer le moindre écrit contre leur morale sans des réponses sanglantes, et qui, écrivant toujours les derniers, veulent qu'on demeure en paix, quand ils sont demeurés en possession de leurs injustes prétentions !

Nous avons cru à propos de réfuter un peu au long ce reproche qu'ils font tant valoir contre nous, parce qu'encore qu'il y ait peu de personnes à qui ils puissent persuader que les casuistes sont de saints auteurs, il peut néanmoins s'en rencontrer à qui ils fassent accroire que nous ne laissons pas d'avoir tort de troubler la paix par notre opposition ; et c'est pour ceux-là que nous avons fait ce discours, afin de leur faire entendre qu'il n'y a pas deux questions à faire sur ce sujet, mais une seule ; et qu'il est impossible qu'il soit vrai tout ensemble que la morale des casuistes soit abominable, et que nous soyons blâmables de troubler leur fausse paix en la combattant.

Nous n'abandonnerons donc jamais la morale chrétienne, nous aimons trop la vérité. Mais, pour leur témoigner aussi combien nous aimons la paix, nous leur en ouvrons la porte tout entière, et leur déclarons que nous les embrasserons de tout notre cœur, aussitôt qu'ils voudront abjurer les pernicieuses maximes de leur morale, que nous avons rapportées dans notre Factum et dans nos Extraits, après les avoir prises et lues nous-mêmes dans leurs auteurs en propres termes ; et qu'ils voudront renoncer sincèrement à la pernicieuse Apologie des Casuistes, et à la méchante Théologie d'Escobar, de Molina, de Sanchez, de Lessius, de Hurtado, de Bauny, de Laroy, de Mascharenas, et de tous les livres semblables que nosseigneurs les évêques appellent *la peste des consciences*.

Voilà de quoi il s'agit entre nous. Car il n'est pas ici question, comme ils tâchent malicieusement de le faire croire, des différends que les curés peuvent avoir avec les religieux. Il n'est point ici question de contester les privilèges des jésuites, ni de s'opposer aux usurpations continuelles qu'ils font sur l'autorité des curés. Quoique leurs livres fussent remplis de mauvaises maximes sur ce sujet, nous les avons dissimulées à dessein dans les extraits que nous avons présentés à l'assemblée du clergé, pour ne rien mêler dans la cause générale de l'Église qui nous regardât en particulier. Il ne s'agit donc ici que de la pureté de la morale chrétienne, que nous sommes résolus de ne pas laisser corrompre ; et nous ne sommes pas seuls dans ce dessein : voilà les curés de Rouen qui, par l'autorité de M. leur prélat, nous secondent avec un zèle chrétien et véritablement pastoral ; et nous avons en main quantité de procurations des curés des autres villes de France, qui, par la permission aussi de nosseigneurs leurs prélats, s'opposeront avec vigueur à ces nouvelles corruptions, jusqu'à ce que ceux qui les soutiennent y aient renoncé.

Jusque-là nous les poursuivrons toujours, quoi qu'ils puissent dire de nous en bien ou en mal ; et nous ne renoncerons point aux vérités que nous avons avancées dans notre Factum, pour acheter à ce prix les louanges qu'ils nous donneraient alors. *Nous ne serons point détournés, ni par leurs malédictions, ni par leurs bénédictions*, selon la parole de l'Écriture. Ils ne nous ont point intimidés comme ennemis, ils ne nous corrompent point comme flatteurs. Ils nous ont trouvés intrépides à leurs menaces, ils nous trouveront inflexibles à leurs caresses ; et nous serons insensibles à leurs injures et à leurs douceurs. Nous présenterons toujours un même visage à tous leurs visages différents, et nous n'opposerons à la duplicité des enfants du siècle que la simplicité des enfants de l'Évangile.

Paris, 1^{er} avril 1658.

Troisième factum

Des Curés de Paris, où ils font voir que tout ce que les jésuites ont allégué des saints pères et docteurs de l'Église pour autoriser leurs pernicieuses maximes, est absolument faux et contraire à la doctrine de ces saints, et que les nouveaux casuistes n'ont aucune autorité dans l'Église.

Les moyens que les jésuites emploient pour défendre leur méchante morale dans les écrits qu'ils viennent de publier, consistent principalement en deux choses : l'une, à citer une foule d'auteurs de leur société, ou quelques autres nouveaux casuistes aussi corrompus qu'eux, auxquels ils veulent donner une autorité souveraine dans l'Église ; l'autre, à alléguer faussement les saints pères et les docteurs de l'Église, comme étant de leurs sentiments. Ainsi ils font deux injures signalées à l'église : la première, de donner pour la règle des fidèles, des auteurs pernicioeux, qui doivent être l'horreur des fidèles ; la seconde, d'oser, par des impostures horribles, appuyer leurs sentiments par les saints que Dieu a suscités pour avoir une véritable autorité dans l'Église, qui sont aussi éloignés de ces corruptions que le ciel l'est de la terre. Nous avons donc été obligés de détruire ces deux prétentions, et de séparer cet écrit en deux parties. Dans la première, nous ferons voir que de toutes les citations qu'ils ont faites des saints docteurs de l'Église pour autoriser leurs prétentions, il n'y en a pas une qui ne soit fausse, et que ces saints ont enseigné si formellement le contraire, qu'on s'étonnera de la hardiesse avec laquelle ils osent ainsi leur imposer : et nous ferons voir, dans la seconde, combien il est ridicule de prétendre que leurs nouveaux casuistes doivent servir de règle pour la décision de leurs propres sentiments.

LES ÉCRITS DES CURÉS DE CAMPAGNE

Troisième factum

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Première partie.

I. Saint Thomas faussement allégué sur les occasions prochaines.

Le premier des saints docteurs de l'Église qu'ils citent, est saint Thomas, qu'ils rapportent pour autoriser la doctrine de l'Apologie des Casuistes sur les occasions prochaines, contre laquelle nous nous sommes élevés, comme contre une doctrine capable d'entretenir tous les pécheurs dans leurs désordres, en les dispensant de se faire la moindre violence, et en leur permettant de demeurer dans les occasions, et même dans les professions où ils sont en danger de se damner, s'ils n'ont pas de facilité à les quitter ; ce qui est horriblement contraire à l'Évangile, qui obligea s'arracher et les mains, et les yeux même, si on en reçoit du scandale, pour nous apprendre qu'on doit se priver des choses qu'on ne peut quitter qu'avec une extrême douleur, quand elles nous sont occasion de péché. Cependant les jésuites osent non-seulement soutenir ces pernicious sentiments, mais ils veulent encore les autoriser par saint Thomas, qu'ils citent pour cela, 2, 2, q. 10, art. 9. Mais on jugera de leur mauvaise foi, en voyant les paroles de ce saint, qu'ils se sont bien gardés de rapporter, parce qu'elles contiennent la condamnation expresse de la doctrine de ces casuistes. Les voici :

« L'Église, dit-il, défend aux fidèles d'avoir communication avec quelques personnes, pour deux raisons : la première, pour punir celui que l'on retranche de la communion avec les fidèles (ce qui n'a pas lieu à l'égard des païens, parce que l'Église n'a point d'autorité sur eux) ; la seconde, est pour la sûreté de ceux à qui on défend d'avoir communication avec d'autres ; sur quoi il faut faire distinction des personnes, des affaires et des temps. Car si quelques fidèles sont fermes en la foi, de sorte que, par la communication qu'ils auraient avec les infidèles, on puisse plutôt espérer la conversion des infidèles, que craindre que les fidèles ne se pervertissent et ne quittent la foi, on ne doit pas les empêcher, principalement quand il

y a quelque nécessité qui les y engage. Mais si ce sont des personnes simples et faibles dans la foi, desquels on puisse craindre probablement qu'ils ne se pervertissent, on doit leur défendre d'avoir communication avec les infidèles, et principalement d'avoir grande familiarité avec eux, et de hanter avec eux sans nécessité. Ce saint ajoute que c'est pour cette raison que Dieu avait défendu aux Israélites de s'allier avec les idolâtres de la terre de Chanaan ; et il confirme cette doctrine dans la réponse au troisième argument, où il dit, qu'un esclave qui est soumis au commandement de son maître, embrassera plutôt la religion de son maître fidèle, que non pas il fasse changer son maître de religion ; et c'est pourquoi il n'est pas défendu aux fidèles d'avoir des esclaves infidèles. Si néanmoins il y avait du danger pour le maître, par la communication d'un tel esclave, il serait obligé de l'éloigner d'auprès de lui, selon le commandement de Jésus-Christ dans l'Évangile : si votre pied vous scandalise, coupez-le et le jetez arrière de vous. »

Il est donc visible que ce passage est ridiculement allégué, pour montrer qu'on peut demeurer sans péché dans les occasions prochaines de péché, puisque ce saint y établit des principes tout opposés.

Mais ceux qui sont accoutumés à voir leur hardiesse, ne s'étonneront pas de celle-ci : car ils se sont servis de ce même passage pour appuyer une doctrine qui y est contraire en propres termes. Au lieu que ce saint déclare qu'il n'est pas permis aux faibles d'aller entreprendre la conversion des infidèles ; ils allèguent ce même endroit, pour dire que cela leur est permis. C'est ce que fait le père Bauny, *Théol. mor. t. 4, q. 14, p. 94*. Il distingue premièrement les occasions de pécher en *prochaines et éloignées* ; et il dit : « Que les éloignées sont tout ce qui peut être à l'homme cause de pécher ; mais que les occasions prochaines sont seulement ce qui est en soi péché mortel, ou ce qui est tel de sa nature, qu'il fasse fréquemment tomber dans le péché mortel les hommes de pareille condition ; de sorte que le confesseur juge par le passé que le pénitent ne sera jamais, ou rarement, dans cette occasion sans péché mortel. » Il enseigne ensuite dans cet endroit, et dans la Somme des péchés, 6^e *édit. p. 190*, deux choses : l'une, « que l'on n'est point obligé de quitter une occasion prochaine de péché, quand on ne peut le faire sans donner sujet au monde de parler, ou sans en recevoir de l'incommodité » : l'autre, « qu'on peut même rechercher une occasion prochaine de péché pour quelque bien temporel ou spirituel de nous ou de notre prochain. Il en apporte deux exemples : l'un, que tous peuvent aller au pays des infidèles pour travailler à leur conversion, *cum manifesto peccandi periculo* » : l'autre, « qu'on peut aller en de mauvais lieux pour faire

concevoir aux femmes débauchées la haine de leurs péchés ; encore qu'il y ait beaucoup d'apparence que ces personnes tomberont, parce qu'ils ont souvent éprouvé, à la perte et à la ruine de leurs âmes, qu'ils se laissent aller au péché par les cajoleries des femmes perdues. »

Et c'est pour confirmer ces horribles maximes qu'il cite saint Thomas, 2, 2 q. 10, a. 9, où il a dit ce que nous avons rapporté. Et le père Caussin, dans sa réponse à la Théologie morale, renvoie au même lieu pour défendre la même doctrine des occasions prochaines : par où on peut juger s'il y eut jamais de fausseté plus insigne que celle que ces pères emploient pour défendre leur méchante cause.

II. *Saint Basile faussement allégué sur le même sujet.*

Les jésuites attribuent encore dans cette même page leur méchante doctrine des occasions prochaines à saint Basile, en le citant après le père Caussin, *Const. Monac.* c. 4, où il n'y a pas un seul mot de ce sujet. C'est dans le chapitre 3 où se trouve ce qu'en rapporte le père Caussin, mais qui est une condamnation formelle de la doctrine de ces casuistes, n'y ayant rien de si pur et de si contraire au relâchement de ces nouveaux docteurs, que ce que ce père enseigne en ce lieu.

Car voici les conseils qu'il donne à ses religieux : « Nous ne devons pas seulement travailler à régler nos pensées et nos mouvements intérieurs, mais nous devons aussi, autant qu'il se peut, nous éloigner des choses qui, frappant nos sens et renouvelant la mémoire de nos passions, causent du trouble dans notre esprit, et font souffrir à notre âme une guerre et un combat importun. Car lorsque nous sommes engagés dans le combat contre notre volonté, c'est une nécessité de le souffrir ; mais c'est une grande folie de nous y engager nous-mêmes volontairement. C'est pourquoi nous devons fuir, avant toutes choses, l'entretien des femmes, et nous ne devons jamais nous trouver avec elles que lorsqu'une nécessité indispensable nous y force ; et alors même il faut s'en garder comme d'un feu, et nous en défaire le plus promptement que nous pourrons. » Ce qu'il répète encore à la fin du chapitre : « Ayons soin, dit-il, autant qu'il nous est possible, d'éviter la conversation avec les femmes ; et si cela ne se peut entièrement, il faut au moins que nos entretiens avec elles soient très rares et très courts. »

Voilà tout ce que dit saint Basile sur ce sujet ; et les jésuites ont si peu de conscience que de vouloir se servir de ses règles si

saintes et si sévères, pour permettre à des débauchés d'aller faire des leçons de chasteté à des femmes perdues, encore qu'ils aient souvent reconnu, par une funeste expérience, qu'ils succombent à la tentation qu'ils vont chercher : *et si malo suo sæpè experti sunt, comme dit le père Bauny, blondis se muliercularum sermonibus ac illecebris flecti solitos ad libidinem.*

III. *Saint Ambroise faussement allégué sur le même sujet.*

Ils n'abusent pas moins indignement de saint Ambroise, en nous renvoyant à ce qu'il dit *Liv. 3, ch. 15* de ses Offices, où il ne fait autre chose que de louer Judith, laquelle, par une inspiration particulière de Dieu, qui l'assurait de sa protection, comme remarque ce père, alla tuer Holopherne au milieu de son camp. Car quel rapport y a-t-il de l'action toute miraculeuse et tout extraordinaire de cette sainte, avec les actions honteuses que les casuistes veulent autoriser par cet exemple ? Ils parlent de personnes qui ont reconnu, par leur propre expérience, que ces occasions les perdent et les font tomber dans le péché mortel. Peut-on penser la même chose de Judith, dont l'Écriture loue si hautement la chasteté ? Mais qui ne sait, de plus, que ces sortes d'actions des saints, qui n'ont été entreprises que par des mouvements singuliers de l'Esprit de Dieu, ne peuvent autoriser des actions semblables qui seraient faites sans ce mouvement, parce que l'Esprit de Dieu, qui les poussait et leur donnait une confiance presque certaine en son secours, faisait que ces actions, quelque périlleuses qu'elles fussent en elles-mêmes, ne l'étaient point à leur égard, et ainsi n'étaient nullement des occasions prochaines de péché : au lieu que ceux qui les entreprennent sans ce mouvement extraordinaire, tombent dans une témérité criminelle, et méritent de périr dans le danger qu'ils ont recherché, ou qu'ils n'ont pas eu soin d'éviter, selon cette parole du sage : *Qui amat periculum, peribit in eo ?*

IV. *Saint Thomas faussement allégué touchant la simonie.*

Les jésuites ne pouvaient pas mieux faire paraître qu'ils sont capables de tout pour défendre leurs erreurs, qu'en alléguant saint Thomas pour autoriser la doctrine de l'apologiste, qui soutient, après Valentia, Milhard et plusieurs autres, que quiconque est dans une volonté actuelle ou habituelle de ne pas égaler une chose temporelle à une spirituelle (ce qu'il appelle ne pas la donner par

forme de prix), peut donner de l'argent, comme motif principal pour avoir un bénéfice, sans commettre une simonie contre le droit divin ; et que même, s'il le donne sans aucun pacte obligatoire, il ne commettra pas de simonie contre le droit ecclésiastique.

Car il est si visible que c'est contre leur conscience qu'ils allèguent saint Thomas sur ce sujet, que leur apologiste même, page 61, reconnaît formellement que saint Thomas est contraire à cette opinion de Valentia ; et que, sans s'arrêter à cette distinction chimérique entre *prix* et *motif*, il condamne de simonie tous ceux qui reçoivent de l'argent pour des choses spirituelles, lorsque leur fin principale est de recevoir cet argent.

« Il semble, dit-il, que saint Thomas tienne, que si la fin principale que prétend celui qui fait la fonction spirituelle, est de recevoir de l'argent, il est censé vendre la fonction spirituelle, et est simoniaque. Maior est de même sentiment. » Voilà la doctrine qu'il a reconnue être de saint Thomas, mais qu'il dit avoir été rejetée avec raison par les casuistes, avec lesquels il soutient que quoique l'on ait pour fin principale, en donnant de l'argent, d'obtenir un bénéfice, on ne commet pourtant point de simonie contre le droit divin, pourvu qu'on ne le donne pas comme égal à la chose spirituelle ; ce qu'il appelle le donner comme prix.

Cependant les jésuites, voyant qu'on était prêt de censurer cette doctrine en Sorbonne, pour arrêter les esprits par une autorité plus considérable que celle des casuistes, ils allèguent hardiment dans une feuille nouvellement imprimée, le même saint Thomas, qu'ils avaient eux-mêmes reconnu être contraire à cette doctrine. « Outre, dit-il, ce qui a été dit dans les éclaircissements, pour prouver que, sans la volonté d'égaliser une chose temporelle à une spirituelle, il n'y a point de simonie contre le droit divin, j'ajoute l'autorité de deux théologiens, saint Thomas et Gerson. Saint Thomas, 4 Dist. 25, q. 1, *Sacramenta emi aut vendi non possunt sine simoniâ, quia pretium emptionis ponitur quasi mensura ad illud quod emitur.* »

Il est vrai que ces paroles sont de saint Thomas : mais il est vrai que c'est en abuser indignement, que d'y donner le sens que cet apologiste y donne, étant clair par toute la suite de sa doctrine, qu'il a cru que donner un bénéfice pour de l'argent, comme pour la fin et le motif principal, et le donner comme prix, n'était que la même chose ; et que de là il a conclu que tous ceux qui donnaient ainsi des bénéfices pour recevoir de l'argent, le donnaient comme prix, et par ce moyen égalaient véritablement les choses spirituelles aux temporelles, encore qu'ils n'y pensassent pas.

Ce qui paraîtra par quelques remarques que nous ferons sur la doctrine de ce saint, non pour faire un crime aux jésuites de ne pas la suivre en tout, car on aurait tort d'attendre d'eux une si grande

pureté ; mais pour leur faire voir simplement combien ils imposent à ce saint.

La première est, que saint Thomas n'a jamais cru que pour être simoniaque, en donnant de l'argent pour obtenir une dignité ecclésiastique, il fut nécessaire d'avoir la pensée que cet argent était un prix égal à cette dignité ; car cette pensée serait fausse et hérétique. Or saint Thomas dit, que pour l'ordinaire la simonie n'est point accompagnée de faux jugement dans l'esprit, mais seulement de dépravation dans la volonté. Voici ses paroles, *in 4 Dist. 25, q. 5, a. 1 : Sicut dicit Philosophus quòd Milesii stulti non sunt, sed operantur qualia stulti ; secundum hoc dicendum quòd simoniaci non sunt propriè et per se loquendo hoeretici, cùm non habeant falsam opinionem : sed dicuntur hoeretici propter similitudinem actûs : quia ita operantur ac si æstimarent donum Spiritûs sancti pecuniâ possideri, quoe æstimatio esset hoeretica.*

Il n'est donc pas nécessaire, selon saint Thomas, de croire, ou de vouloir que l'argent soit égal au don du Saint-Esprit ; ce qui est une folie qui ne tombe en l'esprit de personne : mais il suffit d'agir comme si on le croyait ; ce que font, selon saint Thomas, tous ceux qui offrent de l'argent, comme un motif pour se faire donner les dignités de l'Église ; et tous ceux qui donnent des bénéfices, ayant pour motif principal d'en recevoir de l'argent, ou quelque autre chose temporelle.

La seconde, que quoique saint Thomas se serve souvent des mots de vente, d'achat et de prix, pour expliquer en quoi consiste le crime de la simonie, il n'a jamais voulu néanmoins entendre autre chose par là, sinon donner une chose spirituelle par le seul motif d'en recevoir une temporelle, ou bien donner une chose temporelle, afin d'obtenir, par ce moyen, une chose spirituelle. De sorte qu'un collateur, un patron ou un titulaire, qui donne un bénéfice à Pierre, seulement parce que Pierre lui a donné de l'argent, quelque volonté qu'il ait de ne point évaluer cet argent qu'il reçoit au bénéfice qu'il donne, et encore qu'il n'y soit obligé par aucun pacte, il ne laisse pas de le vendre véritablement, et d'être simoniaque devant Dieu.

Pour en donner des preuves décisives, il ne faut que considérer ce que dit saint Thomas, *in-4 Dist. 25, q. 3, a. 3*, où considérant les jugements des juges ecclésiastiques comme des choses spirituelles, il demande si un juge ecclésiastique rendant une sentence en faveur de celui qui lui aurait fait un petit présent, serait simoniaque ? A quoi il répond en ces termes : « L'Église ne juge que selon ce qui paraît à l'extérieur : ainsi n'étant pas probable qu'un petit présent ait servi de motif à un juge ecclésiastique pour donner une sentence, elle ne juge pas que cet ecclésiastique qui a reçu un petit présent, ait commis une simonie. Mais devant Dieu qui

voit le cœur, soit que les présents soient grands ou petits, c'est une simonie, s'ils ont servi de motif à ce juge pour donner une sentence » : *Sed apud Deum qui cor videt, simonia est et in parvis et in magnis rebus, si animus iudicis ex eis flectatur.*

C'est par ce même principe qu'il conclut qu'un collateur qui donne un bénéfice ayant pour motif principal les prières qu'on lui a faites, et la faveur et les louanges qu'il en recevra, commet une simonie. Voici ses paroles au même lieu : *Qui dat aliquod spirituale pro favore vel laude acquirendâ, non est dubium quin simoniam committeret. Et ideò quando preces fiunt pro indigno, quod nihil aliud movet nisi favor, manifeste simonia committitur, si propter hoc beneficium ecclesiasticum detur. Si autem pro digno fiant, quantum ad iudicium hominum probabile est quòd dans magis moveatur intuitu dignitatis personae, quàm favore precum ; et ideò non reputatur simonia. Si tamen principaliter moveatur favore precum vel timore rogantis, quantum ad iudicium divinum simoniam committit et rogatus et rogans.*

Il est clair que saint Thomas ne suppose point que celui qu'on prie de conférer un bénéfice, pense qu'il y ait égalité entre les prières et le bénéfice ; et qu'il ne suppose pas non plus qu'il ait fait un pacte obligatoire, puisque personne n'a jamais fait pacte d'être prié et d'être loué. Et cependant il décide que ce collateur est simoniaque, si le principal motif qui le pousse à donner le bénéfice, est qu'il a été prié et qu'il espère d'être loué.

Le sentiment de saint Thomas ne paraît pas moins par cette autre décision touchant ceux qui donnent des bénéfices à leurs parents. *Ille qui dat ratione consanguinitatis præbendam alicui principaliter, aut intendit temporale bonum illius cui datur, et non alterius ; et sic peccat graviter, sed simoniam non committit ; quia non vendit, cùm nihil accipiat : aut intendit aliquod bonum in seipsum redundans ; sic quod magnificetur per hoc, et nobilitetur domus sua ; vel quod ipse in consanguineis sit fortior, et sic ipse aliquid accipere sperat pro quo spiritualia dat ; et simoniam committit.*

Je ne sais s'il y a une personne assez ridicule pour s'imaginer que quelqu'un puisse faire pacte avec tout le monde, que s'il donne un bénéfice à son parent, on en croira sa maison plus illustre et plus relevée. Cependant saint Thomas condamne de simonie toutes ces collations, où l'on recherche l'élévation de sa maison, lequel non-seulement s'obtient sans pacte, mais qu'il est même impossible d'obtenir par un pacte.

Le même S. Thomas conclut dans sa *Somme* 2, q. 100, art 5, qu'un évêque qui donne un bénéfice pour des services temporels qu'on lui a rendus, ou à ses parents, commet une simonie : *Si sit*

obsequium ad carnalia ordinatum, puta quia servivit praelato ad utilitatem consanguineorum, erit munus ab obsequio, et est simoniacum. Et il n'ajoute point toutes ces restrictions qu'il y ait une obligation de justice de payer ces services, ou qu'on y ait fait un pacte de donner un bénéfice, quand on aurait rendu ces services. Car il suffit, selon sa doctrine, que ces services temporels soient le principal motif qui porte ce prélat à donner ce bénéfice.

Il est si certain que c'est là le sentiment de saint Thomas, que les jésuites mêmes ne font point de difficulté de le reconnaître, et d'avouer que c'est aussi celui de presque tous les anciens théologiens et canonistes. Voici comme en parle Suarez dans son *Traité de la Simonie*, l. 4, c. 3. *Sæpissimè, dit-il, legimus apud auctores tam theologos quàm canonistas, simoniam mentalem committi, quoties per spiritualem actionem vel dationem principaliter intenditur acquisitio alicujus commodi temporalis. Ita tenet Glossa, Hostiensis, Panormitanus, Navarrus, Covarr. sanctus Thomas, Cajet. Maior, Durandus Altissiodorensis, Adrianus, Antonius Corduba, Gerson, etc.* Ce qui fait voir avec quelle conscience l'apologiste a osé avancer, page 61, que le sentiment de saint Thomas était abandonné des canonistes et des autres théologiens.

Ainsi pour renfermer en peu de mots la doctrine de ce saint docteur, il a cru que les choses spirituelles devant, par l'ordre de Jésus-Christ, se donner gratuitement et acquérir gratuitement, c'est-à-dire, sans rien recevoir pour les donner, ni rien donner pour les obtenir, c'était violer cet ordre et tomber dans le péché de simonie, que de donner des choses spirituelles, ayant pour motif principal d'obtenir ou d'avoir obtenu quelque chose temporelle, soit service, soit louange, soit argent ; ou bien de donner une chose temporelle, ayant pour motif principal d'en obtenir une spirituelle. De sorte que toutes les fois qu'il dit de ceux qui font ces sortes d'échanges, qu'ils vendent, qu'ils achètent et qu'ils donnent comme prix, il n'a voulu dire autre chose par ces mots, sinon qu'ils donnent l'un pour avoir l'autre.

Que si l'on prétend chicaner, et dire que la vente, dans son essence, enferme un pacte obligatoire et onéreux, il est facile de répondre que le langage ecclésiastique ne se règle pas sur les formules des jurisconsultes ; et que saint Thomas, qui s'est servi de ces mots après les pères, nous ayant expliqué ce qu'il avait voulu dire par ces mots, il faut en prendre la signification, non des jurisconsultes, mais de saint Thomas et des pères de l'Église ; et conclure plutôt que la simonie n'est pas une vente selon la rigueur de ce terme, que non pas de ne point enfermer sous le nom de simonie, tout ce que les pères y ont enfermé.

V. Gerson faussement allégué sur le même sujet de la simonie.

L'apologiste joint Gerson à saint Thomas, et lui impose, aussi bien qu'à ce saint, de ne point avoir reconnu de simonie de droit divin, que lorsqu'on met une égalité de prix entre une chose temporelle et une spirituelle. Il cite pour cela ces paroles de Gerson, qui semblent dire ce qu'il désire : *Finis principaliter intentus accipiendi temporalia tanquàm ibi sit adœquatio vera pretü ad pretium, sicut est in commutatione temporalium ad invicem, reddit hominem propriè simoniacum.*

A la vérité, ceux qui ne se défient pas des jésuites, auront pu être surpris de la lecture de ces paroles, et croire que Gerson est en effet favorable à l'apologiste : mais ceux qui, connaissant les jésuites, ont pris la peine de consulter ce passage, ont sans doute été surpris de la hardiesse et de l'impudence avec laquelle ils s'exposent à être convaincus publiquement d'une imposture si inexcusable ; car il n'y en eut jamais de moins palliée que celle-ci. Gerson, dans son Traité de la Simonie, en marque deux espèces différentes en deux propositions différentes : la première, est celle dans laquelle on considère seulement le bien temporel, comme le motif principal de l'action spirituelle ; et la seconde, dans laquelle on le considère de plus comme un prix égal à la chose spirituelle.

Primo propositio, dit-il : *Finis principaliter intentus recipiendi temporalia pro ministratione spiritualium, reddit hominem propriè simoniacum in foro conscientie et ad Deum. Et si hanc intentionem apertis ad extra monstret indiciis, censendus est in ecclesiastico foro simoniacus, vel de simoniâ vehementer suspectus. Secunda propositio* : *Finis principaliter intentus accipiendi temporalia pro administratione spiritualium, tanquàm ibi sit vera pretii ad pretium, sicut est in commutatione temporalium ad invicem, reddit hominem propriè simoniacum.*

L'apologiste, pour montrer, par l'autorité de Gerson, que toute simonie enferme cette pensée d'égaliser les choses spirituelles, rapporte ces dernières paroles de Gerson, et dissimule les précédentes, dans lesquelles Gerson reconnaît une vraie espèce de simonie devant Dieu, qui n'enferme point cette pensée d'égalité. Peut-on abuser plus hardiment de la crédulité du monde ? Car la question n'est pas entre les jésuites et nous, si celui qui donnerait de l'argent pour un bénéfice, avec cette pensée d'égaliser l'argent au bénéfice, serait véritablement simoniaque. Personne n'en a jamais douté. Mais il est question, si cette réflexion et cette formalité d'égalité et de prix est nécessaire, et si l'on peut être simoniaque sans cela. C'est ce qu'ils prétendent faire dire à Gerson. Et c'est

néanmoins ce que Gerson désavoue formellement, en reconnaissant dans une proposition expresse une autre espèce de simonie, qui n'enferme point cette égalité, ni cette formalité de prix.

Ce qu'il ajoute ensuite est encore plus net et plus formel : car il distingue quatre sortes de vues d'esprit. *Resolvendo*, dit-il, *materiam simoniâ, possumus invenire distinctionem quadruplicem intuitu vel respectu commodi temporalis pro spirituali. Potest enim intuitus ferri ad temporale commodum, primò tanquàm ad pretium rei spiritualis, quasi sit adœquatio valoris unius rei ad alteram, sicut inest in emptione et venditione à vilibus*. Voilà l'unique espèce de simonie que les jésuites reconnaissent. *Potest 2°. ferri intuitus ad commodum temporale, tanquàm ad motivum principale dandi spiritualia, vel ad finem ultimum in quo consistit intuitus spirituale conferentis*. Voilà ce qu'ils prétendent ne point être simonie. *Potest 3°. ferri intuitus commodi temporalis tanquàm ad motivum principale, vel ad finem subordinatum sub ultimo fine. Potest 4°. ferri intuitus commodi temporalis, tanquàm ad rem debitam jure divino pro sustentione illius qui spiritualia administrat*. Voilà les cas que Gerson propose ; et voici ses décisions sur ces cas. *Tunc ad propositum dicimus quòd primas intuitus, et secundus sunt verè simoniaci de jure divino et humano*. C'est-à-dire que c'est une simonie de droit divin et humain, non-seulement de regarder les choses temporelles comme prix des spirituelles, mais aussi de les regarder comme le principal motif qui porte à conférer les spirituelles. Mais pour le troisième et quatrième regard, Gerson déclare qu'ils ne sont pas simoniaques, pourvu qu'on observe ce que l'apôtre ordonne par ces paroles : *Ab omni specie malâ abstinete vos*.

Ainsi on ne peut condamner plus expressément les jésuites, que Gerson les condamne en ce Traité ; et on ne peut abuser avec plus de mauvaise foi de ce Traité de Gerson, que les jésuites en abusent.

VI. Le même Gerson faussement allégué sur la matière de l'usure.

Il est difficile de trouver une plus manifeste palliation d'usure, que l'invention que les jésuites autorisent dans l'Apologie et dans leur Factum, de créer une rente pour un an, en sorte qu'au bout de l'an, celui qui a pris, par exemple, 18 000 liv., soit obligé d'en rendre 19 000. Mais il n'y eut jamais de fausseté plus hardie que celle qu'ils commettent en citant Gerson, comme ayant enseigné cette doctrine dans son Traité des Contrats.

« Gerson, dit-il, est un des premiers qui, en la seconde partie de

ses Œuvres, au traité de *Contract. Prop.* 19, dit que les rentes qui peuvent se vendre à perpétuité, peuvent pareillement se vendre pour un temps limité, tant à l'égard du vendeur que de l'acheteur, pourvu que la même matière se trouve dans le contrat à perpétuité, et dans celui qui se fait pour un temps. » Voilà ce qu'ils font dire à Gerson, n'ayant pour le prouver que ces paroles qu'ils rapportent, mais qui n'ont, en aucune sorte, le sens qu'ils y donnent : *Omnis contractus quo licite venduntur vel emuntur redditus perpetui, potest similiter esse licitus, si eodem contracte similiterse habente, detur facultas mutua redimendi proesertim in foro conscientiae.*

Car, pour bien comprendre la doctrine de Gerson dans tout ce traité, il faut remarquer qu'anciennement les rentes étaient non rachetables, et que c'est en ce sens qu'on les appelait *perpétuelles* ; mais qu'environ le temps de Gerson, on commença à les rendre rachetables comme elles sont aujourd'hui. C'est ce que Gerson appelle, *Venditio redditualis, quoe potest redimi* ; ou, *Venditio censûs perpetui cum facultate redimendi.*

Mais cette faculté de racheter était de deux sortes ; car quelquefois on marquait un temps préfix, comme de dix ans, pendant lequel celui qui avait pris de l'argent à rente pouvait la racheter en rendant l'argent, mais après lequel il ne pouvait plus la racheter. Et c'est ce que Gerson appelle, en plusieurs lieux de ce traité, *Facultas redimendi ad certum tempus.* L'autre manière est celle qui s'observe maintenant, qui est que celui qui avait pris de l'argent à rente, pouvait la racheter quand il lui plaisait ; ce qui est appelé, dans Gerson, *Facultas redimendi toties quoties.*

Voilà tout ce que Gerson autorise, et encore avec beaucoup de modération ; et c'est une imposture visible de l'alléguer, ainsi que font les jésuites, comme ayant approuvé une palliation d'usure aussi manifeste qu'est leur cens constitué pour un an, ou que celui qui l'a acheté ait droit de revendre au bout d'un an ; en sorte que celui qui l'a vendu, soit obligé de rendre l'argent qu'il a pris, avec une année d'intérêt.

Cela paraît, 1°. parce que Gerson parle toujours de la faculté de racheter, qui ne se donne jamais qu'au vendeur ; et jamais de la faculté de revendre, qui se donnerait à l'acheteur. Or, dans la constitution des rentes, celui qui prend de l'argent à rente est l'acheteur, et celui qui le donne est le vendeur ; et, par conséquent, la faculté dont parle Gerson étant une faculté de racheter, et non de revendre, elle ne peut que donner droit à celui qui a pris de l'argent à rente de rembourser le fonds de la rente ; et non pas à celui qui l'a donné de se faire rendre son argent, lorsqu'on ne manque point de lui payer les arrérages.

2°. Il fonde la justice de ces rentes rachetables, *Part, 1, Consid.*

5, sur ce que, dans l'ancienne loi, il était permis de vendre une maison avec faculté de la racheter dans l'année. Or, il est bien certain que cette faculté de racheter ne convenait qu'à celui qui l'avait vendue ; et il serait ridicule de s'imaginer que l'acheteur eût droit par là de l'obliger à lui rendre son argent en reprenant la maison.

3°. Après avoir établi, dans la première partie de ce traité, les principes nécessaires pour résoudre le cas qu'il avait entrepris d'examiner, il propose ce cas au commencement de la seconde partie, qui est : « Qu'un monastère avait acheté d'une ville une rente annuelle de 100 liv. en lui donnant 2000 liv. *cum facultate redimendi*. » Voilà le contrat qu'il a dessein de justifier, et pour lequel il a fait tout ce traité *de Contractibus*. Or, pour montrer évidemment qu'il n'a considéré cette rente que comme elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire, rachetables seulement du côté de celui qui prend à rente, c'est qu'il met pour la principale circonstance, qui fait voir que ce contrat n'est point usuraire, que la vente avait été tellement effective de la part des religieux, qu'ils ne s'étaient réservé aucune faculté de ravoïr l'argent qu'ils avaient donné : *Quarta circumstantia est, quod vendido tam efficax fuit ex parte religiosorum, tam in voluntate quam in opere translationis, quod nullam sibi retinuerint facultatem retrahendi pretium datum*. Il est donc très faux que Gerson parle des contrats où l'on retient le pouvoir de retirer son argent au bout d'un an ; car il l'exclut en termes exprès.

4°. Enfin il a été si éloigné d'approuver ce pouvoir de retirer l'argent avec intérêt, que c'est principalement sur cette quatrième circonstance qu'il établit sa décision ; savoir, que ce contrat n'est point usuraire, parce que ce n'est point un prêt, ni un contrat qui tienne de la nature du prêt, puisque ces religieux ne s'étaient point réservé le pouvoir de retirer leur argent : *Prodictus contractus non est mutuum, nec per modum mutui. Patet ex 4 circumstantiâ principaliter junctis aliis*. D'où il s'ensuit que Gerson aurait condamné d'usure le contrat des jésuites où celui qui donne son argent se réserve le pouvoir de le retirer, et ne laisse pas d'en prendre intérêt.

Il est visible, par ces preuves convaincantes, que les jésuites abusent malicieusement d'une parole ambiguë de Gerson, pour lui faire approuver une chose dont il ne parle en aucune manière dans tout son traité, et qui est contraire à tous ses principes. Car le passage qu'ils rapportent est dans la proposition 20, où il parle toujours, comme dans tout le reste de son traité, de la faculté de racheter qu'à celui qui prend l'argent à rente, de laquelle seule il s'agissait alors. Et ainsi de ce qu'il appelle cette faculté de racheter,

facultas mutua redimendi, c'est qu'auparavant il était bien au pouvoir du vendeur de racheter sa rente, pourvu que l'acheteur consentît à recevoir le rachat : au lieu que, par cette loi dont parle Gerson, on lui donnait pouvoir, non-seulement de racheter, mais aussi de faire accepter son rachat, ce qu'il appelle, *facultas mutua redimendi*. C'est une chose honteuse à des théologiens, qui ne doivent rien tant aimer que la sincérité, de chicaner sur un mot ambigu, au lieu de prendre le sens d'un auteur de toute la suite de sa doctrine.

S'ils avaient bien étudié celle de Gerson, ils auraient appris de lui la faiblesse d'un argument qu'ils font beaucoup valoir dans leurs réponses, qui est qu'il y a des parlements où les prêts usuraires sont autorisés pour le civil : car Gerson montre fort bien qu'il ne s'ensuit pas de là qu'ils soient permis selon Dieu, parce que les lois civiles et les magistrats permettent beaucoup de choses qui ne laissent pas d'être illégitimes selon la loi de Dieu ou de l'Église, sans que l'on puisse dire pour cela que ces lois civiles soient mauvaises et contraires à la loi de Dieu ou de l'Église.

C'est la proposition 17 de ce même Traité des Contrats.

« Encore, dit-il, qu'une loi civile tolérât quelques usures, on ne doit pas dire pour cela qu'elle est contraire à la loi de Dieu ou de l'Église ; car le législateur civil a pour but de conserver la république, en y entretenant la paix et l'union entre les citoyens, et empêchant qu'on n'y commette des voleries, des rapines, des homicides, et autres crimes qui troublent la société humaine. Mais, parce que la malice des hommes ne peut pas toujours être entièrement réprimée, il tolère quelquefois de moindres maux pour en éviter de plus grands, comme Moïse a fait dans l'ancienne loi, en permettant le divorce. »

Aussi nous voyons que les pères n'ont pas laissé de condamner les usures, quoiqu'il soit certain que, de leur temps, les lois civiles les permettaient. Ce qui fait dire à saint Augustin sur ces paroles du psaume 54 : *In plateis ejus usura et dolus : fœnus etiam professionem habet : fœnus etiam ars vocatur, corpus dicitur, corpus quasi necessarium civitati, et de professione suâ vectigal impendit : usque in plateâ est, quod saltem abscondendum erat.*

VII. *Saint Ambroise faussement allégué sur le sujet des valets qui prennent du bien de leurs maîtres pour égalier leurs gages à leurs peines.*

Nous avons de la peine à comprendre la hardiesse de cet apologiste, qui ose dire dans ses nouvelles feuilles, qu'on a

malicieusement imposé au père Bauny, en prenant son objection pour sa réponse, lorsqu'on lui a reproché, comme nous avons fait dans nos extraits présentés à l'assemblée générale du clergé, *Prop.* 21, qu'il ouvre la porte aux vols domestiques, en permettant « aux valets qui se plaignent de leurs gages, de les croire d'eux-mêmes en certaines rencontres, (comme est celle de ne les avoir acceptés, qu'y étant contraints par la nécessité de leurs affaires), en se garnissant les mains d'autant de bien appartenant à leurs maîtres, qu'ils s'imaginent être nécessaire pour égaler lesdits gages à leurs peines. » Il ne faut que lire le passage entier du père Bauny, que nous avons rapporté dans cet extrait, pour rougir du peu de conscience de ces personnes, qui ne se mettent pas en peine du jugement de Dieu ; pourvu qu'ils puissent embrouiller, au moins pour quelque temps, les jugements des hommes, en niant les choses les plus constantes.

Il y a encore plus de sujet de s'étonner de ce qu'au même temps qu'ils témoignent être prêts de se soumettre au jugement de la Faculté pour en retarder la censure par cette feinte soumission, ils n'ont pas craint de traiter avec injure ceux qui n'ont fait que suivre, dans la condamnation du père Bauny, le jugement de la Faculté de Pans, qui, en 1641, l'a censuré en ces termes : *Roec propositio falsa est et perniciosa, etiam ditis restrictionibus, et domesticis furtis viam aperit.*

Mais ce qui nous touche le plus est l'injure qu'ils font aux saints pères, de les alléguer comme favorables à cette méchante doctrine. « Saint Ambroise, dit l'apologiste, p. 81, *lib. de Tobia*, c. 15, dit qu'on peut prendre de l'usure pour s'indemniser d'une personne qui nous porte quelque préjudice. *Ab illo usuram exigis, cui merito nocere desideras.* D'où j'infère que s'il m'est permis de prendre de l'usure pour me récompenser, et recouvrer ce qu'une personne me doit, je puis me récompenser par quelque autre voie. » Ils répètent la même chose dans leurs nouveaux imprimés.

Mais il ne faut que considérer le passage entier de saint Ambroise, pour juger de l'abus qu'ils en font, et des horribles conséquences qui pourraient s'en tirer en le prenant au sens qu'ils le prennent. Ce père ayant déclaré que l'usure est défendue par la loi de Dieu, et que, selon les païens mêmes, il n'est non plus permis de s'enrichir par des usures, que de s'enrichir par des homicides, il s'objecte ce passage du Deutéronome, 23, où Dieu défendant aux Israélites d'exiger des usures de leurs frères, le leur permet à l'égard des étrangers : *Fratri tuo non fœnerabis ad usuram, sed ab exigis.* A quoi il répond en ces termes : « Qui était alors étranger, sinon les Amalécites, les Amorrhéens, et les autres ennemis du peuple juif ? Voilà, dit le Seigneur, de qui vous pouvez exiger des

usures. Ceux à qui vous pouvez justement désirer de nuire : ceux à qui vous avez droit de faire la guerre, vous avez droit aussi d'exiger des usures d'eux. Ne pouvant les vaincre par la guerre, vous pouvez vous en venger en tirant d'eux tous les mois le centième de ce que vous leur prêterez. Exigez des intérêts de celui que vous pouvez tuer sans crime. Où il y a donc droit de faire la guerre, il y a droit aussi de prêter à usure. *Ab hoc usuram exige, quem non sit crimen occidere. Ergo ubi jus belli, ibi etiam jus usuræ.* »

Comment les jésuites appliqueront-ils ces paroles de saint Ambroise aux valets à qui le père Bauny permet de voler leurs maîtres pour égaler leurs gages à leurs peines ? Les valets ont-ils droit de faire la guerre à leurs maîtres ? ont-ils droit de les tuer ? ont-ils droit de les piller même à force ouverte, comme on en a droit dans les guerres justes ? Voilà les circonstances dans lesquelles saint Ambroise dit que Dieu permit aux Juifs de prêter à usure aux Chananéens, par le même droit de souverain maître des hommes et de juste vengeur des méchants, par lequel il avait commandé à son peuple de tuer tous les habitants de la Palestine ; parce que leurs crimes énormes, qui sont particulièrement décrits dans le livre de la Sagesse, avaient mérité ce châtiment. Or, qui doute que ce que Dieu donne, ne soit légitimement donné à ceux à qui il le donne ?

Mais qu'y a-t-il ici de semblable ? Un valet qui est convenu de ses gages, quelque petits qu'ils puissent être, et quelque nécessité qui l'ait porté à les accepter, a-t-il reçu de Dieu, par une révélation particulière, le droit de se faire justice à soi-même, et de voler son maître, sous prétexte que ses gages ne sont pas égaux à ses peines ? La Sorbonne n'a-t-elle pas eu raison de dire que cette doctrine est fausse et pernicieuse, et ouvre la porte aux vols domestiques ?

VIII. *Saint Augustin faussement allégué sur le même sujet des valets.*

L'apologiste joint saint Augustin à saint Ambroise, pour autoriser la même doctrine du père Bauny ; et les jésuites disent dans leurs nouveaux imprimés, que le passage de saint Augustin cité dans l'Apologie, est si clair pour cela, qu'il n'a pas besoin d'interprétation. Mais nous ferons voir aisément qu'ils avaient besoin qu'on le leur interprêtât, puisqu'ils l'ont fort mal entendu.

Voici les paroles de ce père dans sa lettre 54 à Macédonius : *Non sanè quidquid invito sumitur, injuriosè aufertur. Nam plerique nec dico volunt reddere honorem suum, nec operario mercedem : nec tamen hoc qui ab invito accipiunt, per injuriam accipiunt, quæ*

potiùs per injuriam non darentur.

L'apologiste prétend que saint Augustin dit qu'un médecin qui prendrait en cachette à son malade, ce que son malade n'aurait pas voulu lui payer, et qu'un artisan qui ferait la même chose à celui qui l'aurait mis en besogne, ne pécherait point. Mais il se trompe. Saint Augustin ne parle point de prendre, mais seulement de recevoir : et son sens est, que, quoiqu'il se rencontre des personnes qui paient malgré eux ce qu'ils doivent, et qui voudraient ne pas le payer, ne le faisant que parce qu'ils y sont contraints par justice, ou parce qu'ils ont peur d'y être contraints ; ceux néanmoins qui reçoivent ce qui leur est dû, ne leur font point tort en le recevant, parce que ce seraient les autres, au contraire, qui commettraient une injustice en ne le donnant pas : *Nec tamen hoc qui ab invito accipiunt*, (il ne dit pas *surripiunt*), *per injuriam accipiunt, quod potiùs per injuriam non darentur*. Il suppose donc que *dantur*, quoique malgré ceux qui le donnent, parce qu'ils voudraient bien ne pas le donner. Et en effet-il est visible que S. Augustin parle d'un cas ordinaire, et qui se rencontre souvent parmi les hommes. Or, où est-ce que les médecins ont accoutumé de dérober à leurs malades le prix de leurs peines, qu'on n'aurait pas voulu leur payer ?

Ce qui a pu tromper les jésuites, est le mot de *sumitur*, dans le commencement de ce passage, *Non sanè quidquid ab invito sumitur* ; s'étant imaginé sans doute que ce mot ne pouvait pas convenir à celui qui prend ce qu'on lui donne, mais seulement à celui qui le prend de soi-même. Mais sans parler des auteurs profanes qui ont pris ce mot au sens que nous soutenons qu'il doit être pris dans ce passage de saint Augustin, comme lorsque Cicéron dit : *Tu qui à Nævio vel sumpsisti multa si fateris, vel si negas surripuisti*, opposant ainsi *sumere* à *surripere* ; on ne peut pas soutenir avec la moindre apparence de raison, qu'il ne peut pas avoir ce sens dans le passage dont il s'agit ; puisqu'il s'en sert deux autres fois au même lieu, le prenant toujours pour *recevoir ce qu'on donne*. Car on ne peut pas entendre autrement ce qu'il dit des mauvais juges et des faux témoins : *Cùm judicia et testimonia, quæ nec justa nec vera vendenda sunt, iniqua et falsa venduntur, multo sceleratius utique pecunia sumitur ; quia sceleratè etiam quamvis à volentibus datur*. Non plus que ce qu'il dit des huissiers, à qui la coutume permettait de prendre des deux parties : *Magis reprehendimus qui talia inusitatè repetiverunt, quàm qui ea de more sumpserunt*. Pourquoi ne se prendra-t-il pas de même, lorsqu'il dit au même endroit : *Non sanè quidquid ab invito sumitur* ? Et pourquoi vouloir qu'il signifie là *surripitur*, ce qui y est opposé selon Cicéron, et tout-à-fait contraire au sens que saint Augustin donne à ce terme toutes les autres fois qu'il s'en sert dans ce même lieu ?

Enfin, une preuve démonstrative que ce passage de saint Augustin ne peut s'entendre au sens que les jésuites le prennent, pour autoriser les vols domestiques, sous prétexte de compensations de gages, c'est que ce père a décidé ce même cas dans une espèce incomparablement plus favorable, en condamnant de larcin les Israélites qui emportèrent les richesses des Égyptiens, si Dieu ne leur en eût donné une permission expresse ; encore qu'il reconnaisse au même lieu que ce bien était dû aux Israélites pour les récompenser de leurs travaux. C'est dans le 22^e l. *contre Fauste*, ch. 71 et 72, où ayant soutenu d'abord que Moïse n'avait pas péché *en dépouillant les Égyptiens, parce que Dieu le lui avait commandé, et qu'il eût péché au contraire en n'obéissant pas à Dieu*, il montre ensuite, contre les Manichéens, que Dieu n'avait rien fait de contraire à sa bonté, en faisant ce commandement à Moïse ; parce que les Égyptiens méritaient de perdre ces biens dont ils abusaient pour honorer les démons, et que d'ailleurs ils en devaient davantage aux Hébreux, pour les récompenser de leurs travaux : *Quid absurdum*, dit-il, *si Ægyptii ab Hebræis, homines iniquè dominantes ab hominibus liberis, quorum etiam mercedis pro eorum tam duris et injustis laboribus fuerant debitores, rebus terrenis quibus etiam ritu sacrilego in injuriam Creatoris utebantur, debuerunt ?* Mais il ajoute aussitôt après, (ce qui condamne entièrement la doctrine des jésuites), *que si Moïse avait fait ce commandement de lui-même, ou que les Hébreux d'eux-mêmes, sans en avoir reçu le commandement de Dieu, eussent dépouillé les Égyptiens, ils eussent sans doute été coupables : Quod tamen si Moyses suâ sponte fecisset, aut hoc Hebræi suâ sponte fecissent, profectò peccassent.*

IX. Le même saint Augustin faussement allégué dans la Lettre 54, sur le sujet de la corruption des juges.

Il ne sera pas inutile de joindre ici une autre falsification de la même Lettre à Macédonius, dont l'apologiste abuse encore pour autoriser les corruptions des juges. C'est en la page 97 où il entreprend de soutenir les relâchements des casuistes touchant les juges, qu'il propose lui-même en ces termes : « Les casuistes soutiennent que les juges peuvent recevoir des présents, à moins qu'il n'y eut quelque loi particulière qui le leur défendît, lorsque les parties les leur donnent, ou par amitié, ou par reconnaissance de la justice qu'ils ont rendue, pour les porter à la rendre à l'avenir, ou pour les obliger à prendre un soin particulier de leurs affaires, ou pour les engager à les expédier plus promptement, ou pour les

préférer à plusieurs. »

Il ne se contente pas de justifier tous ces abus, il ose encore les attribuer à saint Augustin en ces termes : « C'est l'opinion de saint Augustin dans l'Épître 54 *ad Macedonium*, où, parlant des juges qui reçoivent des présents, il dit que la coutume les excuse : *Sunt alioe personoe inferioris loci quœ ab utrâque parte non insolenter accipiunt, sicut officialis et à quo amovetur, et cui admovetur officium. Ab ūs extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent ; magisque reprehendunus qui talia inusitatè repeterunt, quàm qui talia de more sumpserunt.* Il y a d'autres sortes de gens qui ne sont pas de si haute qualité, qui ont coutume de prendre des présents. De ce nombre sont les juges qui ont leur office par commission, ou bien en titre. »

Il y a autant d'ignorance que de mauvaise foi dans cette citation. L'ignorance consiste tant en ce qu'il a cru que parce que le nom d'*official* signifie maintenant un juge ecclésiastique, le mot latin *officialis* signifiait un juge dans saint Augustin, qu'en ce qu'il traduit ces autres mots, *et à quo amovetur, et cui admovetur officium*, les juges qui ont leur office, ou par commission, ou en titre, ce qui est ridicule. Le mot d'*officialis* du temps de saint Augustin, ne signifiait point un juge, mais un sergent, un huissier, ou autres semblables personnes qui sont ministres des juges. Cela se voit par cette loi du code, *de officio diversorum judicum. Nema iudex aliquem officialem ad eam domum in quâ materfamilias degit, cum aliquo procepto existimet esse mittendum, ut eamdem in publicum protrahat. Et dans un autre titre du même code, de lucris advocatorum, et concussionibus officiorum apparitorum ; par où il paraît que officia ou officiales sont la même chose que apparitores* : d'où vient que Tertulien appelle les anges *officia Dei*. Et c'est dans ce sens qu'on doit prendre le mot d'*officium* dans le passage de saint Augustin, et il doit être lu en cette sorte : *Sicut officialis, et à quo admovetur* (et non pas *amovetur*), *et cui admovetur officium* : par où saint Augustin veut dire que, selon la coutume de ce temps-là, ces petits officiers de justice prenaient, et de ceux qui les employaient, *et à quo admovetur*, et de ceux envers qui on les employait, *et cui admovetur* ; ce qui ne leur était point défendu, pourvu que ce qu'ils prenaient fut modéré.

Mais la mauvaise foi est encore plus grande que l'ignorance ; car saint Augustin, dans cette Lettre 54, où il parle des personnes qui ne peuvent point recevoir rémission de leurs péchés, qu'en restituant ce qu'ils ont pris, *non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*, met de ce nombre les juges qui prennent des présents des parties, soit qu'ils les prennent pour rendre la justice, soit qu'ils les

prennent pour rendre l'injustice. « Les juges, dit-il, ne doivent pas vendre un jugement juste, ni les témoins un témoignage véritable, encore que les avocats reçoivent de l'argent pour plaider une cause juste, et les jurisconsultes pour donner un bon conseil ; car les premiers sont pour examiner l'affaire entre les deux parties, et les derniers ne sont que pour aider l'une des parties. Mais lorsque l'on vend un jugement injuste, ou un témoignage faux, qui ne doivent point être vendus, quand même l'un serait juste et que l'autre serait véritable, on commet un bien plus grand crime en recevant cet argent, parce que c'est un crime à celui même qui le donne sans contrainte. Néanmoins celui qui a donné de l'argent pour une sentence juste, a accoutumé de le redemander en justice, parce qu'on n'a point dû lui vendre cette sentence. Mais celui qui en a donné pour en obtenir une injuste, voudrait bien aussi le redemander, s'il n'avait honte du crime qu'il a commis en l'achetant, ou s'il n'avait peur d'être puni. » Et ensuite il ajoute : *Sunt aliæ personæ inferioris loci, etc.*, que cet auteur explique des juges, au lieu que saint Augustin les distingue manifestement des juges, comme nous l'avons montré. Il est difficile de voir une falsification plus hardie et plus évidente.

X. Falsification d'un passage de saint Thomas touchant l'homicide.

Il n'y a rien de plus horrible, dans la doctrine de l'apologiste et de ses défenseurs, que la permission qu'ils donnent à tous les particuliers de tuer leur prochain sans autre autorité, sinon que leur raison naturelle leur fait juger qu'ils ont cause légitime de le tuer. Mais cela n'a pas empêché les jésuites de défendre cette doctrine, et de l'appuyer même sur l'autorité de saint Thomas dans leurs nouveaux imprimés. « L'apologiste, disent-ils, se sent obligé d'apporter quelques preuves de sa proposition. Il la prend d'un axiome communément reçu des théologiens ; à savoir, que Jésus-Christ n'a point laissé dans le christianisme de nouveaux préceptes moraux, et n'a point décidé les cas particuliers auxquels il serait permis ou défendu de tuer. D'où il s'ensuit que les théologiens chrétiens doivent se servir de la lumière naturelle, aidée de celle de la foi, pour les résolutions qu'ils donnent touchant l'homicide, encore qu'ils ne trouvent pas ces cas décidés dans l'ancien ou dans le nouveau Testament. Saint Thomas a suivi cet axiome commun, 12, q. 108, art. 12, et tient que Jésus-Christ n'a point laissé aux chrétiens de nouveaux préceptes moraux. » Sur quoi il cite à la marge ces paroles de saint Thomas : *Idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis ; sed relinquuntur humano arbitrio.*

Ce discours des jésuites n'est qu'un amas de falsifications, de déguisements et de raisonnements absurdes. Car, premièrement, il est faux que les paroles latines qu'ils allèguent de saint Thomas, regardent les préceptes moraux, et que ce saint ait jamais dit que ces préceptes moraux aient été laissés à la détermination du libre arbitre de l'homme : mais, au contraire, ayant distingué les œuvres extérieures en deux sortes, dont les unes sont nécessaires pour acquérir ou pour conserver la grâce, comme celles qui sont commandées par les préceptes moraux, et par l'institution des sacrements ; et les autres n'ont point de liaison nécessaire avec l'acquisition ou la conservation de la grâce, comme les cérémonies extérieures, ou ce qui ne regarde que la police : il dit que les premières ont dû être déterminées dans la loi nouvelle, parce qu'elles sont de nécessité de salut ; mais que les dernières, qui sont les cérémonies et les règlements de police, ont été laissées à la liberté des hommes pour être réglées par les supérieurs ou par la volonté de chaque particulier, quand les supérieurs ne les avaient point réglées : *Determinatio exteriorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad proœcepta ceremonialia legis ; in ordine vero ad proximum, ad judicialia ; ut supra dictum est. Et ideo quia istœ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ in quâ lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio ; quœdam quidem quantum ad subditos, quœ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque ; quœdam vero ad prælatos temporales vel spirituales.* C'est donc une falsification insigne aux jésuites d'appliquer aux préceptes moraux ce que saint Thomas ne dit que des préceptes cérémoniaux et judiciaires, en tant qu'ils sont distingués des moraux. Ce qui paraît encore plus clairement par ces paroles qu'il ajoute immédiatement après : « Ainsi donc la loi nouvelle n'a dû déterminer aucunes autres œuvres extérieures, en les commandant ou les défendant, sinon les sacrements et les préceptes moraux qui appartiennent par eux-mêmes à la vertu, comme de ne point tuer, de ne point dérober, et autres semblables : *Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo, vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quœ de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, aut alia ejusmodi.* »

Ainsi on voit qu'au même lieu où saint Thomas dit que le précepte de ne point tuer n'est point du nombre de ceux qui ont été laissés au libre arbitre des hommes, mais qu'il a dû être déterminé dans la loi nouvelle, les jésuites lui font dire : « Qu'il n'est point déterminé par la loi nouvelle, mais qu'il a été laissé au libre arbitre des hommes : *Non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relicta sunt*

libero arbitrio. »

La seconde falsification est, qu'ils veulent faire croire que saint Thomas, en disant que Jésus-Christ n'a point ajouté de nouveaux préceptes moraux à ceux de l'ancienne loi, a voulu dire par là qu'il n'a point expliqué, déterminé et montré l'étendue de ces préceptes, et qu'ainsi il n'a point donné de lumière pour décider les cas qui regardent ces préceptes nouveaux, mais a remis le tout à la raison. Ce qui est entièrement contraire à la doctrine de saint Thomas dans toute cette question : car outre que nous venons de voir que saint Thomas dit expressément que les préceptes moraux ont été déterminés dans la loi nouvelle, il fait encore un article exprès pour montrer que la loi nouvelle a accompli et perfectionné l'ancienne, où il dit, entre autres choses : « Que Jésus-Christ, par sa doctrine, a accompli les préceptes de la loi : premièrement, en marquant le vrai sens auquel ils doivent être entendus, comme il paraît en celui de l'homicide et de l'adultère : *Suâ autem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter : primo quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio.* Secondement, en ordonnant ce qui servait à observer, avec plus de sévérité ce que la loi avait commandé, comme de ne point jurer sans nécessité, afin de ne point tomber dans le parjure, et en ajoutant des conseils de perfection. »

Mais quand il serait vrai (ce que nous venons de faire voir être très faux, selon saint Thomas) que Jésus-Christ n'eût donné aucune lumière nouvelle touchant les préceptes moraux de l'ancien Testament, la conséquence que cet auteur tire de ce principe ne laisserait pas d'être extravagante, puisqu'il ne s'ensuivrait pas de là que ce soit à la lumière de la raison à juger quand il faut tuer ou quand il ne faut pas tuer, ni qu'on doive regarder les cas touchant l'homicide comme des cas qui ne sont décidés ni par l'ancien ni par le nouveau Testament.

Jésus-Christ a-t-il aboli, par la loi nouvelle, le précepte du Décalogue qui défend de tuer, et ce précepte est-il devenu soumis à notre raison ; et ne nous a-t-il pas été donné, au contraire, pour arrêter les égarements de la raison, par l'autorité de la loi de Dieu ? C'est ignorer tout-à-fait la nécessité que l'homme a eue de la loi de Dieu, et la fin que Dieu s'est proposée en la donnant, de prétendre, comme font les jésuites, que lorsque Dieu nous fait une défense générale, comme est celle de ne point tuer, ce soit nonobstant cela à la raison naturelle de juger quand cette loi oblige, et quand elle n'oblige pas.

Car, quoique les préceptes moraux de la loi de Dieu soient conformes à la raison naturelle, et que Dieu les ait gravés dans le cœur de l'homme en le créant à son image, on ne peut néanmoins

nier, sans être non-seulement pélagien, mais aveugle, que notre raison n'ait tellement été obscurcie par le péché, qu'elle n'est plus capable de se conduire elle-même dans le discernement du bien et du mal. Les étranges erreurs dans lesquelles les plus sages du paganisme sont tombés, les vices qu'ils ont excusés, l'incertitude dans laquelle ils ont été dans toute la conduite de leur vie, sont une preuve et une conviction sensible de cette dépravation de l'esprit humain. C'a été pour en convaincre les hommes que Dieu a attendu plus de deux mille ans à leur donner sa loi, et ç'a été pour y apporter quelque remède qu'il la leur a enfin donnée. Saint Thomas nous enseigne l'un et l'autre, 1, 2, q. 98, art. 6, où il dit : « Qu'il a été à propos que la loi ne fût donnée qu'au temps où elle l'a été, parce que l'homme se glorifiait de sa science, comme si la raison naturelle eût pu lui suffire pour le salut : et qu'ainsi, pour convaincre son orgueil, Dieu l'a laissé longtemps à la conduite de sa propre raison, sans le secours de la loi écrite, afin qu'il reconnût, par sa propre expérience, combien sa raison était défectueuse : *Ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suae rationis adminiculo legis scriptae ; et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum.* »

Et dans la question suivante, art. 2, s'étant objecté « qu'il semble que la loi divine ne devait point secourir l'homme en ce qui est des préceptes moraux, parce que sa raison lui suffisait pour cela », il répond : « Que Dieu ne devait pas seulement aider l'homme par sa loi dans les choses qui sont tout-à-fait au-dessus de la raison, mais en celles-là même dans lesquelles la raison se trouvait embarrassée. Or, la raison humaine ne pouvait pas se tromper à l'égard des préceptes moraux, dans les principes très communs et très généraux de la loi de la nature : mais elle était obscurcie dans les cas particuliers par l'habitude du vice. Et de plus, la raison de plusieurs était dans l'erreur à l'égard des autres préceptes, qui sont comme des conclusions tirées des principes communs de la loi de la nature ; de sorte qu'elle jugeait permis ce qui est mauvais de soi-même : c'est pourquoi il a été nécessaire que l'autorité de la loi divine remédiât à l'un et à l'autre de ces défauts. »

Nous apprenons de ce passage que la loi de Dieu n'a pas été donnée pour nous apprendre seulement les principes très communs de la loi naturelle, comme serait, en général, de ne pas tuer indifféremment et sans raison toutes sortes de personnes ; car il n'était pas besoin de loi pour cela, puisque personne n'a jamais erré dans ce point. Les cannibales, les Brésiliens, les Canadois, les Indiens, les Japonais, les Tartares, et tous les peuples les plus inhumains, n'ont jamais cru qu'il fut permis de tuer sans raison. Ainsi

les Juifs à qui Dieu avait donné sa loi, n'auraient eu aucun avantage sur les païens, s'ils n'avaient appris autre chose par le Décalogue, sinon qu'il ne faut pas tuer sans cause, et qu'il eût été laissé à leur raison, aussi bien qu'à celle des païens, à décider quelles sont les causes légitimes pour lesquelles il est permis à chaque particulier de tuer ou de ne pas tuer.

Pour reconnaître donc la grâce singulière que Dieu nous a faite de nous manifester sa loi, et pour pouvoir dire avec un sentiment de gratitude : *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis* ; nous devons suivre un principe tout opposé à celui de l'apologiste : savoir, que lorsque Dieu a défendu généralement une chose par sa loi, comme l'homicide, l'adultère, le faux témoignage, il ne nous est plus permis de prendre notre raison pour juge de sa défense, ni d'apporter des exceptions par nous-mêmes qui en resserrent l'étendue. Mais si cette loi souffre des exceptions, ce n'est point de la raison qu'il faut les tirer, mais de la parole de Dieu même, ou écrite, ou venue à nous par la tradition ; puisque autrement nous retomberions dans la confusion du paganisme, et ce ne serait plus la parole divine, mais notre raison, qui réglerait nos mœurs dans les choses mêmes les plus importantes, comme l'observation du Décalogue.

Car s'il est permis de dire, que « c'est par la lumière de la raison que nous devons discerner quand ce que Dieu a défendu généralement, est permis ou défendu ; qu'il faut un texte exprès pour cela ; que les défenses générales ne prouvent autre chose, sinon qu'on ne peut pas le faire sans cause légitime, et que c'est la raison qui en est le juge » ; quel précepte y aura-t-il qu'on ne puisse violer ? Susanne n'aurait-elle pas pu croire qu'elle pouvait s'abandonner aux deux vieillards qui la menaçaient d'une mort ignominieuse, en se persuadant, selon la pensée des jésuites, que la défense de commettre adultère, ne doit s'entendre que de ne point le faire sans cause légitime, et que c'en était une légitime, que de s'y voir contrainte, à moins que d'être exposée à une mort infâme ? Celles qui se trouveraient dans une semblable nécessité, ne pourraient-elles pas demander un texte exprès aux jésuites, qui ne leur défendit pas seulement, en général, de commettre adultère, mais qui le leur défendit en ces occasions particulières, où il s'agirait de sauver leur vie et leur honneur ?

Ne pourrait-on pas dire que les chrétiens pouvaient, sans crime, présenter de l'encens aux idoles, surtout en dirigeant leur intention à Dieu, parce que le commandement de ne point rendre d'honneur aux idoles, doit s'entendre de ne point le faire sans cause légitime, de quoi c'est à la raison à juger, comme le prétend l'apologiste ? Et il est certain qu'elle jugera facilement que la nécessité de sauver sa

vie, en est une cause assez légitime, puisque les plus sages d'entre les païens ont cru par leur raison, pour des causes beaucoup moins grandes que celle-là, avoir droit d'adorer extérieurement les dieux adorés par le peuple, dont ils connaissaient la fausseté ; et que des jésuites mêmes ont porté les Chinois à faire la même chose, dont on a fait tant de plaintes au pape.

Et pour revenir au commandement de ne point tuer, ne pourra-t-on pas dire que les Athéniens et plusieurs autres peuples, qui tuaient leurs enfants nouvellement nés, lorsqu'ils étaient trop chargés d'enfants, ou qu'ils étaient nés hors du mariage, n'étaient point pour cela coupables ; parce que la raison leur avait fait juger qu'ils avaient alors une cause légitime de se dispenser du commandement général de ne point tuer ? Ne pourra-t-on pas dire avec encore plus de couleur, que tous les païens qui se sont tués eux-mêmes, et ceux principalement qui ne le faisaient qu'après en avoir demandé permission aux magistrats, comme il se pratiquait en quelques villes, n'ont point violé ce commandement ; parce que leur raison leur faisait juger qu'ils avaient une cause légitime de s'ôter la vie, et que même cette cause avait été approuvée par la république ?

Nous avons horreur de découvrir les suites étranges qui peuvent naître de ce principe ; car les plus détestables parricides ne se sont commis que par des personnes à qui la raison avait fait juger qu'ils avaient une cause légitime de tuer ; et il est aisé de voir que ceux qui sont dans les plus grandes fortunes, sont les plus exposés à ces exceptions diaboliques du commandement de Dieu, dont la seule raison est le juge ; puisque tout homme qui sera persuadé que Dieu ne défend autre chose, sinon de ne point tuer sans cause légitime, et que c'est par la lumière naturelle qu'il doit discerner quand il est permis, ou quand il est défendu de tuer son prochain, trouvera cent occasions où il croira, par sa raison, avoir une cause légitime de tuer ceux à qui il imputera, ou la ruine de sa fortune, ou la perte de son honneur, ou le dommage de la religion, ou quelque autre chose semblable. C'est à ceux qui ont le plus d'intérêt, et pour eux-mêmes, et pour le public, à étouffer ces monstrueuses opinions, avant qu'elles aient pris racine dans l'esprit des hommes.

Pour nous, nous en déchargeons nos consciences ; et les plaintes que nous en faisons, serviront de témoignage à toute la postérité que nous n'avons rien oublié de tout ce qui était en notre pouvoir pour arrêter ces désordres.

Ce 7 mai 1658.

LES ÉCRITS DES CURÉS DE CAMPAGNE

Troisième factum

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Seconde partie.

Après ([270]) avoir défendu l'honneur des saints pères contre les impostures des jésuites, en faisant voir la mauvaise foi avec laquelle ils ont falsifié les passages qu'ils en rapportent, l'intérêt de l'Église nous oblige de leur répondre d'une autre manière touchant les casuistes qu'ils nous opposent. Car quoique nous pussions montrer qu'ils altèrent souvent leurs sentiments pour se les rendre favorables, nous croyons néanmoins qu'il est beaucoup plus utile de faire connaître à tout le monde le peu de croyance qu'on doit avoir aux casuistes, et combien il est ridicule de vouloir les rendre juges en une cause où ils ne sont que nos parties.

Nous n'avons jamais considéré les jésuites que comme les principaux défenseurs des maximes pernicieuses dont nous nous sommes plaints, et dont nous nous plaignons encore, et non pas comme les seuls qui les aient enseignées. C'est pourquoi, sans les marquer en particulier plutôt que les autres, nous avons demandé à rassemblée du clergé de France la condamnation de ces opinions, par quelques auteurs modernes qu'elles eussent été soutenues. Ainsi c'est la défense du monde la plus faible, que de produire contre nous ces mêmes auteurs dont nous poursuivons la censure, que le clergé a déjà condamnés par un préjugé si visible, et qu'il a appelés *la peste des consciences*.

Tant s'en faut que leur nombre nuise à notre cause, quand il serait aussi grand que les jésuites nous le représentent ; que c'est ce nombre même qui justifie davantage la justice et la nécessité de nos poursuites. Si cette méchante doctrine était renfermée dans les livres de deux ou trois casuistes inconnus, peut-être qu'il serait utile de la laisser étouffer par l'oubli et par le silence. Mais étant répandue dans un grand nombre de livres, dont les jésuites se déclarent ouvertement les protecteurs, il est impossible d'en empêcher les mauvais effets, qu'en la condamnant publiquement, et privant en même temps d'autorité et de croyance ceux qui ont eu la témérité de l'avancer. L'un sans l'autre ne remédierait pas assez à un si grand mal, puisque autrement ce que l'on détruirait par la censure de ces erreurs, serait rétabli par l'autorité que les jésuites

donnent à leurs casuistes, dont ils font passer tous les sentiments pour probables et pour sûrs en conscience.

Il est donc très important de s'élever contre cette prétendue autorité que les casuistes s'attribuent, et de montrer combien l'Église y a toujours eu peu d'égard, lorsqu'il a été question de soutenir sa discipline et sa morale contre les relâchements qui s'y introduisent.

C'est ignorer entièrement les règles qu'elle suit en sa conduite, que de s'imaginer, comme font les jésuites, qu'elle ne puisse condamner ce qui est contraire à la tradition et à la pureté de l'Évangile, quand il est autorisé par les théologiens modernes, puisqu'au contraire les conciles n'ont jamais fait de réformation que pour corriger des abus soutenus par plusieurs particuliers corrompus.

C'est ainsi que dans le neuvième siècle, les évêques de France voulant rétablir la véritable pénitence, ils n'en furent point empêchés par les auteurs de ces livres pénitenciaux qui corrompaient alors quelques points de la discipline, comme les casuistes font aujourd'hui presque toute la morale : mais rappelant toutes choses à leur première origine, ils ordonnèrent que tous ces livres seraient brûlés, comme trompant les âmes par une fausse douceur.

Jamais l'Église n'a agi autrement, et dans les siècles passés, et dans celui où nous sommes. Car, sans en chercher d'exemples ailleurs, l'assemblée générale du clergé de France de l'an 1642 n'en a pas moins condamné les livres du père Bauny, parce que ce jésuite alléguait plusieurs auteurs nouveaux qui favorisaient ses sentiments. Et cela n'a pas aussi empêché les facultés de Paris et de Louvain de censurer le même père Bauny, le père Lamy, et plusieurs autres casuistes, comme Milhart, Bénédicti, Bertin-Bertaut, quoiqu'elles n'ignorassent pas que ces auteurs en avaient suivi beaucoup d'autres.

Mais la Sorbonne a particulièrement montré le peu d'état qu'elle faisait d'un grand nombre de ces auteurs nouveaux, en condamnant la pernicieuse doctrine de Santarel touchant la déposition des rois, comme *erronée et contraire à la parole de Dieu*, encore qu'elle fût soutenue par une foule prodigieuse de casuistes et de jésuites.

De sorte qu'il est constant, par la doctrine et par la pratique de l'Église, qu'elle a toujours considéré l'antiquité pour la vraie règle de sa morale aussi-bien que de sa foi ; et que n'ayant fait état des auteurs nouveaux qu'autant qu'ils étaient conformes à cette règle, elle n'a point fait difficulté de les rejeter quand ils s'en sont écartés.

Voilà ce que nous dirions contre des particuliers qui se seraient éloignés de la doctrine de l'antiquité, qui est celle de l'Église, par un simple défaut de lumière, et plutôt par imprudence que par dessein.

Mais nous sommes bien en plus forts termes contre la plupart de ces nouveaux casuistes ; car ils n'ont pas seulement quitté la règle, mais ils font même profession de la mépriser. Caramuel, tant loué par les jésuites, déclare dans sa préface, qu'il ne perd pas beaucoup de temps à lire les anciens pères. *Non multùm temporis perdo in veterum scriptis legendis*. Le jésuite Réginaldus, voulant empêcher que les lecteurs ne s'attendissent de trouver dans son livre les sentiments de l'Église ancienne touchant la morale, a soin de les prévenir par cette remarque : « Que dans les matières de foi, plus les auteurs sont anciens, plus leur autorité est considérable, comme étant plus proches de la tradition apostolique ; mais que pour ce qui est des mœurs, il faut avoir plus d'égard aux nouveaux qu'aux anciens. » Enfin, il n'a pas tenu au père Cellot, l. 8, c. 16, que nous ne reçussions pour règle cette maxime de sa compagnie : *Doctrina morum à recentioribus petenda*.

Que si l'autorité des casuistes est beaucoup diminuée par cette présomption de leur esprit, elle ne l'est pas moins par la disposition de leur cœur, qu'ils font paraître dans leurs livres. Car quelle espérance peut-on avoir que des théologiens opposeront la rigueur de l'Évangile et la sévérité des lois de l'Église à l'inclination corrompue de la nature, qui tend toujours au relâchement, lorsqu'ils prennent pour maxime d'embrasser toujours les opinions les plus douces, et qui favorisent davantage ce relâchement ? Diana, qui a fait tant de volumes de cette nouvelle science, en avertit les lecteurs dans le titre même de son livre ; et Escobar en fait une règle expresse pour le choix des opinions : *Mitiozem*, dit-il, *elige opinionem*.

C'est par cet esprit, que ces casuistes ne prennent pas seulement ce que l'Église permet, en s'accommodant à la faiblesse de ses enfants, pour ses lois primitives et originelles ; mais que poussant ces condescendances beaucoup au-delà de l'intention de l'Église, ils s'en servent pour autoriser des abus qu'elle ne peut avoir qu'en horreur. Ainsi, parce que l'Église a beaucoup relâché de la sévérité des anciens canons, touchant la pénitence de plusieurs crimes, dont elle n'absolvait qu'après plusieurs années, ils ont passé si avant, qu'ils veulent que dans quelque habitude qu'on soit des crimes les plus énormes, un confesseur ne fasse point de difficulté d'en donner l'absolution sur-le-champ. Combien ont-ils étendu de même les justes indulgences de l'Église pour le jeûne, pour le rétablissement des prêtres qui se seraient rendus indignes de leur ministère par de grands péchés, pour les collations et les résignations des bénéfices ?

Ils n'en demeurent pas même à leurs propres relâchements. Une méchante opinion, qui a été la conclusion d'un méchant

principe, sert elle-même après de principe pour en établir d'autres. « Il est probable, dit Caramuel, par l'autorité de plusieurs casuistes, qu'on peut, sans péché mortel, imposer un faux crime à celui qui nous calomnie. » Donc, conclut-il, il est encore plus probable qu'on peut le tuer. Et, par un cercle merveilleux, ils emploient cette même conclusion pour établir le principe dont elle est tirée. C'est ainsi que l'apologiste raisonne sur ce point. « Beaucoup d'excellents théologiens, dit-il, *p.* 128, enseignent qu'on peut tuer les calomnieurs ; donc Dicastillus doit être estimé bien plus doux et bien plus humain, puisqu'il périt met seulement qu'on les calomnie. »

Voilà quel est l'esprit de ces casuistes, et le dessein qu'ils ont eu d'élargir la voie du ciel par une indulgence toute charnelle : mais, ce qui est de plus étrange, c'est qu'ils veulent faire croire qu'ils rendent, en cela, un service très important à l'Église, et qu'ils contribuent au salut des hommes. C'est pourquoi ils n'appellent point ces opinions relâchées, des maximes faibles et molles, mais des maximes fortes et vigoureuses, comme on peut le voir par ces paroles extravagantes de Caramuel, dans sa lettre à Diana, par lesquelles il prouve que plus une opinion est douce, plus elle est mâle et généreuse. « Les opinions des docteurs, dit-il, sont de divers genres : les unes sont du masculin, les autres du féminin. Il y avait autrefois plusieurs opinions morales, qui étaient inconstantes et difficiles, et qui tenaient de l'imperfection des femmes. Celles qui sont venues depuis, étant douces et aisées, sont armées, fermes, constantes, et l'on doit les appelez mâles. Et ceux qui les suivent sont non-seulement soldats, mais vierges. Et pourquoi ? Je m'en vais vous l'expliquer par un exemple. Tous ceux qui croient que pour bien réciter l'office divin, il est nécessaire d'avoir l'attention intérieure, concluent qu'il est difficile qu'un homme puisse satisfaire à ce précepte, sans quelque distraction vénielle. Et c'est avec cette rigueur qu'ils philosophent sur les autres préceptes. Mais pour nous qui avons des opinions plus généreuses, et qui les fortifions par des raisonnements armés, nous sommes non-seulement soldats, mais aussi vierges. Car nous pouvons satisfaire à la récitation de l'office et autres préceptes de l'Église, sans commettre le moindre péché véniel, puisque a nous ne nous croyons obligés qu'à la récitation vocale et extérieure ; ce qui est très facile. Or, la conscience, qui ne commet point de péché véniel, est vierge, et c'est un soldat invincible, d'autant qu'elle ne craint point d'être vaincue. C'est là notre sentiment. Et a parce que Diana, ce doux agneau, nous conduit dans la route de ces opinions généreuses et clémentes, nous pouvons dire de nous que nous suivons l'agneau, savoir Diana, partout où il va. »

Il faudrait aimer bien peu son salut, et avoir bien peu de croyance en la parole de Dieu, qui nous assure que le chemin qui mène à la vie est étroit, pour mettre sa confiance dans les avis de ces docteurs, qui sont relâchés non-seulement par erreur, mais par profession même, qui mettent leur gloire dans cette corruption, et leur force dans cette mollesse.

Mais les principes dont ils se sont servis pour exécuter cette entreprise, montrent encore davantage combien l'on doit peu considérer leur autorité prétendue ; car si la solidité des conclusions dépend de la solidité des principes, quel état peut-on faire de celle de ces casuistes, puisqu'ils les établissent presque toutes sur la doctrine de la probabilité, qui consiste à tenir pour sûr en conscience, le vrai et le faux indifféremment, pourvu qu'il soit appuyé sur l'autorité de quelque casuiste, ou sur une raison raisonnable, *Ratione rationabili* ?

On peut juger à quels excès les a pu conduire cette déférence qu'ils ont pour l'autorité de cette sorte de gens, qui fait la première partie de la probabilité. La seconde qu'ils mettent dans la raison, en prétendant que tout ce qui est fondé sur une *raison raisonnable* est sûr en conscience, est encore aussi dangereuse et aussi fausse. Car il faut remarquer que, par cette *raison raisonnable*, ils n'entendent point une raison qui soit vraie, puisqu'ils reconnaissent que de deux opinions probables qui sont contraires, il y en a nécessairement une qui est fausse. Ils n'entendent pas non plus une raison qui paroisse raisonnable à tout le monde, puisqu'ils mettent entre ces raisons qui excusent de péché, celles par lesquelles les Juifs rejettent la foi de Jésus-Christ : car c'est sur ce principe qu'ils soutiennent, comme font *Sanchez, l. 2, dec. c. 2, n. 6 ; Sancius, select, disp. 19, n. 9 ; Dian. part. 2, tract. 13, resol. 9*, cités par *Theol mor. p. 39*, que les Juifs ne sont point obligés de se convertir à la foi de Jésus-Christ, pendant que leur religion leur paraît encore probable. Ils n'entendent pas aussi que cette raison ne soit pas contraire à l'Écriture-Sainte ou à la tradition, vu que les raisons des Juifs qui suffisent, selon eux, pour les dispenser de se convertir, y sont certainement contraires. Et ainsi tout se réduit à une raison qui paraît probable à celui qui s'en est laissé persuader, et qu'il ne juge pas contraire à l'Écriture ou à la tradition, quoique en effet elle y soit peut-être contraire.

Or, si l'on s'imagine qu'une raison de cette sorte suffit pour nous mettre en sûreté de conscience, quel désordre ne deviendra point permis ? Et ne peut-on pas reprocher à ces casuistes ce que saint Augustin reproche aux académiciens, comme une suite de leur opinion, *l. 3, contra Academ. c. 16* : « Que s'il est permis de faire tout ce que l'on croit probablement être permis, il n'y aura point de

crime que l'on ne puisse commettre, quand on le croira permis, parce que ceux qui se conduisent par la probabilité ne se règlent pas sur ce qui paraît probable aux autres, mais sur ce qui leur paraît probable à eux-mêmes. »

Aussi ces casuistes se sont portés jusques aux dernières extrémités ; et les passages mêmes où les jésuites nous renvoient, comme contenant leurs opinions, peuvent en servir de preuves.

Nous souhaiterions qu'ils les eussent tous cités au long ; ils en seraient bien plus tôt condamnés. Car est-ce un moyen, par exemple, de diminuer l'horreur qu'on a eue de ce qu'ils enseignent, touchant les pécheurs d'habitude, que d'alléguer, comme ils font dans leurs nouveaux écrits, que Sancius a enseigné la même chose qu'eux, *select, disp. 10, n. 19*, où il dit : « Que dans quelque habitude de crime qu'un homme puisse être, il a droit d'obliger son confesseur à ne pas lui différer pour cela l'absolution ; et qu'ainsi s'il juge probablement que le confesseur ne la lui donnerait pas, sachant l'habitude qu'il a de tomber dans le crime, il peut lui dire : Je ne suis point dans cette habitude, en usant de cette restriction mentale, qu'il n'a pas cette habitude de péché pour la lui dire. *Ut fiat sensus : consuetudine careo peccandi, non absoluté, sed ad confitendum tibi de proesenti*. Ce qu'il peut faire aussi, ajoute-t-il, encore qu'il crût que, nonobstant cette habitude, on lui donnerait l'absolution, parce qu'il n'est pas obligé de souffrir deux fois la confusion de son péché ? »

Est-ce de même un moyen d'empêcher qu'on ne condamne leur méchante doctrine touchant les occasions prochaines, de nous dire, comme ils font encore dans leurs écrits, qu'elle est autorisée par Jean Sancius, *select, disp. 10*, dont voici les termes : « On ne doit point refuser l'absolution à celui qui retient sa concubine dans sa maison, si, lui ayant prêté cent écus, il n'avait aucune espérance de pouvoir les recouvrer en la chassant de chez lui. Il en est de même d'une femme qui ne pourrait recouvrer une semblable dette, si elle abandonnait la maison de son concubinaire... Un concubinaire n'est point aussi obligé de chasser sa concubine, si elle lui est fort utile pour gagner de l'argent par le moyen du négoce. Je dis plus : si la concubine était fort utile pour réjouir, ou, comme l'on dit, pour régaler le concubinaire, *si concubina nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo regalo*, de sorte qu'étant hors de chez lui, il en passerait la vie trop tristement, et ce qu'une autre lui apprêterait dégoûterait trop ce concubinaire, et qu'il fût trop difficile de trouver une autre servante qui lui rende les mêmes services, il n'est pas obligé de la chasser de chez lui, parce que cette réjouissance, par elle-même, est de a plus grande considération que tout autre bien temporel qui suffit à chacun pour admettre de

nouveau une femme à son service, quelque danger qu'il craigne de tomber dans le péché, *quantumcumquè metuat labendi periculum*, s'il ne peut en trouver une autre qui lui soit aussi utile. »

Voilà les auteurs dont les jésuites prétendent que l'autorité doit empêcher la censure des plus méchantes maximes. C'est ce Sancier qu'ils ont appelé depuis peu, en un de leurs libelles, *un des plus savants maîtres de la théologie morale*, et qui est en effet estimé tel parmi tous les nouveaux casuistes, jusque-là que Diana dit de lui que c'est un homme très docte, *vir dictissimus*, d'un esprit très subtil, *ingenii*, et que ses ouvrages sont très dignes de l'immortalité : *Prædictæ Sancii disputationes sunt immortalitate dignissimæ* ; et enfin qu'il faut souhaiter que ce docteur mette au jour plusieurs autres productions de son esprit : *Utinam alios ingenū sui fœtus in lucem emitteret*. Et ce qui est le plus admirable, c'est qu'il lui donne tous ces éloges après avoir rapporté l'un de ces passages.

Qui n'admira dans ces louanges que les jésuites et Diana donnent à ce misérable casuiste la dépravation de jugement que l'accoutumance aux principes et à la lecture de ces auteurs produit dans l'esprit ? Mais qui n'admira encore davantage que les jésuites soient si imprudents, que, pour empêcher la censure de la Faculté, ils allèguent les auteurs mêmes que la Faculté a censurés comme des corrupteurs de la morale, tels que sont Milhart et Bénédicti ? Les autres qu'ils entassent ne sont pas, pour la plupart, de plus grande autorité. Et quand ils seraient en beaucoup plus grand nombre qu'ils ne sont, ils ne devraient point empêcher qu'on ne condamnât des maximes qui choquent si visiblement les principes de la piété chrétienne. Mais ce qui montre encore le peu d'égards qu'on doit avoir à ce nombre, c'est que ceux qui ont un peu lu ces auteurs savent qu'ils ne font que se copier les uns les autres sans examen et sans jugement. Et ils le reconnaissent eux-mêmes, comme fait Escobar après Navarre, Décius, Alexander et Castro Palao. « Je vois souvent, dit-il, *passim video*, que plusieurs embrassent une opinion, parce qu'ils suivent un auteur comme des moutons, des oiseaux et autres bêtes de compagnie, qui ne vont par un chemin que parce qu'une autre y a été la première. » Et Sanchez, avant lui, confesse la même chose, *Sum. l. I, c. 9, n. 9*, où il dit, « qu'une opinion ne doit pas être appelée commune, pour être embrassée par un grand nombre d'auteurs qui, comme des oiseaux, ont suivi, sans discernement, ceux qui les ont précédés. »

Ce que ces casuistes avouent est tellement véritable, qu'ils copient jusques aux faussetés de ceux qui ont écrit avant eux : de sorte que, quand quelque casuiste plus ancien a corrompu quelque passage des pères, on ne manque guère de trouver la même

falsification dans ceux qui les ont suivis. Nous en avons déjà rapporté un exemple dans la première partie de cet écrit, qui est la falsification de saint Thomas sur le sujet des occasions prochaines. En voici encore un autre, qui fait voir tout ensemble leur peu de lumière et leur peu de soin dans l'examen de ce qu'ils écrivent. Saint Thomas dit, dans son *Quodl.* 3, *art.* 10 : « Que, pour ce qui regarde la foi et les bonnes mœurs, nul n'est excusé, s'il suit l'opinion erronée de quelque docteur, parce qu'en ces choses l'ignorance n'excuse point. *In iis quæ pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri : in talibus enim ignorantia non excusat.* » Cependant Thomas Sanchez, jésuite, *in Sum. l. I, c. 9, n. 7*, citant ce passage de saint Thomas, lui fait dire tout le contraire. « Saint Thomas, dit-il, favorise mon opinion, *Quod l. 3, art. 10*, où il dit que chacun peut embrasser l'opinion qu'il a reçue de son maître dans ce qui regarde les mœurs. » Filiucius et Laiman, jésuites, qui ont écrit après Sanchez, en rapportant le même lieu de saint Thomas, n'ont pas manqué de le falsifier de la même sorte : le premier, *to. 2, trac. 21, n. 134* ; et l'autre, *l. I, tr. 1, c. 5, §. 2, n. 6*. Et encore depuis, le père Caussin, dans la réponse à la Théologie morale, page 2, oppose ce même endroit de saint Thomas, comme y ayant enseigné la doctrine de ses confrères. Et enfin, depuis peu, le père Annat, dans sa *Bonne Foi*, se sert du même passage de saint Thomas pour autoriser l'opinion de Sanchez. De sorte qu'il n'y a rien de moins considérable que le nombre de ces sortes d'écrivains, qui n'ont lu les livres que par les yeux des autres ; et il ne faut les regarder que comme un aveugle qui en conduit plusieurs autres.

Mais enfin quand on n'aurait point d'égard à cette considération, qu'est-ce qu'une douzaine de casuistes en comparaison, non-seulement de toute l'antiquité qui condamne ces opinions, mais aussi de toutes les personnes de piété répandues maintenant dans l'Église, qui ont témoigné publiquement l'aversion qu'ils en avaient ? Les jésuites sont forcés de le reconnaître, et leur apologiste s'en plaint lui-même bien tendrement, page 175, jusqu'à dire : « Que les bannissements ont été moins fâcheux aux jésuites, et plus aisés à supporter que cet abandonnement ; et qu'en cette rencontre, quelque contenance qu'ils tiennent, on les traite mal. »

Aveugles ! qui ne reconnaissent pas qu'ils n'ont été abandonnés, comme ils sont encore tous les jours, de ceux mêmes qui font profession d'être leurs amis, que parce que les principes les plus communs et les premières notions du christianisme font détester ces opinions sitôt qu'elles sont connues, et qu'il n'y a qu'un petit nombre de personnes dont le jugement s'est corrompu par la lecture de ces méchants livres, qui soient capables de les souffrir.

Voilà ce qu'ils se sont attiré par l'extravagance de leur doctrine, jointe à l'orgueil insupportable avec lequel ils la proposaient ; car ils traitaient d'ignorants tous les autres hommes, et eux seuls de doctes. « Nous autres doctes, dit Caramuel, nous jugeons tous que l'opinion du père Lami, qui permet aux religieux de tuer ceux qui médieraient de leur ordre, est la seule soutenable. *Doctrinam amici solam esse veram, et oppositam improbabilem censemus omnes docti.* » Le même Caramuel, parlant de Diana, dit, « que ceux qui murmurent contre ses décisions, ne sont pas des doctes. *Si qui obmurmurant docti non sunt.* » Et le père Zergol, jésuite, dit, écrivant à Caramuel, *Theol. fundam*, p. 543 : « Qu'on doit être couvert de honte d'avoir osé condamner une opinion défendue par le grand Caramuel. »

C'est donc par un juste jugement de Dieu, qui sait proportionner les châtiments à la qualité des vices, que ces hommes superbes sont devenus aujourd'hui les plus méprisés des hommes ; que ceux qui voulaient passer pour les maîtres de la morale chrétienne, en sont publiquement reconnus les corrupteurs ; et que ceux qui s'étaient élevés en juges de la doctrine de l'Église, sont jugés et condamnés par la même Église. C'est une nécessité où ils se sont mis eux-mêmes ; car ils avaient réduit les choses à tel point, que l'on ne pouvait plus supporter leurs erreurs sans exposer l'honneur de l'Église, comme nous espérons de le faire voir par un autre écrit.

A Paris, le 23 mai 1658.

Quatrième factum

Des Curés de Paris, sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Église, de la morale des casuistes et des jésuites ([271]).

C'est une entreprise bien ample et bien laborieuse, que celle où nous nous trouvons engagés de nous opposer à tous les maux qui naissent des livres des casuistes, et surtout de leur apologie. Nous avons travaillé jusques ici à arrêter le plus considérable, en prévenant, par nos divers écrits, les mauvaises impressions que ces maximes relâchées auraient pu donner aux fidèles qui sont dans l'Église. Mais voici un nouveau mal, d'une conséquence aussi grande, qui s'élève du dehors de l'Église et du milieu des hérétiques.

Ces ennemis de notre foi qui, ayant quitté l'Église romaine, s'efforcent incessamment de justifier leur séparation, se prévalent extraordinairement de ce nouveau livre, comme ils ont fait de temps en temps des livres semblables. Voyez, disent-ils à leurs peuples, quelle est la croyance de ceux dont nous avons quitté la communion ! *La licence* y règne de toutes parts : on en a banni l'amour de Dieu et du prochain. « On y croit, dit le ministre Drélincourt, que l'homme n'est point obligé d'aimer son Créateur ; qu'on ne laissera pas d'être sauvé sans avoir jamais exercé aucun acte intérieur d'amour de Dieu en cette vie ; et que Jésus-Christ même aurait pu mériter la rédemption du monde par des actions que la charité n'aurait point produites en lui, comme dit le père Sirmond. On y croit, dit un autre ministre, qu'il est permis de tuer, plutôt que de recevoir une injure ; qu'on n'est point obligé de restituer, quand on ne peut le faire sans déshonneur ; et qu'on peut recevoir et demander de l'argent pour le prix de sa prostitution ; et *non solum femina quoeque, sed etiam mas*, comme dit Emmanuel Sa, jésuite. »

Enfin ces hérétiques travaillent de toutes leurs forces depuis plusieurs années, à imputer à l'Église ces abominations des casuistes corrompus. Ce fut ce que le ministre du Moulin entreprit des premiers dans ce livre qu'il en fit, et qu'il osa appeler *Traditions*

romaines. Cela fut continué ensuite dans cette dispute qui s'éleva, il y a dix ou douze ans, à La Rochelle, entre le père d'Estrade, jésuite, et le ministre Vincent, sur le sujet du bal, que ce ministre condamnait comme dangereux et contraire à l'esprit de pénitence du christianisme, et pour lequel ce père fit des apologies publiques, qui furent imprimées alors.

Mais le ministre Drélincourt renouvela ses efforts les années dernières, dans son livre intitulé : *Licence que les casuistes de la communion de Rome donnent à leurs dévots*. Et c'est enfin dans le même esprit, qu'ils produisent aujourd'hui par toute la France cette nouvelle apologie des casuistes en témoignage contre l'Église, et qu'ils se servent plus avantageusement que jamais de ce livre, le plus méchant de tous, pour confirmer leurs peuples dans l'éloignement de notre communion, en leur mettant devant les yeux ces horribles maximes, comme ils le pratiquent de tous côtés, et comme ils l'ont fait encore depuis peu à Charenton.

Voilà l'état où les jésuites ont mis l'Église. Ils l'ont rendue le sujet du mépris et de l'horreur des hérétiques : elle, dont la sainteté devrait reluire avec tant d'éclat, qu'elle remplit tous les peuples de vénération et d'amour. De sorte qu'elle peut dire à ces pères ce que Jacob disait à ses enfants cruels : « Vous m'avez rendu odieux aux peuples qui nous environnent » ; ou ce que Dieu dit dans ses prophètes à la synagogue rebelle : « Vous avez rempli la terre de vos abominations, et vous êtes cause que mon saint nom est blasphémé parmi les gentils, lorsqu'en voyant vos profanations, ils disent de vous : C'est là le peuple du Seigneur, c'est celui qui est sorti de la terre d'Israël qu'il leur avait donnée en héritage. » C'est ainsi que les hérétiques parlent de nous, et qu'en voyant cette horrible morale, qui afflige le cœur de l'Église, ils combrent sa douleur, en disant, comme ils font tous les jours : C'est là la doctrine de l'Église romaine, et que tous les catholiques tiennent ; ce qui est la proposition du monde la plus injurieuse à l'Église.

Mais ce qui la rend plus insupportable, est qu'il ne faut pas la considérer comme venant simplement d'un corps d'hérétiques, qui ayant refusé d'ouïr l'Église, ne sont plus dignes d'en être ouïs ; mais comme venant encore d'un corps des plus nombreux de l'Église même : ce qui est horrible à penser. Car en même temps que les calvinistes imputent à l'Église des maximes si détestables, et que tous les catholiques devraient s'élever pour l'en défendre, il s'élève, au contraire, une société entière pour soutenir que ces opinions appartiennent véritablement à l'Église. Et ainsi quand les ministres s'efforcent de faire croire que ce sont des traditions romaines, et qu'ils sont en peine d'en chercher des preuves, les jésuites le déclarent, et l'enseignent dans leurs écrits, comme s'ils avaient pour

objet de fournir aux calvinistes tout le secours qu'ils peuvent souhaiter ; et que sans avoir besoin de chercher dans leur propre invention de quoi combattre les catholiques, ils n'eussent qu'à ouvrir les livres de ces pères pour y trouver tout ce qui leur serait nécessaire.

Nous savons bien néanmoins que l'intention des jésuites n'est pas telle en effet ; et comme nous en parions sans passion, bien loin de leur imputer de faux crimes, nous voulons les défendre de ceux dont ils pourraient être suspects, quand ils n'en sont point coupables : notre dessein n'étant que de faire connaître le mal qui est véritablement en eux, afin qu'on puisse s'en défendre. Nous savons donc que cette conformité qu'ils ont avec les calvinistes, ne vient d'aucune liaison qu'ils aient avec eux, puisqu'ils en sont au contraire les ennemis, et que ce n'est qu'un désir immodéré de flatter les passions des hommes qui les fait agir de la sorte ; qu'ils voudraient que l'inclination du monde s'accordât avec la sévérité de l'Évangile, qu'ils ne corrompent que pour s'accommoder à la nature corrompue ; et qu'ainsi quand ils attribuent ces erreurs à l'Église, c'est dans un dessein bien éloigné de celui des calvinistes, puisque leur intention n'est que de faire croire par là qu'ils n'ont pas quitté les sentiments de l'Église ; au lieu que l'intention des hérétiques, est de faire croire que c'est avec raison qu'ils ont quitté les sentiments de l'Église.

Mais encore qu'il soit véritable qu'ils ont en cela des fins bien différentes, il est vrai néanmoins que leurs prétentions sont pareilles, et que le démon se sert de l'attache que les uns et les autres ont pour leurs divers intérêts, afin d'unir leurs efforts contre l'Église, et de les fortifier les uns par les autres dans le dessein qu'ils ont de persuader que l'Église est dans ces maximes. Car comme les calvinistes se servent des écrits des jésuites pour le prouver en cette sorte, il faut bien, disent-ils, que ces opinions soient celles de l'Église, puisque le corps entier des jésuites les soutient : de même les jésuites se servent, à leur tour, des écrits de ces hérétiques pour prouver la même chose en cette sorte ; il faut bien, disent-ils, que ces opinions soient celles de l'Église, puisque les hérétiques, qui sont ses ennemis, les combattent. C'est ce qu'ils disent dans des écrits entiers qu'ils ont faits sur ce sujet. Et ainsi on voit, par un prodige horrible, que ces deux corps, quoique ennemis entre eux, se soutiennent réciproquement, et se donnent la main l'un à l'autre pour engager l'Église dans la corruption des casuistes ; ce qui est une fausseté d'une conséquence effroyable, puisque si Dieu souffrait que l'abomination fut ainsi en effet dans le sanctuaire, il arriverait tout ensemble, et que les hérétiques n'y rentreraient jamais, et que les catholiques s'y pervertiraient tous : et qu'ainsi il

n'y aurait plus de retour pour les uns, ni de sainteté pour les autres ; mais une perte générale pour tous les hommes.

Il est donc d'une extrême importance de justifier l'Église en cette rencontre, où elle est si cruellement outragée, et encore par tant de côtés à la fois, puisqu'elle se trouve attaquée non seulement par ses ennemis déclarés qui la combattent au dehors, mais encore par ses propres enfants qui la déchirent au dedans. Mais tant s'en faut que ces divers efforts, qui s'unissent contre elle, rendent sa défense plus difficile, qu'elle en sera plus aisée, au contraire : car dans la nécessité où nous sommes de les combattre tous ensemble, sur une calomnie qu'ils soutiennent ensemble, nous le ferons avec plus d'avantage que s'ils étaient seuls ; parce que la vérité a cela de propre, que plus on assemble de faussetés pour l'étouffer, plus elle éclate par l'opposition du mensonge. Nous ne ferons donc qu'opposer la véritable règle de l'Église aux fausses règles qu'ils lui imputent, et toutes leurs impostures s'évanouiront. Nous demanderons aux calvinistes qui leur a appris à tirer cette bizarre conséquence : les jésuites sont dans cette opinion ; donc l'Église y est aussi ; comme si sa règle était de ne suivre que les maximes des jésuites ! et nous dirons à ces pères que c'est aussi mal prouver que l'Église est de leur sentiment, de ne faire autre chose que montrer que les calvinistes les combattent, parce que sa règle n'est pas aussi de dire toujours le contraire des hérétiques. Nous n'avons donc pour règle, ni d'être toujours contraires aux hérétiques, ni d'être toujours conformes aux jésuites. Dieu nous préserve d'une telle règle, selon laquelle il faudrait croire mille erreurs, parce que ces pères les enseignent ; et ne pas croire des articles principaux de la foi, comme la Trinité et la Rédemption du monde, parce que les hérétiques les croient !

Notre religion a de plus fermes fondements. Comme elle est toute divine, c'est en Dieu seul qu'elle s'appuie ; elle n'a de doctrine que celle qu'elle a reçue de lui, par le canal de la tradition, qui est notre véritable règle, qui nous distingue de tous les hérétiques du monde, et nous préserve de toutes les erreurs qui naissent dans l'Église même : parce que, selon la pensée du grand saint Bazile, nous ne croyons aujourd'hui que les choses que nos évêques et nos pasteurs nous ont apprises, et qu'ils avaient eux-mêmes reçues de ceux qui les ont précédés, et dont ils avaient reçu leur mission : et les premiers qui ont été envoyés par les apôtres, n'ont dit que ce qu'ils en avaient appris : et les apôtres qui ont été envoyés par le Saint-Esprit, n'ont annoncé au monde que les paroles qu'il leur avait données : et le Saint-Esprit qui a été envoyé par le Fils, a pris ces paroles du Fils, comme il est dit dans l'Évangile ; et enfin le Fils qui a été envoyé du Père, n'a dit que ce qu'il avait ouï du Père, comme

il le dit aussi lui-même.

Qu'on nous examine maintenant là-dessus, et si on veut convaincre l'Église d'être dans ces méchantes maximes, qu'on montre que les pères et les conciles les ont tenues, et nous serons obligés de les reconnaître pour nôtres. Aussi c'est ce que les jésuites ont voulu quelquefois entreprendre ; mais c'est aussi ce que nous avons réfuté par notre troisième écrit, où nous les avons convaincus de faussetés sur tous les passages qu'ils en avaient rapportés. De sorte que si c'est sur cela que les calvinistes se sont fondés pour accuser l'Église d'erreur, ils sont bien ignorants de n'avoir pas su que toutes ces citations sont fausses ; et s'ils l'ont su, ils sont bien de mauvaise foi d'en tirer des conséquences contre l'Église, puisqu'ils n'en peuvent conclure autre chose, sinon que les jésuites sont des faussaires, ce qui n'est aucunement en dispute ; mais non pas que l'Église soit corrompue, ce qui est toute notre question.

Que feront-ils donc désormais, n'ayant rien à dire contre toute la suite de notre tradition ? Diront-ils que l'Église vient de tomber dans ces derniers temps, et de renoncer à ses anciennes vérités pour suivre les nouvelles opinions des casuistes modernes ? en vérité ils auraient bien de la peine à le persuader à personne en l'état présent des choses. Si nous étions demeurés dans le silence, et que l'apologie des casuistes eut été reçue partout sans opposition, c'eût été quelque fondement à leur calomnie, quoiqu'on eut pu encore leur répondre que le silence de l'Église n'est pas toujours une marque de son consentement ; et que cette maxime, qui est encore commune aux calvinistes et aux jésuites, qui en remplissent tous leurs livres, est très fausse. Car ce silence peut venir de plusieurs autres causes, et ce n'est le plus souvent qu'un effet de la faiblesse des pasteurs ; et on leur eût dit de plus, que l'Église ne s'est point tue sur ces méchantes opinions, et qu'elle a fait paraître l'horreur qu'elle en avait par les témoignages publics des personnes de piété, et par la condamnation formelle du clergé de France, et des facultés catholiques qui les ont censurées plusieurs fois.

Mais que nous sommes forts aujourd'hui sur ce sujet, où toute l'Église est déclarée contre ces corruptions, et où tous les pasteurs des plus considérables villes du royaume s'élèvent plus fortement et plus sincèrement contre ces excès, que les hérétiques ne peuvent faire ! Car, y a-t-il quelqu'un qui n'ait entendu notre voix ? N'avons-nous pas publié de toutes parts que les casuistes et les jésuites sont dans des maximes impies et abominables ? Avons-nous rien omis de ce qui était en notre pouvoir pour avertir nos peuples de s'en garder comme d'un venin mortel ? Et n'avons-nous pas déclaré dans notre premier Factum, que « les curés se rendaient

publiquement les dénonciateurs des excès publics de ces pères, et que ce serait dans nos paroisses qu'on trouverait les maximes évangéliques opposées à celles de leur société ? » Peut-on dire après cela que l'Église consent à ces erreurs, et ne faut-il pas avoir toute la malice des hérétiques pour l'avancer, sous le seul prétexte qu'un corps qui n'est point de la hiérarchie, demeure opiniâtrement dans quelques sentiments particuliers condamnés par ceux qui ont autorité dans le corps de la hiérarchie ? On a donc sujet de rendre grâces à Dieu de ce qu'il a fait naître en ce temps un si grand nombre de témoignages authentiques de l'aversion que l'Église a pour ces maximes, et de nous avoir donné par là un moyen si facile de la défendre de cette calomnie, et de renverser en même temps les avantages que les calvinistes et les jésuites avaient espéré de tirer de leur imposture. Car la prétention des hérétiques est absolument renversée. Ils voulaient justifier leur sortie de l'Église par les erreurs des jésuites, et ce sont ces mêmes erreurs qui montrent avec le plus d'évidence le crime de leur séparation ; parce que l'égarement de ces pères, aussi-bien que celui des hérétiques, ne venant que d'avoir quitté la doctrine de l'Église pour suivre leur esprit propre, tant s'en faut que les excès où les jésuites sont tombés pour avoir abandonné la tradition, favorisent le refus que les hérétiques font de se soumettre à cette tradition ; que rien n'en prouve, au contraire, plus fortement la nécessité, et ne fait mieux voir les malheurs qui viennent de s'en écarter. Et la prétention des jésuites n'est pas moins ruinée. Car l'intention qu'ils avaient, en imputant leurs maximes à l'Église, était de faire croire qu'ils n'en avaient point d'autres que les siennes. Et il est arrivé de là, au contraire, que tout le monde a appris qu'elles y sont étrangement opposées ; parce que la hardiesse d'une telle entreprise a excité un scandale si universel, et une opposition si éclatante, qu'il n'y a peut-être aucun lieu en tout le christianisme où l'on ne connaisse aujourd'hui la contrariété de sentiments qui est entre leur société et l'Église : contrariété qui aurait sans doute été longtemps ignorée en beaucoup de lieux, si par un aveuglement incroyable ils n'avaient eux-mêmes fait naître la nécessité de la rendre publique par tout le monde.

C'est ainsi que la vérité de Dieu détruit ses ennemis, par les efforts mêmes qu'ils font pour l'opprimer, et dans le temps où ils l'attaquent avec le plus de violence. La leur était enfin devenue insupportable, et menaçait l'Église d'un renversement entier. Car les jésuites en étaient venus à traiter hautement de calvinistes et d'hérétiques tous ceux qui ne sont pas de leurs sentiments ; et les calvinistes, par une hardiesse pareille, mettaient au rang des jésuites tous les catholiques sans distinction ; de sorte que ces

entreprises allaient à faire entendre qu'il n'y avait point de milieu, et qu'il fallait nécessairement choisir l'une de ces extrémités, ou d'être de la communion de Genève, ou d'être des sentiments de la société. Les choses étant en cet état, nous ne pouvions plus différer de travailler à y mettre ordre, sans exposer l'honneur de l'Église et le salut d'une infinité de personnes. Car il ne faut pas douter qu'il ne s'en perde beaucoup parmi les catholiques dans la pernicieuse conduite de ces pères, s'imaginant que des religieux soufferts dans l'Église n'ont que des sentiments conformes à ceux de l'Église. Et il ne s'en perd pas moins parmi les hérétiques, par la vue de cette même morale, qui les confirme dans le schisme, et leur fait croire qu'ils doivent demeurer éloignés d'une Église où l'on publie des opinions si éloignées de la pureté évangélique.

Les jésuites sont coupables de tous ces maux ; et il n'y a que deux moyens d'y remédier : la réforme de la société, ou le décri de la société. Plût à Dieu qu'ils prissent la première voie ! Nous serions les premiers à rendre leur changement si connu, que tout le monde en serait édifié. Mais tant qu'ils s'obstineront à se rendre la honte et le scandale de l'Église, il ne reste que de rendre leur corruption si connue, que personne ne puisse s'y méprendre, afin que ce soit une chose si publique, que l'Église ne les souffre que pour les guérir, que les fidèles n'en soient plus séduits ; que les hérétiques n'en soient plus éloignés ; et que tous puissent trouver leur salut dans la voie de l'Évangile : au lieu qu'on ne peut que s'en éloigner en suivant les erreurs des uns et des autres.

Mais encore qu'il soit vrai qu'ils soient tous égarés, il est vrai néanmoins que les uns le sont plus que les autres ; et c'est ce que nous voulons faire entendre exactement, afin de les représenter tous dans le juste degré de corruption qui leur est propre, et leur faire porter à chacun la mesure de la confusion qu'ils méritent. Or il est certain que les jésuites auront de l'avantage dans ce parallèle entier ; et nous ne feindrons point d'en parler ouvertement, parce que l'humiliation des uns n'ira pas à l'honneur des autres, mais que la honte de tous reviendra uniquement à la gloire de l'Église, qui est aussi notre unique objet.

Nous ne voulons donc pas que ceux que Dieu nous a commis s'emportent tellement dans la vue des excès des jésuites, qu'ils oublient qu'ils sont leurs frères, qu'ils sont dans l'unité de l'Église, qu'ils sont membres de notre corps, et qu'ainsi nous avons intérêt à les conserver ; au lieu que les hérétiques sont des membres retranchés qui composent un corps ennemi du nôtre ; ce qui met une distance infinie entre eux, parce que le schisme est un si grand mal, que non-seulement il est le plus grand des maux, mais qu'il ne peut y avoir aucun bien où il se trouve, selon tous les pères de

l'Église.

Car ils déclarent que « ce crime surpasse tous les autres ; que c'est le plus abominable de tous ; qu'il est pire que l'embrasement des Écritures saintes ; que le martyr ne peut l'effacer, et que qui meurt martyr pour la foi de Jésus-Christ hors de l'Église, tombe dans la damnation, comme dit saint Augustin. Que ce mal ne peut être balancé par aucun bien, selon saint Irénée. Que ceux qui ont percé le corps de Jésus-Christ n'ont pas mérité de plus énormes supplices que ceux qui divisent son Église, quelque bien qu'ils puissent faire d'ailleurs », comme dit saint Chrysostôme. Et enfin tous les saints ont toujours été si unis en ce point, que les calvinistes sont absolument sans excuse, puisqu'on ne doit en recevoir aucune, et non pas même celle qu'ils allèguent si souvent, *que ce ne sont pas eux qui se sont retranchés mais l'Église qui les a retranchés elle-même injustement*. Car outre que toute cette prétention est horriblement fausse en ses deux chefs, parce qu'ils ont commencé par la séparation, et qu'ils ont mérité d'être excommuniés pour leurs hérésies, on leur soutient de plus, pour les juger par leur propre bouche, que quand cela serait véritable, ce ne serait point une raison, selon saint Augustin, d'élever autel contre autel comme ils ont fait ; et que comme ce père le dit généralement, *il n'y a jamais de juste nécessité de se séparer de l'unité de l'Église*.

Que si cette règle, qu'il n'est jamais permis de faire schisme, est si générale, qu'elle ne reçoit point d'exception ; qui souffrira que les calvinistes prétendent aujourd'hui de justifier le leur par cette raison, que les jésuites ont des sentiments corrompus ? comme si on ne pouvait pas être dans l'Église sans être dans leurs sentiments ! comme si nous n'en donnions pas l'exemple nous-mêmes qui sommes, par la grâce de Dieu, et aussi éloignés de leurs méchantes opinions, et aussi attachés à l'Église qu'on peut l'être ! ou comme si ce n'était pas une des principales règles de la conduite chrétienne, d'observer tout ensemble ces deux préceptes du même apôtre, *et de ne point consentir aux maux des impies*, et néanmoins *de ne point faire de schisme ; ut non sit schisma in corpore !*

Car c'est l'accomplissement de ces deux points qui fait l'exercice des saints en cette vie, où les élus sont confondus avec les réprouvés, jusqu'à ce que Dieu en fasse lui-même la séparation éternelle. Et c'est l'infraction d'un de ces deux points qui fait, ou le relâchement des chrétiens qui ne séparent pas leur cœur des méchantes doctrines, ou le schisme des hérétiques qui se séparent de la communion de leurs frères, et usurpant ainsi le jugement de Dieu, tombent dans le plus détestable de tous les crimes.

Il est donc indubitable que les calvinistes sont tout autrement coupables que les jésuites ; qu'ils sont d'un ordre tout différent, et

qu'on ne peut les comparer, sans y trouver une disproportion extrême. Car on ne saurait nier qu'il n'y ait au moins un bien dans les jésuites, puisqu'ils ont gardé l'unité ; au lieu qu'il est certain, selon tous les pères, qu'il n'y a aucun bien dans les hérétiques, quelque vertu qui y paroisse, puisqu'ils ont rompu l'unité. Aussi il n'est pas impossible que parmi tant de jésuites, il ne s'en rencontre qui ne soient point dans leurs erreurs ; et nous croyons qu'il y en a, quoiqu'ils soient rares, et bien faciles à reconnaître. Car ce sont ceux qui gémissent des désordres de leur compagnie, et qui ne retiennent pas leur gémissement. C'est pourquoi on les persécute, on les éloigne, on les fait disparaître, comme on en a assez d'exemples ; et ainsi ce sont proprement ceux qu'on ne voit presque jamais. Mais parmi les hérétiques, nul n'est exempt d'erreur, et tous sont certainement hors de la charité, puisqu'ils sont hors de l'unité.

Les jésuites ont encore cet avantage, qu'étant dans l'Église, ils ont part à tous ses sacrifices, de sorte qu'on en offre par tout le monde pour demander à Dieu qu'il les éclaire, comme le clergé de France eut la charité de l'ordonner il y a quelques années, outre les prières publiques qui ont été faites quelquefois pour eux dans des diocèses particuliers : mais les hérétiques, étant retranchés de son corps, sont aussi privés de ce bien ; de sorte qu'il n'y a point de proportion entre eux, et qu'on peut dire, avec vérité, que les hérétiques sont en un si malheureux état, que pour leur bien, il serait à souhaiter qu'ils fussent semblables aux jésuites.

On voit, par toutes ces raisons, combien on doit avoir d'éloignement pour les calvinistes, et nous sommes persuadés que nos peuples se garantiront facilement de ce danger ; car ils sont accoutumés à les fuir dès l'enfance, et élevés dans l'horreur de leur schisme. Mais il n'en est pas de même de ces opinions relâchées des casuistes ; et c'est pourquoi nous avons plus à craindre pour eux de ce côté-là. Car encore que ce soit un mal bien moindre que le schisme, il est néanmoins plus dangereux, en ce qu'il est plus conforme aux sentiments de la nature, et que les hommes y ont d'eux-mêmes une telle inclination, qu'il est besoin d'une vigilance continuelle pour les en garder ; et c'est ce qui nous a obligés d'avertir ceux qui sont sous notre conduite, de ne pas étendre les sentiments de charité qu'ils doivent avoir pour les jésuites, jusques à les suivre dans leurs erreurs, puisqu'il faut se souvenir qu'encore que ce soient des membres de notre corps, c'en sont des membres malades, dont nous devons éviter la contagion ; et observer en même temps, et de ne pas les retrancher d'avec nous, puisque ce serait nous blesser nous-mêmes, et de ne point prendre de part à leur corruption, puisque ce serait nous rendre des membres corrompus et inutiles.

A Paris, le 11 juin 1658.

Cinquième factum

Des Curés de Paris, où l'on fait voir, par la dernière pièce des Jésuites, que leur Société entière est résolue de ne point condamner l'Apologie ; et où l'on montre, par plusieurs exemples, que c'est un principe des plus fermes de la conduite de ces pères, de défendre en corps les sentiments de leurs docteurs particuliers.

La poursuite que nous faisons depuis si longtemps contre l'Apologie des Casuistes, réussit avec tant de bonheur, que nous ne pouvons rendre assez d'actions de grâces à Dieu, en voyant la bénédiction qu'il donne au travail que le devoir de nos charges nous avait obligés d'entreprendre.

Nous avons désiré que les peuples s'éloignassent de cette morale corrompue, que les prélats et les docteurs la censurassent, et que les hérétiques fussent confondus dans le reproche qu'ils nous font d'y adhérer. Et nous voyons, par la miséricorde de Dieu, que les peuples à qui nous étions premièrement redevables, ont conçu une telle horreur de ces maximes impies, que nous avons désormais peu à craindre les maux qu'elles eussent pu produire sans notre opposition ; que des confrères des provinces s'élèvent de même avec tant de courage pour défendre leurs Églises de ce venin, qu'il y a sujet d'espérer qu'il ne pourra infecter personne en aucun lieu du royaume : que tant de prélats se disposent aussi à le flétrir par leurs censures, comme a déjà fait M. l'évêque d'Orléans, qui a eu la gloire de commencer ; que leurs condamnations, quoique séparées, formeront comme un concile contre ces corruptions. Et si MM. les vicaires-généraux de Paris diffèrent encore de quelques jours leur censure, à laquelle ils travaillent avec tant de soin, ce n'est que pour la faire paraître avec plus de force et d'utilité. Enfin la Sorbonne, malgré tant d'intrigues que les jésuites y ont voulu former, a terminé, conclu, relu et confirmé la censure, à laquelle la dernière main fut mise le 16 de ce mois ; de sorte qu'après un consentement si général de tous les corps de l'Église, il ne reste plus le moindre prétexte aux hérétiques de la calomnier. Et ainsi nous pourrions dire que tous nos désirs sont accomplis, s'il n'en

restait un de ceux qui nous sont les plus chers, mais dont nous commençons à désespérer maintenant. Car un de nos principaux souhaits a été que les jésuites mêmes renonçassent à leurs erreurs, afin qu'étant supprimées dans leur source, on n'eût plus à en craindre les funestes ruisseaux qui se répandent dans tout le christianisme. C'était le moyen d'en purger l'Église le plus prompt et le plus sûr, et plutôt à Dieu qu'il eût été le plus facile ! Mais bien loin de l'être, en effet, nous y avons trouvé des difficultés invincibles ; et il nous a été plus aisé d'exciter tous les pasteurs, et de remuer toutes les puissances de l'Église, que de porter ces pères à renoncer à la moindre des erreurs où ils se trouvent engagés.

Leur dernier écrit nous en ôte toute espérance. Ils y parlent en leur propre nom, et de la part de tout le corps. Ils l'ont intitulé : *Sentiments des Jésuites, etc.*, et l'ont produit pour montrer tout ce qu'on devait attendre d'eux. Or nous n'y voyons aucune marque de retour, ni qu'ils aient fait un seul pas vers la vérité. Nous les y trouvons toujours disposés à se servir de ces maximes dont nous demandons la suppression ; et nous n'y trouvons en effet que de véritables sentiments de jésuites. L'on y remarque la même résolution à demeurer dans ces méchantes opinions, quoiqu'ils en parlent avec un peu plus de timidité, se trouvant embarrassés dans la manière de s'exprimer. Car comme ils conduisent une infinité de personnes qui veulent vivre dans le relâchement, et passer néanmoins pour dévots, ces maximes leur sont absolument nécessaires ; et ainsi ils sont déterminés à ne jamais les condamner : mais comme ils veulent d'ailleurs s'accommoder à la disposition présente des esprits, et ne pas s'attirer l'horreur des peuples qui va directement contre ces excès, ils n'osent plus les soutenir si ouvertement. Et ainsi pour se mettre en état de pouvoir s'en servir au besoin, sans néanmoins heurter le monde trop rudement, ils ont cru ne pouvoir mieux faire, que de dire qu'ils ne s'engagent dans aucun parti ; mais qu'ils veulent demeurer sans condamner ni approuver l'apologie.

C'est sur ce projet que roule tout leur écrit ; et au lieu des discours naturels que la vérité ne manque jamais de fournir, quand on veut la dire sincèrement, ils ne se servent que de discours artificieux et indéterminés, qui les laissent toujours en liberté de prendre tel parti qu'il leur plaira. S'ils avaient voulu renoncer aux maximes horribles de l'Apologie, ils n'avaient qu'à dire, en deux mots, qu'ils y renoncent. Mais c'est ce qu'ils ont évité d'une étrange sorte : et au lieu de cela, on ne voit autre chose, sinon ces expressions répandues dans toutes les pages de leur écrit : « Il n'y a aucune de ces questions arbitraires, où nous nous intéressions pour la combattre ou pour la défendre. Vous dites que cette doctrine

est criminelle ; mais l'auteur dit qu'il l'a prise de docteurs qui sont tous excellents. Si elle est bonne, n'en ôtez pas la gloire à ceux qui l'ont enseignée. Si elle est mauvaise, c'est à vous à le montrer par de bonnes raisons, et à eux à se défendre. Ne blessez donc pas l'honneur qui est dû à ces grands hommes. Pour nous, nous ne voulons, ni l'autoriser, ni la condamner. »

Voilà leur caractère. Par là ils demeurent en pouvoir de contenter tout le monde. Ils diront à ceux qui seront scandalisés de ces maximes, qu'ils ont raison, et qu'aussi ils ont déclaré dans leurs *Sentiments, qu'ils ne voulaient point approuver ces opinions*. Et ils diront à ceux qui voudront vivre selon ces maximes, qu'ils le peuvent, et qu'aussi ils ont déclaré dans leurs *Sentiments, qu'ils ne condamnent point ces opinions*. Et ainsi ils produiront leurs *Sentiments* équivoques pour satisfaire toutes sortes d'inclinations, selon leur méthode ordinaire.

Ils osent, après cela, s'élever comme les personnes du monde les plus irrépréhensibles, et nous demander, page 8, *pourquoi nous attaquez-vous sur une doctrine que nous ne voulons ni autoriser, ni condamner ?* Mais nous leur répondons : C'est pour cela même que nous vous combattons, parce que vous ne voulez pas condamner une doctrine si condamnable qui est sortie de chez vous, et que vous voulez qu'on se satisfasse de ce que vous dites, *que vous n'approuvez pas cette Apologie*. Ce n'est rien faire que cela. Ce n'est pas reconnaître que ce livre est pernicieux et plein d'erreurs, ni se déclarer contre un ouvrage, que de dire simplement qu'on ne l'approuve pas : une infinité d'intérêts personnels, ou de légères circonstances indépendantes du fond de la matière, étant capables de faire qu'on n'approuve pas un bon livre ; et c'est pourquoi nous nous plaignons de vous. C'est cela que nous vous reprochons. Il s'agit entre nous de savoir si on peut faire son salut sans aimer Dieu, et en persécutant son prochain jusqu'à le calomnier et le tuer ; et vous dites là-dessus, *ne vous intéressez, ni à défendre, ni à combattre aucune de ces opinions arbitraires*. Qui peut souffrir cette indifférence affectée, qui ne témoigne autre chose, sinon que vous voudriez, et que vous n'oseriez les défendre ; mais que vous êtes au moins résolus à ne point les condamner ?

Quoi, mes pères, toute l'Église est en rumeur dans la dispute présente : l'Évangile est d'un côté, et l'Apologie des casuistes est de l'autre : les prélats, les docteurs et les peuples sont ensemble d'une part ; et les jésuites, pressés de choisir, déclarent, p. 7, *qu'ils ne prennent point de parti dans cette guerre !* Criminelle neutralité ! Est-ce donc là tout le fruit de nos travaux, que d'avoir obtenu des jésuites qu'ils demeureraient dans l'indifférence entre l'erreur et la vérité, entre l'Évangile et l'Apologie, sans condamner ni l'un ni

l'autre ? Si tout le monde était en ces termes, l'Église n'aurait guère profité, et les jésuites n'auraient rien perdu ; car ils n'ont jamais demandé la suppression de l'Évangile. Ils y perdraient : ils en ont affaire pour les gens de bien : ils s'en servent quelquefois aussi utilement que des casuistes. Mais ils perdraient aussi, si on leur ôtait l'Apologie qui leur est si souvent nécessaire. Leur théologie va uniquement à n'exclure ni l'un ni l'autre, et à se conserver un libre usage de tout. Ainsi on ne peut dire, ni de l'Évangile seul, ni de l'Apologie seule, qu'ils contiennent leurs sentiments. Le dérèglement qu'on leur reproche consiste dans cet assemblage ; et leur justification ne peut consister qu'à en faire la séparation, et à prononcer nettement qu'ils reçoivent l'un et qu'ils renoncent à l'autre : de sorte qu'il n'y a rien qui les justifie moins, et qui les confonde davantage, que de ne nous répondre autre chose, lorsque tout le fort de notre accusation est qu'ils unissent, par une alliance horrible, Jésus-Christ avec Bélial, sinon qu'ils ne renoncent pas à Jésus-Christ, sans dire en aucune manière qu'ils renoncent à Bélial.

Tout ce qu'ils ont donc gagné par leur écrit, est qu'ils ont fait connaître eux-mêmes à ceux qui n'osaient se l'imaginer, que cet esprit d'indifférence et d'indécision entre les vérités les plus nécessaires pour le salut, et les faussetés les plus capitales, est l'esprit non-seulement de quelques-uns de ces pères, mais de la société entière ; et que c'est en cela proprement que consistent, par leur propre aveu, *les sentiments des jésuites*.

Ainsi c'est par un aveuglement étrange, où la providence de Dieu les a justement abandonnés, qu'après qu'ils nous ont tant accusés d'injustice, d'imputer à toute leur compagnie les opinions des particuliers, et que, *pour se faire reconnaître*, ils ont voulu présenter au monde *leur vrai portrait*, ils se sont en effet représentés dans leur forme la plus horrible : de sorte qu'après leur déclaration, nous pouvons dire que ce n'est plus nous, mais que ce sont eux-mêmes qui publient que leur compagnie en corps a résolu de ne condamner, ni combattre ces impiétés.

En effet, si cette société était partagée, on en verrait au moins quelques-uns se déclarer contre ces erreurs : mais il faut que la corruption y soit bien universelle, puisqu'il n'en est sorti aucun écrit pour les condamner, et qu'il en a tant paru pour les soutenir. Il n'y a point d'exemple dans l'Église d'un pareil consentement de tout un corps à l'erreur. Il n'est pas étrange que des particuliers s'égarent ; mais qu'ils ne reviennent jamais, et que le corps déclare qu'il ne veut point les corriger, c'est ce qui est digne d'étonnement, et ce qui doit porter ceux à qui Dieu a donné l'autorité, à en arrêter les périlleuses conséquences. Car ce n'est point une chose secrète : elle est publique, ils en font gloire, et affectent de faire connaître à

tout le monde qu'ils font profession de défendre tous ensemble les sentiments de chacun d'eux. Ils espèrent par là se rendre redoutables et hors d'atteinte, en faisant sentir que qui en attaque un, les attaque tous. En effet cela leur a souvent réussi. Mais c'est néanmoins une mauvaise politique ; car il n'y a rien de plus capable de les décrier à la fin, et de faire qu'au lieu d'autoriser par là les particuliers, ils décréditent tout le corps aussitôt que le monde sera informé de ce principe de leur conduite.

C'est pourquoi il importe de bien le faire entendre aujourd'hui ; car puisque ces pères sont absolument déterminés à ne point rétracter les erreurs de l'Apologie, il ne reste plus, pour la sûreté des fidèles, et pour la défense de la vérité, que de faire connaître à tout le monde que c'est par une profession ouverte et générale que les jésuites ne quittent jamais une opinion dès qu'ils l'ont une fois imprimée, comme on verra dans la suite qu'ils le disent en propres termes ; afin que cette connaissance étant aussi publique que leur endurcissement, ils ne puissent plus surprendre, ni corrompre personne, et que leur obstination ne produise plus d'autre effet, que de faire plaindre leur aveuglement.

Nous donnerons donc ici quelques exemples de leur conduite, où l'on verra que pour horribles que soient les opinions que leurs auteurs ont une fois enseignées, ils les soutiennent éternellement : qu'ils remuent toutes sortes de machines pour en empêcher la censure ; qu'il faut joindre toutes les forces de l'Église et de l'état pour les faire condamner ; qu'alors même ils éludent ces censures par des déclarations équivoques ; et que si on les force à en donner de précises, ils les violent aussitôt après.

Nous en avons un insigne exemple en ce qui se passa sur le sujet du livre de leur père Bécán, si préjudiciable à l'état et même à la personne de nos rois. Car quand ils en virent la Sorbonne émue, ils pensèrent à empêcher qu'elle ne le censurât, en faisant en sorte qu'on lui mandât que leur censure n'était pas nécessaire, parce qu'il devait en venir bientôt une du pape. Et comme on en eut en effet envoyé une de Rome quelque temps après, portant qu'il y avait dans ce livre plusieurs propositions *fausses et séditeuses, etc.*, avec ordre de le corriger, le père Bécán, faisant semblant d'obéir à l'ordre qu'il avait de retrancher cette multitude de propositions criminelles, ne fit autre chose que d'en ôter un seul article, et le dédia au pape en cet état, comme l'ayant purgé de toutes ces erreurs selon son intention : de sorte que ce livre, qui a maintenant un cours tout libre, contient ces propositions, outre plusieurs autres furieuses qu'il n'est pas temps de rapporter maintenant : « Que le roi doit être excommunié et déposé, s'il l'a mérité ; que pour savoir s'il l'a mérité il faut en juger par le prudent avis des gens de piété et de

doctrine ; et qu'il doit être excommunié et privé de ses états, s'il viole les privilèges accordés aux religieux. » Ainsi la Sorbonne s'étant soulevée contre ces maximes détestables, et contre les autres qui y sont encore, ils la jouèrent insensiblement, premièrement en faisant, par leurs artifices, qu'elle ne prît point connaissance de cette affaire, sous prétexte d'une censure de Rome, et en éludant ensuite cette censure en la manière que nous venons de dire, qui est si familière aux jésuites.

Ils en usèrent de la même sorte sur la condamnation que la faculté de Louvain fit de cette proposition, qu'*il est permis à un religieux de tuer ceux qui sont prêts à médire, ou de lui, ou de sa communauté, s'il n'y a que ce moyen de l'éviter*. Ce fut ce que le père L'Amy, jésuite, osa avancer dans la théologie qu'il composa selon la méthode présente de l'école de la société de Jésus : *Juxta scholasticam hujus temporis tatis methodum*. Car au lieu que ces pères devaient être portés, non-seulement par piété, mais encore par prudence, à supprimer cette doctrine et à en prévenir la censure : bien loin d'agir de la sorte, ils résistèrent de toutes leurs forces et à la faculté qui la censura *comme pernicieuse à tout le genre humain*, et au conseil souverain de Brabant, qui l'y avait déférée. Il n'y eut point de voie qu'ils ne tentassent. Ils écrivirent incontinent de tous côtés pour avoir des approbateurs, et les opposer à cette faculté. Ce qui rendit cette question *célèbre par toute l'Europe*, comme dit Caramuel, *Fund.* 55, 542, où il rapporte cette lettre, que leur père Zergol lui en écrivit en ces termes : « Cette doctrine, dit ce jésuite, a été censurée bien rudement, et on a même défendu de la publier. Ainsi j'ai été prié de m'adresser aux savants et aux illustres de ma connaissance. J'écris donc à plusieurs docteurs, afin que s'il s'en trouve beaucoup qui approuvent ce sentiment, ce juge sévère, qui n'a pu être éclairé par la solidité des raisons, le soit par la multitude des docteurs. Mais je me suis voulu d'abord approcher de la lumière du grand Caramuel, espérant que si ce flambeau des esprits approuve cette doctrine, ses adversaires seront couverts de confusion, *rubore suffandendos*, d'avoir osé condamner une opinion dont le grand Caramuel aura embrassé la protection. »

On voit en cela l'esprit de ces pères, et les bassesses où ils se portent pour trouver les moyens de résister aux condamnations les plus justes et les plus authentiques. Mais cette première résistance leur fut inutile. On ne s'arrêta point à la multitude de ces docteurs qui les secoururent en foule ; et encore que Caramuel eut décidé nettement en ces termes : *La doctrine du père L'Amy est seule véritable et le contraire n'est pas seulement probable : c'est l'avis de tout ce que nous sommes de doctes*. Malgré tout cela le livre du

père L'Amy demeura condamné ; et l'ordre fut si exactement donné par le conseil de Brabant d'en ôter cet article, que ces pères n'eurent plus de moyen de s'en défendre. Ne pouvant donc plus s'en sauver par une désobéissance ouverte, ils pensèrent à l'éluder par une obéissance feinte, en ne faisant autre chose que retrancher la fin de cette proposition, et laissant le commencement, qui la comprend tout entière : de sorte que, malgré la première faculté de Flandre et le conseil souverain du roi d'Espagne, on voit encore aujourd'hui, dans le livre de ce père L'Amy, cette doctrine horrible : *Qu'un religieux peut défendre son véritable honneur, même par la mort de celui qui veut le déshonorer*, etiam cum morte invaloris, *s'il ne peut l'empêcher autrement*. Ce qui n'est que la même chose que la première proposition que nous avons rapportée : *Qu'un religieux peut tuer celui qui veut médire de lui ou de sa communauté*, laquelle subsiste ainsi dans le premier membre, et y subsistera toujours ; car qui entreprendrait pour cela une nouvelle guerre contre des gens si rebelles et si artificieux ?

Voilà comme ils échappent aux condamnations de leurs plus détestables maximes, par des soumissions feintes et imaginaires ; et c'est pourquoi quand nosseigneurs les prélats de France leur ont voulu faire donner des déclarations sur des points importants, ils ont observé soigneusement de ne point laisser de lieu à leurs fuites et à leurs équivoques. Mais s'ils ont bien eu le pouvoir de leur en faire donner d'exactes, ils n'ont pas eu celui de les empêcher de les violer. Les exemples en seraient trop longs à rapporter. Tout le monde sait leur procédé sur les livres d'Angleterre contre la hiérarchie, qu'ils furent obligés de désavouer par leurs pères de La Salle, Haineuve, Maillant, etc., et qu'ils ont depuis reconnus publiquement et avec éloge dans un livre célèbre, approuvé par leur général, où ils traitent les évêques d'opiniâtres et de novateurs, *contumaces, novatores*. Et quelque solennelle que fut cette autre déclaration qu'ils signèrent en présence de feu M. le cardinal de Richelieu, qu'ils ne pouvaient ni ne devaient confesser, sans l'approbation des évêques, ce qui est formellement décidé par le concile de Trente, ils la violèrent aussi solennellement dans le livre du père Bauny, et ensuite plus insolemment dans celui du père Cellot, lequel ayant été forcé de se rétracter, il fut bientôt soutenu de nouveau par le père Pintereau dans sa réponse à leur Théologie morale, 2^e part, p. 87, où il dit, que « les jésuites n'ont pu et n'ont dû renoncer au droit qu'ils ont de confesser sans avoir obtenu l'approbation des évêques ; et que le père Bauny et les autres sont louables de maintenir par leurs écrits ce pouvoir, qu'on ne leur dispute que par jalousie. » Et nos confrères d'Amiens viennent de présenter requête le 5 de ce mois à monsieur leur évêque, où ils se

plaignent, entre autres choses, de ce que le père Poignant a enseigné depuis peu, dans leur collège, cette même doctrine, qu'on les a obligés si souvent de rétracter : tant il est impossible à l'Église d'arracher de ces pères une erreur où ils sont une fois entrés : tant ce principe est vivant dans leur société, qu'ils doivent tous défendre ce qu'un des leurs a mis une fois dans ses livres.

L'exemple que *leur grand, flambeau* Caramuel en rapporte, en pensant leur faire honneur, est remarquable. C'est sur un cas effroyable de la doctrine du même père L'Amy ; savoir : « Si un religieux, cédant à la fragilité, abuse d'une femme de basse condition, laquelle tenant à honneur de s'être prostituée à un si grand personnage, *honorificatus se prostituisset tanto viro*, publie ce qui s'est passé, et ainsi le déshonore : si ce religieux peut la tuer, pour éviter cette honte ? » Ne sont-ce pas là de belles questions de la morale de Jésus-Christ ? et ne doit-on pas gémir de voir la théologie entre les mains de cette sorte de gens, qui la profanent si indignement par des propositions si infâmes ? Et qui pourra souffrir que toute cette société s'arme pour les défendre par cette seule raison que leurs pères les ont avancées ? C'est cependant ce qu'ils ne feignent point de déclarer, comme on le voit dans Caramuel, *Fund. 55, p. 551*, où il rapporte l'opinion d'un de ces pères sur ce cas horrible, qui mérite d'être considérée ; la voici. « Le père L'Amy eût pu omettre cette résolution ; mais puisqu'il l'a une fois imprimée, il doit la soutenir, *et nous devons la défendre*, comme étant probable ; de sorte que ce religieux peut s'en servir pour tuer cette femme, et se conserver en honneur : *Potuisset Amicus liane resolutionem omisisse ; at semel impressam debet illam tueri*, et nos eamdem defendere. » Si l'on pèse le sens de ces paroles, et qu'on en considère les conséquences, on verra combien nous avons de raison de nous opposer à une compagnie si étendue, si remplie de méchantes maximes et si ferme dans le dessein de ne jamais s'en départir.

Nous avons voulu faire paraître cette étrange liaison qui est entre eux par plusieurs exemples, afin qu'on voie que ce qu'ils font aujourd'hui pour l'Apologie, n'est pas un emportement particulier où ils se soient laissé aller par légèreté, mais l'effet d'une conduite constante et bien méditée, qu'ils gardent régulièrement en toutes rencontres ; et qu'ainsi c'est en suivant l'esprit général qui les anime, que le père de Lingendes, qui a eu la principale direction de la défense de l'Apologie, a fait tant de démarches pour la soutenir, et en Sorbonne et ailleurs ; et qu'en sollicitant MM. les vicaires-généraux pour éviter la censure de ce livre, et leur présentant une déclaration captieuse qui fut rejetée, il ne feignit pas de leur dire tout haut ce qu'il a dit en tant d'autres lieux, « qu'ils étaient fâchés du

bruit que ce livre causait ; mais que maintenant ils y étaient engagés, et que, puisque ce livre avait été fait pour la défense de leurs casuistes, ils étaient obligés de le soutenir. » Il faudrait avoir bien peu de lumière, pour ne pas voir de quelle conséquence est cette maxime dans une société qui est remplie de tant d'opinions condamnées, qui, malgré toutes les censures et les défenses des puissances spirituelles et temporelles, est résolue de ne jamais les rétracter ; qui fait gloire de souffrir plutôt toutes sortes de violences, que de les désavouer ; et qui se raidit tellement contre le mal qui lui en arrive, qu'elle prend sujet de là de comparer ses souffrances à celles de Jésus-Christ et de ses martyrs. C'est là le comble de la hardiesse ; mais qui leur est devenu ordinaire, et qu'ils renouvellent dans leur dernier écrit. « Notre société, disent-ils, page 2, ne souffre qu'après le Fils de Dieu, que les Pharisiens accusaient de violer la loi. Il est honorable aux jésuites de partager ces opprobres avec Jésus-Christ ; et les disciples ne doivent pas avoir de honte d'être traités comme le maître. »

Voilà comme cette superbe compagnie tire sa vanité de sa confusion et de sa honte. Mais il faut réprimer cette audace tout-à-fait impie, d'oser mettre en parallèle son obstination criminelle à défendre ses erreurs, avec la sainte et divine constance de Jésus-Christ et des martyrs à souffrir pour la vérité. Car quelle proportion y a-t-il entre deux choses si éloignées ? Le Fils de Dieu et ses martyrs n'ont fait autre chose qu'établir les vérités évangéliques, et ont enduré les plus cruels supplices et la mort même, par la violence de ceux qui ont mieux aimé le mensonge. Et les jésuites ne travaillent qu'à détruire ces mêmes vérités, et ne souffrent pas la moindre peine pour une opiniâtreté si punissable. Il est vrai que les peuples commencent à les connaître ; que leurs amis en gémissent ; que cela leur en ôte quelques-uns, et que leur crédit diminue de jour en jour. Mais appellent-ils cela persécution ? Et ne devraient-ils pas plutôt le considérer comme une grâce de Dieu, qui les appelle à quitter tant d'intrigues et tant d'engagements dans le monde que leur crédit leur procurait ; et à rentrer dans une vie de retraite plus conforme à des religieux, pour y pratiquer les exercices de la pénitence, dont ils dispensent si facilement les autres ?

S'ils étaient chassés de leurs maisons, privés de leurs biens, poursuivis, emprisonnés, persécutés (ce que nous ne souhaitons pas, sachant que ces rigueurs sont éloignées de la douceur de l'Église), ils pourraient dire alors qu'ils souffrent ; mais non pas *comme chrétiens*, selon la parole de saint Pierre ; et ils n'auraient droit de s'appeler, ni bienheureux, ni martyrs pour ce sujet : puisque le même apôtre ne déclare heureux ceux qui souffrent, que lorsqu'ils souffrent pour la justice : *si propter justitiam, beati* et que, selon un

grand père de l'Église, et grand martyr lui-même, ce n'est pas la peine, mais la cause pour laquelle on endure, qui fait les martyrs, *non poena, sed causa*. Saint Cyprien.

Mais les jésuites sont si aveuglés en leurs erreurs, qu'ils les prennent pour des vérités, et qu'ils s'imaginent ne pouvoir souffrir pour une meilleure cause. C'est l'extrême degré d'endurcissement. Le premier, est de publier des maximes détestables. Le second, de déclarer qu'on *ne veut point les condamner*, lors même que tout le monde les condamne. Et le dernier, de vouloir faire passer pour saints et pour compagnons des martyrs, ceux qui souffrent la confusion publique, pour s'obstiner à les défendre. Les jésuites sont aujourd'hui arrivés à cet état. Nous ne croyons pas qu'on puisse avoir des sentiments de piété dans le cœur, sans avoir une sainte indignation contre une disposition si criminelle et si dangereuse. Il est question, en cette dispute, d'erreurs qui renversent la morale chrétienne dans les points les plus importants ; et une société entière de prêtres, qui gouvernent une infinité de consciences, prétend qu'il lui est glorieux de souffrir pour ne jamais s'en rétracter. Il faut assurément être tout-à-fait insensible aux intérêts de l'Eglise, pour ne point s'en émouvoir. Ceux qui n'ont point de connaissance de ces désordres, et qui regardent seulement en général le bien de la paix, peuvent peut-être s'imaginer qu'elle serait préférable à ces disputes. Mais d'ouvrir les yeux à ces désordres, et, en les envisageant en leur entier, vouloir demeurer en repos, sans en arrêter le cours, c'est ce que nous croyons incompatible avec l'amour de la Religion et de l'Église. Si nous ne regardions que notre intérêt, les choses sont à notre égard dans un état si avantageux, que nous aurions tous sujet d'être satisfaits. Mais comme la Vérité ne l'est pas, nous devons solliciter pour elle ; et nous avons sujet de craindre, selon la parole de saint Augustin, qu'au lieu que ceux qui sont insensibles à sa défense, peuvent accuser notre zèle d'excès, elle ne l'accuse de tiédeur, et ne crie, que ce n'est pas encore là assez pour elle : *Hoc illi nimium dicunt esse : ipsa autem veritas fortassè adhuc nondum est satis*.

Et, en effet, si on compare ce que nous avons dit, à ce qu'ont dit ceux qui ont eu le plus de charité pour ces pères, lorsqu'ils ont été obligés de parler contre leurs égarements, on y trouvera une différence extrême.

Quand on proposa à la Faculté de théologie de Paris leur établissement en France, et qu'elle en eut considéré les conséquences, elle en parla d'une manière si forte, que je ne sais si nous sommes excusables de n'en parler que comme nous faisons, en l'état où ils sont devenus aujourd'hui. Et leurs propres généraux, qui ont eu tant d'amour pour eux, mais qui ont vu aussi la corruption

qui s'y glissait, leur ont écrit d'une telle sorte, que si nous étions jamais obligés de le faire paraître, on verrait ce que la charité fait dire, et comment elle sait soutenir avec vigueur la causer de la vérité blessée. Personne n'en est mieux informé que ces pères mêmes ; et c'est pourquoi il y a apparence qu'ils ne nous engageront pas à nous justifier sur cela. Mais pour nous justifier envers Dieu, nous sommes obligés de demeurer dans nos premiers sentiments, et de leur répéter ici ce que nous leur avons dit dans un de nos écrits : Qu'aussitôt qu'ils voudront renoncer à l'Apologie, nous les embrasserons de tout notre cœur : qu'il ne suffit pas qu'ils reconnaissent qu'on est obligé d'aimer Dieu, et qu'il ne faut pas calomnier son prochain. (Ils le diront tant qu'on voudra, parce qu'ils embrassent toutes les opinions, vraies et fausses ; c'est par là qu'ils amusent ceux qui ne sont pas instruits du fin de leurs maximes ; et c'est ce que nous voulons que tout le monde connaisse, afin qu'on ne se laisse pas surprendre à leurs rétractations équivoques) : Mais qu'il faut qu'ils déclarent, que les opinions de ceux qui disent qu'on peut être sauvé sans aimer Dieu, qu'on peut tuer, calomnier, etc., sont fausses et détestables ; et qu'enfin ils condamnent la doctrine de la probabilité, qui les enferme toutes ensemble. Et alors nous quitterons nos poursuites ; mais jamais autrement. Car ils doivent s'attendre de trouver en nous une constance aussi infatigable à les presser de renoncer à ces erreurs, qu'ils auront d'obstination à les défendre ; et qu'avec la grâce de Dieu, ce dessein sera toujours celui des pasteurs de l'Église, tant que ces méchantes opinions seront *sentiments des jésuites*.

A Paris, le 24 juillet 1658.

Sixième factum

Des curés de Paris, ou Journal de tout ce qui s'est passé, tant à Paris que dans les provinces, sur le sujet de la morale et de l'Apologie des Casuistes, jusques à la publication des censures de nosseigneurs les archevêques et évêques, et de la Faculté de théologie de Paris.

Comme la morale des nouveaux casuistes est un des plus grands maux qui aient été répandus jusques ici dans l'Église, et dont les erreurs sont d'autant plus capables de corrompre les fidèles, qu'elles ne sont pas sur des points de théologie disproportionnés à l'intelligence des peuples, mais sur des points les plus populaires et les plus conformes aux inclinations corrompues de la nature : les pasteurs ont eu une obligation indispensable de parler en cette rencontre ; parce que le silence qui est quelquefois utile dans les matières hautes et cachées, eût été criminel et inexcusable en cette occasion. C'est pourquoi, afin de faire voir à tout le monde, que nous, ni nos confrères des provinces, n'avons rien omis pour nous acquitter de notre devoir, nous avons jugé à propos de donner un récit de tout ce qui a été fait jusqu'ici sur ce sujet.

Les écrits intitulés : *Lettres écrites à Provincial par un de ses amis*, ayant paru en l'année 1656, qui découvraient un grand nombre de pernicieuses maximes, tirées des livres des nouveaux casuistes, M. de Saint-Roch, syndic des curés de Paris, en donna avis en leur assemblée ordinaire du 12 mai 1656, et dit, que si les propositions contenues dans ces lettres étaient fidèlement tirées des casuistes, il jugeait que la compagnie devait demander la condamnation de ces pernicieuses maximes ; et que s'il n'était pas véritable qu'elles fussent des auteurs auxquels elles étaient attribuées, il fallait demander la condamnation des lettres mêmes. Mais comme il n'y avait point en ce temps-là de vicaires-généraux dans le diocèse, le dessein des curés ne put avoir alors son effet, de sorte qu'ils furent par nécessité obligés de le différer.

Cependant M. du Four, abbé d'Aulney, et qui était alors curé de

Saint-Maclou de Rouen, ayant parlé avec beaucoup de zèle et de courage contre ces propositions dans quelques-uns de ses sermons, et entre autres dans celui qu'il prononça au synode de Rouen le 30 mai de la même année, en présence de plus de douze cents curés, et de M. l'archevêque même, les jésuites s'en trouvèrent étrangement offensés par le seul intérêt qu'ils prenaient à la défense de ces maximes ; car il n'avait pas été dit d'eux une seule parole dans ces sermons. Ils en firent donc un grand bruit : et le père Brisacier, recteur du collège de la même ville, présenta requête à M. l'archevêque, contre M. du Four : ce qui étant venu à la connaissance des curés de Rouen, ils crurent être obligés de prendre part à cette querelle de leur confrère, attaqué en une partie qui les touchait également, puisqu'ils ont intérêt de veiller à la bonne doctrine et à la pureté des mœurs, d'où dépend le salut des âmes qui leur sont commises.

Mais pour procéder mûrement en cette affaire, et ne pas s'y engager mal à propos, ils délibérèrent, dans une de leurs assemblées, de consulter les livres d'où les Lettres Provinciales rapportent ces propositions, afin d'en faire des recueils et des extraits fidèles, et d'en demander la condamnation par des voies canoniques, si elles se trouvaient dans les casuistes, de quelque qualité et condition qu'ils fussent : et, si elles ne s'y trouvaient pas, abandonner cette cause, et poursuivre au même temps la censure des Lettres au Provincial, qui alléguaient ces doctrines, et qui en citaient les auteurs.

Six d'entre eux furent nommés de la compagnie, pour s'employer à ce travail. Ils y vaquèrent un mois entier avec toute la fidélité et l'exactitude possible ; ils cherchèrent les textes allégués. Ils les trouvèrent dans leurs originaux et dans leurs sources, mot pour mot comme ils étaient cités : ils en firent des extraits, et rapportèrent le tout à leurs confrères dans une seconde assemblée, en laquelle, pour une plus grande précaution, il fut arrêté que ceux d'entre eux qui voudraient être plus éclaircis sur ces matières, se rendraient, avec les députés, en un lieu où étaient les livres, pour les consulter derechef, et en faire telles conférences qu'ils voudraient. Cet ordre fut gardé, et les cinq ou six jours suivants, il se trouva dix ou douze curés à la fois, qui firent encore la recherche des passages, qui les collationnèrent sur les auteurs, et en demeurèrent satisfaits, comme tout cela est rapporté dans une lettre écrite par un des curés de Rouen, et imprimée avec la requête qu'ils présentèrent au nom de leur compagnie, et d'autres procédures qu'ils ont faites dans la poursuite de cette affaire.

Sur cela les curés de Rouen résolurent de présenter requête en leur nom pour la condamnation de ces maximes impies ; et M. leur

archevêque, suivant les conclusions de son promoteur-général, et de l'avis de son conseil, considérant que cette affaire touchait toute l'Église, et que le clergé était alors assemblé à Paris, renvoya l'affaire à l'assemblée générale, et même députa un de ses grands-vicaires pour y présenter de sa part cette requête, et les extraits de ses curés.

Cependant les curés de Paris, qui veillaient de leur part pour garantir leurs peuples de ces corruptions, furent derechef avertis par M. le curé de Saint-Roch, syndic, qu'il était temps de donner ordre aux maux qui menaçaient l'Église, et de penser à chercher les moyens pour en arrêter le progrès. Les curés de Rouen, qui espérèrent beaucoup d'assistance des curés de Paris, leur écrivirent ; et M. le curé de Saint-Paul présenta le septième jour d'août 1656, en leur assemblée ordinaire qu'ils font tous les mois, pour aviser aux besoins de leurs paroisses, une lettre qu'il reçut de M. du Four, au nom de ses confrères les curés de Rouen, pour prier tous ceux de Paris de les assister de leurs conseils, et d'intervenir avec eux pour la défense de l'Évangile. Il fut arrêté que M. de Saint-Paul leur témoignerait la consolation que toute la compagnie avait reçue de leur lettre, et l'assistance qu'ils pouvaient espérer d'eux.

Dans le mois de septembre suivant, les curés de Paris donnèrent avis aux curés des provinces, de cette mauvaise morale qui menaçait toute l'Église, afin qu'avec la permission de nosseigneurs leurs prélats, ils s'unissent à eux, et intervinsent dans la défense de cette cause. Sur quoi les curés de Paris reçurent en bonne forme, et gardent en leurs registres les procurations des curés d'un grand nombre de villes des plus considérables du royaume.

M. le curé de Saint-Roch ayant remontré à leur assemblée que, pour procéder en cette affaire plus mûrement et d'une manière irréprochable, il était important d'examiner les livres mêmes des casuistes, d'en extraire fidèlement les propositions pour demander la censure à l'assemblée générale du clergé, qui était déjà saisie de cette affaire, et d'en députer quelques-uns à cet effet : il fut conclu qu'on présenterait requête à M. le grand-vicaire, pour lui demander la condamnation de cette doctrine, ou le renvoi de l'affaire à l'assemblée générale du clergé.

On députa ensuite plusieurs curés pour examiner les propositions, lesquels y ayant travaillé, et extrait trente-huit propositions de divers auteurs, il fut délibéré qu'ils les présenteraient à l'assemblée pour en demander la condamnation ; ce qu'ils firent, et quelque temps après ils en présentèrent encore plusieurs autres avec une remontrance à nosseigneurs de l'assemblée, qui leur fut portée le 24 novembre, signée par MM. de Saint-Roch et des

Saints-Innocents, syndics : l'assemblée nomma nosseigneurs l'archevêque de Toulouse, et les évêques de Montauban, de Coutance, de Vannes et d'Aire, pour faire droit sur la requête des curés et sur leurs extraits.

Ces propositions parurent si horribles à tout le monde, qu'on s'attendit d'en voir bientôt une condamnation célèbre ; et on l'aurait obtenue en effet si le grand nombre qui s'en trouva, et le peu de loisir qu'avait alors l'assemblée, qui était continuellement pressée de finir, n'en eussent ôté le moyen. Mais nosseigneurs les prélats voyant qu'il n'était pas en leur pouvoir de rendre alors cette justice, voulurent au moins faire connaître à toute l'Église qu'ils n'avaient manqué que de temps ; et pour cela ils ordonnèrent que les Instructions de saint Charles seraient imprimées par l'ordre du clergé, avec une lettre circulaire à tous nosseigneurs les prélats, qui servirait de préjugé de leurs sentiments, et comme d'un commencement de condamnation de toutes ces maximes en général, en attendant que le temps s'offrit de la Caire plus solennelle.

En effet, les Instructions de saint Charles furent imprimées par le commandement de l'assemblée, et par leur imprimeur ordinaire en 1657, avec cet extrait du procès-verbal.

Du jeudi premier jour de février, à huit heures du matin, M. l'archevêque de Narbonne, président ; M. de Cyran a dit : « Que suivant l'ordre de l'assemblée, il avait fait venir de Toulouse le livre des Instructions pour les confesseurs, dressées par saint Charles Borromée, et traduites en français par feu M. l'archevêque de Toulouse pour la conduite des confesseurs de son diocèse. Et plusieurs de MM. les prélats qui ont lu ledit livre, ayant représenté qu'il serait très utile, et principalement en ce temps où l'on voit avancer des maximes si pernicieuses et si contraires à celles de l'Évangile, et où il se commet tant d'abus en l'administration du sacrement de pénitence, par la facilité et l'ignorance des confesseurs ; l'assemblée a prié M. de Cyron de prendre soin de le faire imprimer, afin que cet ouvrage, composé par un si grand saint avec tant de lumière et de sagesse, se répande dans les diocèses, et qu'il puisse servir comme d'une barrière pour arrêter le cours des opinions nouvelles, qui vont à la destruction de la morale chrétienne. » Voilà tout ce que nosseigneurs les évêques purent faire : ils ont témoigné à tout le monde le regret qu'ils ont eu de ne pas avoir eu le temps de consommer cette affaire ; et ils continuent tous les jours de le témoigner, comme a fait encore M. de Couserans par cette lettre :

Réponse de M. l'évêque de Couserans à la Lettre de MM. les Curés

MESSIEURS,

J'ai fait part à MM. d'Aleth, de Cominges et de Bazas, de la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, et que M. le curé de Saint-Roch a pris la peine de me faire tenir ; ils vous en rendent leurs très humbles grâces. Ils y ont vu, avec une joie sensible, vos généreux sentiments pour notre commune censure contre l'Apologie des Casuistes ; c'est un acte de justice publique que nous devons à la doctrine enseignée par Jésus-Christ dans son Évangile, de la défendre en cette occasion contre les dogmes d'une morale relâchée qui corrompt les mœurs des fidèles, qui met l'homme en la main de son cœur et de sa raison, pour en suivre les conseils souvent criminels, et toujours suspects, depuis que le péché a répandu son venin dans ces deux facultés. Vous, messieurs, avez été les premiers qui avez été touchés de l'outrage qu'allait recevoir, par cette morale funeste, toute l'Église du Fils de Dieu. Je suis témoin de ce cri charitable de votre gémissement, qui vint frapper l'oreille de ces pères assemblés en la dernière assemblée du clergé, où j'avais l'honneur d'être un des députés ; vous leur en portâtes les plaintes, elles émurent les cœurs sensiblement : et je sais que, sans l'obligation qui les engagea pour lors de se séparer, leurs délibérations eussent confirmé toutes les vôtres sur ce sujet, et qu'ils eussent proscrit par une censure publique cette doctrine de relâchement et d'iniquité. Toute la postérité chrétienne bénira votre zèle ; les évêques, qui sont les dépositaires légitimes de la puissance de Jésus-Christ, se souviendront toujours, avec les sentiments d'une reconnaissance particulière, de ce courage fort, persévérant et invincible, qui vous a fait soutenir tant de fois son autorité en la cause de l'épiscopat, en ces rencontres si difficiles. Je loue Dieu, messieurs, de m'avoir donné lieu d'être le spectateur en vous de tous ces nobles sentiments pendant les cinq années de mon agence, et durant le cours de notre dernière assemblée. Je vous confesse que cette vue, qui m'a laissé une profonde estime de vos personnes pour toute ma vie, m'a donné des mouvements de force pour essayer de faire l'œuvre de mon ministère. Je prie la miséricorde de celui qui a daigné m'y appeler au milieu de ma profonde indignité, de vouloir m'en rendre digne : je vous demande pour cela auprès de lui les intercessions efficaces de votre vertu, et de croire que je suis, avec un respect très véritable,

MESSIEURS,

Votre très humble et très affectionné serviteur, BERNARD,
évêque de Couserans.

Ce fut alors que les défenseurs de ces nouvelles doctrines les voyant condamnées par les prélats, et décriées parmi les peuples, se persuadèrent que pour relever le crédit de leurs casuistes, il fallait les soutenir par quelque ouvrage considérable.

Ce dessein ne fut pas si secret que quelques-uns ne s'en ouvrirent à leurs amis, et l'on sait qu'en plusieurs villes les jésuites se vantèrent publiquement, quelque temps devant que l'Apologie parût, qu'il viendrait bientôt un livre qui renverserait tout ce qu'on aurait écrit contre la morale de leur société. Et lorsqu'il fut en état d'être imprimé, les jésuites mêmes en demandèrent le privilège à M. le chancelier, qui le leur refusa, et qui a témoigné depuis combien il désapprouvait ce malheureux ouvrage. Les mêmes jésuites sollicitèrent M. Grandin et M. Morel, docteurs de Sorbonne, pour en tirer l'approbation, qu'ils refusèrent pareillement. Mais ceux qui avaient espéré un si grand succès de ce livre, ne laissèrent pas pour cela de se résoudre à le produire.

On vit donc paraître, sur la fin de l'année 1657, ce livre intitulé : *Apologie pour les Casuistes, contre les calomnies des Jansénistes*, dont le dessein était de combattre les Lettres au Provincial sur les points qu'elles avaient représentés comme étant contraires à l'esprit de l'Évangile.

Cet apologiste prend pour cela une voie toute différente de ceux qui avaient écrit avant lui ; car il ne prétend plus qu'on ait falsifié la doctrine des casuistes ; mais reconnaissant de bonne foi qu'elle était telle qu'on l'a représentée, il la soutient comme étant au moins probable, et par conséquent sûre en conscience.

Encore que ce livre ne se vendît pas publiquement, parce qu'il n'avait pas de privilège, on n'avait pas néanmoins de peine à en recouvrer : les jésuites ayant bien voulu le débiter et le vendre eux-mêmes dans leur collège de Clermont à Paris, où un grand nombre de personnes en ont fait acheter autant qu'ils en ont voulu. Ces pères, de plus, en donnèrent en même temps, tant à Paris qu'à Rouen, et aux autres villes du royaume, à beaucoup de magistrats et à beaucoup de personnes de qualité, comme le plus excellent ouvrage qui eût paru depuis longtemps.

Mais il en arriva le contraire de leur prétention, car ce livre ne fit qu'augmenter l'aversion qu'on avait déjà conçue pour les maximes des casuistes ; et les personnes de qualité furent étrangement scandalisées de la hardiesse avec laquelle on les y représentait de nouveau comme des vérités de la morale chrétienne, ainsi qu'il est porté dans le titre même de cette Apologie.

Il ne se passa rien sur ce sujet jusqu'au commencement de

l'année 1658, que les curés de Paris étant émus, tint par l'horreur que leur avait causée la lecture de ce livre, que par les plaintes qu'ils en recevaient tous les jours, prirent dessein d'apporter quelques remèdes aux mauvaises suites qu'il pouvait avoir.

L'ouverture en fut faite par leurs syndics, MM. les curés de Saint-Roch et des Saints-Innocents, le lundi 7 janvier, en leur assemblée ordinaire. Ils y représentèrent, ainsi qu'il est porté par leur registre, que depuis peu de jours il se débitait sous main, sans nom d'auteur ni d'imprimeur, un livre intitulé : *Apologie pour les Casuistes*, dans lequel il y avait grand nombre de fausses et dangereuses propositions, non seulement contre la conduite et le salut des âmes et contre les bonnes mœurs, mais même contre la sûreté publique ; et qu'ainsi, non-seulement M. le cardinal de Retz, archevêque de Paris, ou MM. ses grands-vicaires, mais aussi les magistrats et les juges, avaient grand intérêt à la condamnation de cette pernicieuse Apologie. Et sur ce rapport, la compagnie, comme il est dit dans le registre, ne voulant pas oublier son zèle ordinaire dans la poursuite d'une affaire de cette qualité, résolut de s'adresser tant à MM. les vicaires-généraux pour leur faire plainte de ce libelle, et en demander la censure, qu'à MM. les gens du roi, pour leur dénoncer ce pernicious livre, et demander et suivre leurs ordres dans la poursuite de cette affaire. Et pour cet effet la compagnie députa MM. de Saint-Paul, de Saint-Roch, syndic, de Saint-André-des-Arcs, des Saints-Innocents, de Saint-Eustache, de Saint-Christophe, de Saint-Médard et de Saint-Pierre-aux-Bœufs, pour en conférer ensemble, vérifier sur le livre même les extraits de quelques-unes de ces dangereuses propositions, les porter, tant à MM. les vicaires-généraux qu'à MM. les gens du roi, et en poursuivre incessamment la condamnation ; même s'adresser à MM. le doyen et le syndic de la Faculté, afin qu'ils le dénonçassent et qu'ils en fissent leur rapport à la faculté, pour avoir la censure d'une si malheureuse doctrine.

Ensuite de cette résolution, les députés ayant travaillé aux extraits, allèrent trouver les personnes auxquelles la compagnie leur avait ordonné de s'adresser ; et le lundi 4 février 1658, les curés s'étant assemblés, M. de Saint-Roch ayant fait la lecture de deux requêtes dressées par ordre de la compagnie, et suivant la conclusion du lundi 7 janvier, l'une à MM. les vicaires-généraux, et l'autre au parlement pour la condamnation du livre intitulé : *Apologie pour les Casuistes, etc.*, il fut résolu que ces requêtes seraient signées par les curés qui étaient présents à l'assemblée, et qu'elles seraient aussi envoyées à ceux qui ne s'y étaient pas trouvés, pour être signées, parce qu'il s'agissait d'une affaire qui les touchait tous également.

Le même M. de Saint-Roch représenta encore qu'un factum étant une chose qui pouvait beaucoup servir dans la poursuite de cette affaire, la compagnie en avait fait dresser un pour faire voir les causes et les motifs de ses justes procédures contre ce pernicieux libelle. Sur quoi les huit députés qui ont été nommés, furent priés de le voir et de le faire imprimer pour être distribué partout où il serait à propos.

Deux jours après cette assemblée le roi manda les curés de Saint-Paul et de Saint-Roch, qui, étant arrivés au Louvre, furent conduits dans la chambre de M. le cardinal, où était le roi avec son éminence, M. le chancelier, M. Servien, M. le procureur-général et M. de Brienne. Le roi dit aux curés qu'il les avait mandés sur le sujet que M. le chancelier leur dirait. M. le chancelier dit que le roi voulait être informé de ce qui s'était passé dans leur assemblée du lundi dernier. Les curés répondirent que sur le rapport fait par les syndics qu'un livre abominable commençait à paraître, qui allait à la destruction de toute la morale chrétienne et de la sûreté publique, ils avaient résolu d'en poursuivre la condamnation, et signé pour cela deux requêtes, l'une à MM. les vicaires-généraux, et l'autre au Parlement.

M. le cardinal demanda pourquoi on avait eu recours au Parlement ? Que si M. l'archevêque était présent, les curés auraient eu recours à lui ; qu'ainsi, en son absence, ils devaient se contenter de recourir à ses vicaires-généraux.

Les curés répondirent que, comme l'Apologie n'allait pas seulement contre les principes de la religion chrétienne, mais encore contre les lois civiles par les permissions qu'elle donne de voler et de tuer, ce livre devait être condamné non-seulement par les juges ecclésiastiques, mais encore par les séculiers ; outre qu'étant rempli de calomnies et d'injures contre les personnes des curés, pour détourner les peuples de la croyance qu'ils devaient avoir en eux, ils étaient obligés, par le devoir de leurs charges, d'en poursuivre l'imprimeur et l'auteur, pour leur faire faire réparation de ce scandale, dont MM. les vicaires-généraux, ni la Faculté de théologie ne pouvant connaître, ils avaient été conseillés de présenter leur requête au Parlement.

M. le cardinal repartit que tant pour l'information que pour la réparation d'honneur, les curés pouvaient s'adresser à l'official. Les curés répondirent qu'ils n'avaient osé s'adresser à M. l'official : et que la raison qui les avait retenus était, qu'ayant un peu auparavant un sujet pareil de se plaindre du père Bagot, jésuite, qui les avait traités dans un livre d'une manière aussi outrageuse, ils s'étaient adressés à M. l'official pour en avoir justice ; mais nonobstant que le père Bagot eût mis procureur, et qu'il y eût trois appointements

donnés à l'audience avec lui, il ne laissa pas de se pourvoir au conseil, et y obtint un arrêt sur requête au rapport de M. Balthasar, frère du père Balthasar, jésuite, en date du troisième jour d'août 1657, signifié aux syndics, par lequel le père Bagot avait été déchargé de l'assignation, et défense faite aux curés de plus user de telles voies, et à l'official d'en connaître, à peine de nullité des procédures, de cassation des sentences, et de tous dépens, dommages et intérêts ; et que c'est ce qui les avait retenus de s'adresser à M. l'official, par la crainte d'un semblable arrêt, qu'il serait aussi facile d'obtenir que le premier sans appeler les curés, et en faveur d'un auteur qu'ils savent assurément être le père Pirot, jésuite, et sur le sujet d'un livre dont les jésuites en corps se rendent les défenseurs.

Sur cela son éminence dit qu'il ne fallait pas souffrir que les curés de Paris fussent offensés par des livres injurieux, et supplia sa majesté de commander que l'arrêt dont ils se plaignaient fut cassé et révoqué : ce que le roi eut la bonté d'ordonner à l'heure même.

Et quant au livre de l'Apologie dont il s'agissait, M. le chancelier dit qu'on lui avait demandé permission de l'imprimer, et qu'il l'avait refusée. A quoi les curés repartirent que puisqu'il connaissait ainsi ceux qui lui avaient fait cette demande, il était de sa bonté et de sa justice de favoriser les curés dans la poursuite qu'ils faisaient contre des gens qui avaient contrevenu à ses ordres.

M. le cardinal dit que pour ce qui regarde la suppression du livre, et pour en empêcher la vente et les autres impressions, les curés pouvaient se contenter de l'ordonnance faite par M. le lieutenant-civil, et publiée depuis peu de jours.

Les curés répondirent que tant s'en faut que cette ordonnance leur fut favorable, qu'elle leur était plutôt contraire ; et qu'il y avait apparence qu'elle avait été sollicitée par les jésuites mêmes, parce qu'elle comprenait dans une même condamnation, non-seulement l'Apologie, mais encore les écrits des curés de Paris, qu'ils avaient présentés à l'assemblée générale du clergé, et qui étaient imprimés en même volume avec les Lettres Provinciales, que cette ordonnance défendait aussi : outre que dans les occasions où il s'agissait de livres semblables à l'Apologie, qui vont contre la religion et l'état, on avait accoutumé de s'adresser directement au Parlement, qui a le pouvoir de la police générale et souveraine ; comme quand il avait été question de condamner les livres de Santarel et de Mariana, jésuites. Et qu'il s'agissait ici d'un livre plus dangereux que tous les autres, et dont la doctrine est préjudiciable, non-seulement au salut des âmes, mais aussi à la sûreté de la personne des rois et de leurs ministres.

Ensuite de quoi M. le chancelier dit aux curés que le roi voulait

qu'ils s'adressassent sur toutes choses aux grands-vicaires, à l'official et à la Faculté, et que sa majesté n'avait pas agréable qu'ils s'adressassent au Parlement, mais qu'elle manderait à la Faculté de théologie de travailler incessamment à l'examen et à la censure du livre.

Les curés ayant appris la volonté du roi, promirent d'y obéir ponctuellement, et se retirèrent.

Le septième jour de février 1658, M. de Saint-Roch fut prié de se trouver chez M. le lieutenant-civil, où s'étant rendu, il le trouva accompagné de M. le lieutenant-criminel et de M. le procureur du roi au Châtelet. M. le lieutenant-civil lui demanda pourquoi MM. les curés de Paris ne s'étaient point adressés à eux pour la suppression du livre de l'Apologie pour les casuistes.

M. de Saint-Roch répondit que les curés avaient été conseillés de s'adresser à la justice et police du Parlement, comme souveraine et ordinaire en matière de livres d'une doctrine aussi méchante que celle de l'Apologie ; que les curés ayant dessein, non-seulement de faire supprimer ce livre, mais aussi de le faire condamner au feu, à quoi ils estimaient l'autorité de la cour être nécessaire, ils avaient cru devoir s'y adresser : outre que M. le lieutenant-civil, par son ordonnance du vingt-cinquième jour de janvier 1658, sans ouïr les curés de Paris, ayant supprimé leurs requêtes, extraits et autres écrits avec les Lettres au Provincial, ils ont cru que cette ordonnance avait été sollicitée et obtenue par les jésuites mêmes, afin d'éviter une plus sévère condamnation du Parlement. A quoi il ajouta plusieurs autres choses touchant les périlleuses conséquences de ce livre. Et s'adressant à M. le procureur du roi, il lui dit que ce serait une chose digne de sa charge et de sa justice de requérir qu'il fût informé de l'auteur et de l'imprimeur de ce méchant livre : et le lendemain 8 février, on vit paraître une nouvelle sentence de M. le lieutenant-civil, portant défenses réitérées de débiter, imprimer ou vendre l'Apologie pour les casuistes, sans qu'il y fut parlé des Lettres au Provincial.

Cependant les curés ne pouvant porter leurs plaintes au Parlement, selon l'ordre qu'ils en avaient reçu du roi, présentèrent leur requête à MM. les vicaires-généraux, pour leur demander la censure de ce livre, signée de trente-un curés, et la publièrent avec un des plus dangereuses propositions de ce livre, et un *Factum*, où, après avoir représenté les principales raisons qui les avaient obligés de s'élever avec plus de vigueur que jamais contre tant de pernicieuses maximes, dont les casuistes s'efforçaient de ruiner et de corrompre toute la morale chrétienne, ils déclarent que « ce qui les pressait le plus d'agir en cette rencontre, était qu'il ne faut pas considérer ces propositions comme étant d'un livre anonyme et

sans autorité, mais comme étant d'un livre soutenu et autorisé par un corps très considérable : qu'encore qu'ils n'eussent jamais ignoré les premiers auteurs de ces désordres, ils n'avaient jamais voulu les découvrir, et qu'ils ne le feraient pas encore, s'ils ne se découvraient eux-mêmes, et s'ils n'avaient affecté de se faire connaître à tout le monde. Mais que puisqu'ils voulaient qu'on le sût, il était inutile aux curés de le cacher ; que puisque c'était chez eux, dans le collège de Clermont et dans leur maison professe de la rue Saint-Antoine, qu'ils avaient fait débiter cet ouvrage ; que ces pères l'avaient porté chez leurs amis à Paris et dans les provinces ; que le père Brisacier, recteur du collège de Rouen, l'avait donné lui-même aux personnes de condition de la ville ; qu'il l'avait fait lire en plein réfectoire, comme une pièce d'édification et de piété ; que les jésuites de Paris avaient sollicité des docteurs pour en avoir l'approbation ; et enfin qu'ils avaient levé le masque, et avaient voulu se faire connaître en tant de manières : il était temps que les curés agissent ouvertement ; et que comme les jésuites se déclaraient publiquement les protecteurs de l'Apologie des casuistes dans les chaires, à la cour et dans les compagnies particulières, les curés s'en déclarassent publiquement les dénonciateurs. »

Au même temps que les curés de Paris témoignaient leur zèle contre ce livre, les curés de Rouen s'adressèrent à M. leur archevêque ; et, ensuite d'une procuration aussi signée de vingt-six curés, qui donnaient le soin à cinq d'entre eux de poursuivre cette affaire, ils présentèrent leur requête, sur laquelle M. l'archevêque de Rouen les renvoya par devant ses grands-vicaires, auxquels il ordonna d'examiner ce livre sans délai, en présence de M. l'évêque d'Olonne, et de lui envoyer leur avis doctrinal. Les mêmes curés de Rouen publièrent aussi un *Factum*, où ils font voir une grande partie des plus méchantes opinions de l'Apologie.

Le onzième de mars, les curés de Paris s'étant assemblés, et ne voulant pas négliger les poursuites qu'ils avaient commencées contre une si pernicieuse doctrine, députèrent MM. de Saint-André, de Saint-Eustache, avec MM. les syndics, pour solliciter cette affaire auprès de MM. les vicaires généraux, et en demander incessamment la condamnation.

Cependant le carême étant arrivé, plusieurs prédicateurs à Paris et en d'autres villes de France, se crurent obligés de faire connaître aux peuples le danger qu'il y avait de se laisser conduire par les maximes des casuistes ; et combien en particulier l'Apologie qu'on avait faite pour les défendre, était opposée à l'esprit de l'Évangile et à la voie du salut.

On recevait aussi en même temps divers avis de ce que les jésuites faisaient dans les provinces pour débiter et soutenir cette

Apologie. On sut entre autres choses qu'à Amiens ils l'avaient eux-mêmes donnée au lieutenant-général et au lieutenant-particulier ; et que le recteur des jésuites de cette même ville, parlant de l'Apologie à un de ses amis, lui avait dit que « c'était une pièce qui faisait bruit, mais que ce n'était qu'à l'égard des simples et des ignorants, et que les savants qui sont et seront, l'estimeront toujours, parce que la doctrine qu'elle contient est la véritable. »

On sait aussi qu'à Rouen, un des plus habiles conseillers du Parlement ayant demandé au père Brisacier, recteur du collège, pourquoi ils défendaient les maximes qui étaient dans l'Apologie, ce jésuite lui avait répondu qu'*elles avaient été soutenues avant la société par d'autres docteurs*. A quoi ce conseiller répliqua fort sagement : « Véritablement, mon père, quand ce que vous dites serait vrai, je m'étonne par quel aveuglement votre société a pris plaisir de rechercher tout ce qui est abominable dans tous les docteurs qui vous ont précédé, ou qui vous sont contemporains, pour en faire un corps de morale, et l'attribuer à votre société, comme étant votre propre ouvrage, et l'esprit avec lequel vous conduisez ceux qui ont croyance en vous. Et ce qui est encore pis, vous remuez ciel et terre, et importunez toutes les puissances, tant ecclésiastiques que séculières, pour faire passer ces erreurs, et condamner d'hérésie les véritables maximes qui sont contraires aux vôtres. »

A Bourges, un religieux étant allé trouver le père Ragueneau, jésuite, son cousin, et lui ayant porté la requête et le Factum des curés de Paris, lui citant les méchantes propositions de l'Apologie, ce père lui répondit que « ce livre de l'Apologie était très excellent et très bien fait ; que les docteurs de Sorbonne qui l'avaient examiné n'y avaient rien trouvé à redire ; qu'il ne pouvait être que très bon, ayant été composé par un savant homme religieux de leur compagnie, qui se nommait le père Piro, régent depuis longtemps en théologie, confesseur célèbre, grand ami et compagnon du père Annat. »

L'affaire de l'Apologie demeura quelque temps en cet état, les docteurs députés pour l'examiner n'en ayant encore fait aucun rapport en Sorbonne, et les curés se contentant d'avoir publié leur Factum, et d'en solliciter la censure auprès des vicaires-généraux. Mais les jésuites voyant le décri public où se trouvait leur doctrine, par les poursuites des curés, résolurent de répondre à leur Factum ; ce qu'ils firent en diverses feuilles qu'ils publièrent de temps en temps durant l'espace d'environ un mois.

La première portait ce titre : « Réfutation des calomnies publiées contre les Jésuites, par les auteurs d'un Factum, qui a paru sous le nom de MM. les curés de Paris, à l'occasion d'un livre

intitulé : *Apologie pour les Casuistes, contre les calomnies les Jansénistes*. » Dans cet écrit, pour avoir plus de liberté de décrier les curés de Paris, ils feignent que le Factum n'est point des curés : « Qu'il est indigne de leur piété et de leur vertu : et comme nous ne leur imputons point, disent-ils, les faussetés et impostures dont il est rempli, nous ne prétendons point aussi qu'ils aient part à l'infamie qui en revient à ses auteurs. »

Mais il est à remarquer que les curés ayant déclaré, dans leur Factum, que la raison qui les obligeait de s'adresser directement aux jésuites en particulier en agissant contre l'Apologie, est qu'eux-mêmes avaient affecté de faire connaître à tout le monde que l'Apologie sortait de chez eux, l'ayant eux-mêmes vendue, donnée à leurs amis, et sollicité des docteurs de l'approuver ; les jésuites qui parlent en leur nom dans cet écrit intitulé : *Réfutation, etc.*, ne disent pas un seul mot contre ces faits si importants, ni dans cette réponse, ni dans les autres ; et qu'ils ne l'ont jamais fait dans aucun de leurs écrits, et ne désavouent en aucune sorte de l'avoir vendue eux-mêmes, et assez cher, et de l'avoir portée de tous côtés à leurs amis.

Les curés de Paris ne furent pas peu surpris de la hardiesse avec laquelle la société osait soutenir, par un écrit public, qu'un Factum qu'ils avaient dressé, publié, présenté à MM. les vicaires-généraux, et distribué dans leurs paroisses, leur était supposé. C'est pourquoi, en leur assemblée ordinaire du 7 avril 1658, ils résolurent, pour détruire entièrement cette fausseté, qu'il serait fait un acte par lequel les curés avoueraient ce Factum, comme ayant été fait et publié par eux ; et il y eut huit commissaires nommés pour dresser l'original de cet acte : ce qui fut exécuté peu après, et c'est leur second écrit intitulé : « Réponse des curés de Paris, pour soutenir le Factum par eux présenté à MM. les vicaires-généraux, contre un écrit intitulé : *Réfutation des calomnies publiées contre les Jésuites par les auteurs d'un Factum, qui a paru sous le nom de MM. les curés de Paris*. »

Ils représentèrent aussi que les jésuites avaient usé dans leur écrit de la même témérité, sur le sujet de la lettre circulaire que rassemblée générale du clergé a fait adresser à tous les évêques de France, pour préserver leurs diocèses de la corruption des casuistes ; ayant osé dire de cette lettre, que *c'est une pièce subreptice, sans aveu, sans ordre et sans autorité*. Sur quoi les curés de Paris, pour confondre davantage cette hardiesse, jugèrent à propos d'en écrire à M. l'abbé de Cyron, qui avait eu ordre de l'assemblée de dresser cette lettre, pour servir de préface au livre des Instructions de Saint-Charles. M. de Saint-Roch en prit le soin ; et voici ce que M. de Cyron lui répondit d'après de Toulouse, le 25

mai 1658.

A M. le Curé de Saint-Roch, syndic des Curés de Paris.

MONSIEUR,

Je dois rendre témoignage à la vérité, que je n'ai pas tant de part, comme votre compagnie a cru, à ce bel ouvrage de l'assemblée, quoique je me glorifie bien d'y en avoir un peu. Ceux qui ne veulent pas reconnaître cette pièce comme un ouvrage de cet auguste corps, en ont conçu des idées bien basses, et lui font une grande injure, puisque non-seulement il lui appartient, mais aussi à tous les évêques qui étaient pour lors à Paris. J'en fis la proposition à la prière de plusieurs prélats de l'assemblée ; et, pour la rendre plus authentique, je pris occasion de la convocation des étrangers qui avaient été appelés pour quelque affaire extraordinaire. Je ne sais pas comment l'on peut se persuader que de telles actions cherchent les ténèbres. J'ai vu toujours MM. les prélats fort disposés à condamner toutes ces maximes diaboliques qui ont paru dans les extraits ; et l'horreur que, tous en témoignaient faisait bien paraître qu'ils n'étaient retenus que par leur peu de loisir, et par la nécessité qu'on avait de conclure une si longue assemblée. En vérité, il me semble qu'il ne faut que croire en Dieu, et n'avoir pas renoncé aux premières notions du christianisme, pour avoir en exécration une telle morale. Je m'estimerais heureux de pouvoir la noyer dans mon sang ; mais, puisque je n'ai que des désirs fort inutiles pour le soutien d'une cause aussi juste et aussi sainte que la vôtre, je vous supplie d'agréer que je joigne mes vœux et mes prières à vos illustres travaux, et que je dise : *Exurge, Deus, judica causam tuam*. Souffrez, monsieur, que je joigne à ces faibles souhaits l'assurance de mes respects, en qualité de,

MONSIEUR,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

DE CYRON.

Ce second écrit des curés de Paris, par lequel leur Factum est publiquement avoué, et la supposition des jésuites renversée, est signé des huit curés députés de tout le corps.

Cependant on procédait à l'examen de l'Apologie dans la Sorbonne. M. Messier, doyen, rapporta que M. l'évêque de Rodez leur avait fait dire, à M. le syndic et à lui, que l'auteur de l'Apologie demandait d'être entendu par les examinateurs de son livre, avant qu'on fît la censure : à quoi la Faculté consentit, et pria M. l'abbé Le

Camus, docteur de Sorbonne et aumônier ordinaire du roi, d'assurer M. de Rodez que la Faculté avait accordé ce qu'il avait demandé, sans différer néanmoins la délibération qu'on avait déjà commencée.

C'est pourquoi le lendemain, qui était le 9 d'avril, on continua à opiner ; et le 10 la censure de trois opinions touchant la simonie et les occasions prochaines, fut conclue.

Le même jour 10 avril, M. l'abbé Le Camus alla trouver M. de Rodez, et lui dit de la part de la Faculté, qu'elle écouterait l'auteur de l'Apologie et le 17, le même abbé, qui devait partir pour aller faire sa charge d'aumônier auprès du roi, pria M. Gauquelin, le plus ancien des députés de la Faculté pour l'examen de l'Apologie, de rapporter à la Faculté ce qu'il avait dit à M. de Rodez et au père Annat, touchant l'audience qu'elle avait accordée à l'auteur de l'Apologie. Et sur ce que M. Gauquelin lui dit qu'il pourrait bien arriver que les jésuites le désavoueraient de la proposition qu'il avait faite à la Faculté de leur part, il répondit qu'il avait pour cela une lettre du père Annat en bonne forme, et qu'il la gardait pour la montrer, s'ils le désavouaient.

M. l'évêque de Rodez continuant toujours de poursuivre cette conférence, M. Gauquelin alla le trouver pour lui dire qu'il conférerait le samedi d'après. Il rencontra avec lui le père Annat, qui, ayant entendu cette réponse, lui demanda en quel lieu cette conférence devait se faire ; il lui dit qu'il n'y en avait pas de plus propre que la maison de la Faculté. Mais le père Annat ayant fait difficulté d'accepter ce lieu, d'autant qu'il n'y avait pas là assez de casuistes, M. Gauquelin répondit qu'il n'avait ordre que de faire quelques propositions à l'auteur de l'Apologie, d'entendre ses réponses, de les écrire, de les lui faire signer, et même avant que de lui faire aucune proposition, de voir s'il était autorisé par son supérieur, par un acte qu'on lui mît entre les mains, par lequel il parût qu'il avait permission de venir défendre le livre qu'il avait fait, et qu'il se soumettait au jugement de la Faculté. Sur quoi ils se séparèrent sans conclure s'ils conféreraient le samedi suivant ou non.

Les jésuites, voyant que tous les efforts qu'ils avaient faits pour la défense de l'Apologie étaient inutiles, allèrent trouver M. le cardinal pour le conjurer de prendre la protection de leur compagnie, en empêchant que ce livre ne fut censuré. Mais il leur répondit que « le roi, par un surcroît de bonté pour eux, avait arrêté les poursuites que les curés de Paris avaient commencé de faire au Parlement ; mais que leur ayant permis au même temps de s'adresser aux grands-vicaires et à la Faculté, il n'y avait aucune apparence qu'il dût maintenant employer son autorité pour empêcher les vicaires-généraux et la Faculté de condamner un livre que tout le monde

disait être fort méchant. Sur quoi M. Le Tellier dit aux jésuites qu'il était étonné de la conduite de leur société ; qu'à peine étaient-ils hors de l'affaire que les curés de Paris avaient portée au clergé, et que, sans considérer le péril dont ils n'étaient pas encore sortis, ils venaient de mettre au jour un livre qui renouvelait toutes les propositions que les curés avaient voulu faire condamner, et dont le clergé avait assez témoigné son aversion ; qu'au reste, il pouvait assurer son éminence qu'il n'y avait rien de si pernicieux que ce qu'il avait lu de l'Apologie, et que de toutes les personnes qu'il avait vues qui eussent lu ce livre, il n'y en avait point qui ne lui en eût parlé en cette manière. »

Le vingtième du même mois d'avril, M. l'évêque d'Olonne avec les grands-vicaires de M. l'archevêque de Rouen, et autres par lui députés pour l'examen de l'Apologie, lui envoyèrent leur avis doctrinal signé d'eux, en ces termes : « Les soussignés députés par M. l'illustrissime et révérendissime archevêque de Rouen, primat de Normandie, pour l'examen du livre intitulé : *Apologie pour les Casuistes*, après avoir examiné ce livre sérieusement et avec grand soin, sont d'avis qu'il doit être entièrement défendu et condamné, comme contenant plusieurs propositions scandaleuses, pernicieuses, qui offensent les oreilles chastes, qui ouvrent le chemin aux usures, à la simonie, aux meurtres, aux larcins et aux autres crimes ; qui sont contraires aux principes de l'Évangile, injurieuses aux sacrements de Jésus-Christ, et calomnieuses : et que pour cela il est nécessaire de défendre, sous de très grièves peines, que personne ne soit si présomptueux, que de soutenir ou de mettre en pratique la doctrine de ce livre, et beaucoup moins encore de s'en servir dans la conduite des consciences. A Rouen, le 15 d'avril 1658, et signé :

Jean, évêque d'Olonne, suffragant de l'évêché de Clermont, et vicaire-général dans les fonctions pontificales de M. l'archevêque de Rouen.

Antoine Gaulde, docteur de la sacrée Faculté de théologie de Paris, chantre et chanoine de l'église de Rouen.

Pierre Le Cornier, docteur de la Faculté de théologie de Paris, et grand-archidiacre de l'église de Rouen.

Toussaint Thibault, chanoine-théologal et grand-pénitencier de l'église de Rouen. »

Le dernier d'avril, qui était le jour de l'assemblée synodale des curés de Paris, tout ce qui avait été fait par le passé sur le sujet de l'Apologie fut confirmé : on remercia les huit députés de leurs soins, et on les pria instamment de vouloir les continuer. Et comme c'était le temps de nommer de nouveaux syndics, on pria M. de Saint-Roch de continuer ses soins, qui avaient été si utiles à la compagnie et à

l'Église entière, depuis quatorze ans qu'il exerce cette charge ; mais comme M. des Saints-Innocents était nouvellement élu promoteur, et qu'ainsi il ne pouvait plus être continué dans le syndicat, ou le remercia avec beaucoup d'affection, et on le pria au moins de vouloir demeurer au nombre des députés ; et M. le curé de Saint-Eustache fut élu syndic à sa place.

Le deuxième de mai, M. Gauquelin, après avoir rendu compte à la Faculté de ce que M. l'abbé Le Camus avait dit à M. de Rodez et au père Annat touchant la conférence qu'avait demandée l'auteur de l'Apologie, et que depuis cet auteur n'était point comparu, il fit son rapport de deux autres propositions de ce livre, l'une touchant le meurtre, et l'autre touchant la calomnie. Il fut conclu que la Faculté s'assemblerait le lundi suivant, auquel jour ces deux propositions furent censurées.

Cependant les jésuites, depuis leur premier écrit intitulé : *Réfutation, etc.*, avaient publié deux ou trois feuilles pour soutenir les propositions qu'on examinait en Sorbonne ; et les curés ayant résolu d'y répondre, le firent par leurs troisième et quatrième écrits ([272]). Ils avaient remarqué que les moyens que les jésuites employaient pour défendre leur méchante morale, consistaient principalement en deux choses : l'une à citer une foule d'auteurs de leur société, ou quelques autres nouveaux casuistes aussi corrompus qu'eux, auxquels ils voulaient donner une autorité souveraine dans l'Église ; l'autre, à alléguer fausseté les saints pères, comme étant de leurs sentiments. C'est contre ces deux excès que les curés firent ces deux écrits : le premier, qui fut revu par les députés le 7 mai, suivant la conclusion de l'assemblée synodale du dernier avril, et publié peu de jours après, portait ce titre : *Troisième Écrit des Curés de Paris, où ils font voir que tout ce que les jésuites ont allégué des saints pères et docteurs de l'Église pour autoriser leurs pernicieuses maximes, est absolument faux et contraire à la doctrine de ces saints.*

L'autre écrit des curés, pour renverser les réponses des jésuites, et qui fut signé par les députés le 23 mai, portait pour titre : *Quatrième Écrit des Curés de Paris, où ils montrent combien est vaine la prétention des jésuites, qui pensent que le nombre des casuistes doit donner de l'autorité à leurs méchantes maximes, et empêcher qu'on ne les condamne.*

Ce fut en ce temps que M. l'évêque d'Orléans, prenant l'occasion de son synode général, qui devait se tenir à Orléans le mardi 4 juin, se crut obligé de ne pas laisser sans condamnation un livre si préjudiciable au salut des âmes, qui avait été répandu par les jésuites en plusieurs lieux de son diocèse. C'est pourquoi, en ayant dressé la censure qui condamne cette Apologie comme contenant

plusieurs très mauvaises et très pernicieuses maximes, qui corrompent la discipline et les mœurs, et qui introduisent un relâchement entièrement opposé aux règles de l'Évangile, elle fut publiée les fêtes suivantes de la Pentecôte. En quoi il eut la gloire d'être le premier entre tous les prélats qui ait condamné ce méchant livre.

Le onzième du même mois de juin, le cinquième écrit ([273]) des curés de Paris fut signé par les huit députés, ayant pour titre : *Cinquième Écrit des Curés de Paris, sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Église de la morale des casuistes et des jésuites*. C'était peut-être le plus nécessaire de tous leurs écrits, après lequel il y a sujet d'espérer que les hérétiques n'auront plus la hardiesse de prendre aucun prétexte de ces corruptions des jésuites et de quelques autres auteurs particuliers, pour imposer à l'Église des opinions qu'elle abhorre.

Le lendemain la Faculté s'étant assemblée pour travailler à la censure de l'Apologie, M. le doyen présenta une feuille ou écrit qu'il dit avoir reçu de la main de M. le chancelier, sans nom, sans signature, et qui ne parlait ni de l'auteur de l'Apologie, ni de soumission à la Faculté ; mais qui était une simple explication des propositions de ce livre qui avaient été agitées et condamnées dans les assemblées précédentes. Cette pièce, qui fut appelée : *Déclaration des Jésuites sur leur Apologie pour les Casuistes*, avait été apportée par le provincial des jésuites et le père de Lingendes à M. le chancelier, qui était alors avec M. le nonce, après avoir été concertée de longue main entre les jésuites assemblés des provinces sur le sujet de leurs affaires. Cette pièce ayant été lue dans la Faculté, il y eut contestation : quelques-uns prétendaient que cette déclaration, bien que défectueuse dans les formes, devait être considérée, et qu'il fallait en faire cas, venant de M. le chancelier et de M. le nonce : mais d'autres représentèrent qu'il s'agissait de matières de théologie, et que les jésuites, par leur déclaration, avaient offensé M. le chancelier, et se moquaient de la Faculté, de présenter ainsi une pièce sans seing et sans aveu, et qui ne rétractait pas, mais qui confirmait les erreurs de l'Apologie. Ce qui ayant été généralement suivi, la Faculté députa à M. le chancelier, pour lui dire que cette déclaration n'était pas suffisante, parce qu'elle n'était point signée ; et de plus, parce que l'ayant lue, on avait assez reconnu qu'elle ne satisfaisait pas à ce qu'on trouvait à redire dans l'Apologie.

Ensuite M. Gauquelin exposa l'avis des docteurs députés touchant les contrats usuraires approuvés par l'apologiste. Il fit voir que le pape Sixte V les avait censurés expressément dans les mêmes espèces que l'auteur de l'Apologie apportait ; et les 13 et 14

de juin, on en conclut la censure.

Pendant que tout cela se passait en Sorbonne, les jésuites ne sollicitaient pas avec moins d'empressement MM. les vicaires-généraux, pour les empêcher de faire une censure de l'Apologie ; et ils ne réussirent pas mieux dans leurs sollicitations. Quelque temps après que MM. les grands-vicaires en eurent entrepris l'examen, les pères Annat et de Lingendes firent tous leurs efforts pour les porter à remettre leur censure à un autre temps. Sur quoi ces messieurs leur déclarèrent qu'ils étaient prêts de recevoir tout ce qu'ils voudraient leur présenter pour les instruire, qu'ils y feraient toute l'attention qu'ils pourraient désirer ; mais qu'ils ne pouvaient pas remettre plus longtemps l'examen de cette Apologie, après l'avoir différé plusieurs mois.

Depuis, le père de Lingendes leur présenta la même déclaration qu'ils avaient fait bailler à la Faculté par M. le chancelier ; sur quoi M. le doyen lui ayant témoigné qu'il s'étonnait de ce qu'ils s'obstinaient si fort à la défense de ce livre, le père de Lingendes répondit : « Qu'ils étaient fâchés du bruit que ce livre causait, mais que maintenant ils y étaient engagés : que puisque ce livre avait été fait pour la défense de leurs casuistes, ils étaient obligés de le soutenir. »

Mais les artifices de cette déclaration ne furent pas moins reconnus par les grands-vicaires qu'ils le furent en Sorbonne ; de sorte qu'elle fut absolument rejetée, comme une pièce informe et qui ne méritait pas qu'on y eut égard.

Ainsi les jésuites se voyant déçus de toutes leurs espérances, tournèrent leurs pratiques à faire en sorte que la censure de Sorbonne fût dressée de la manière la plus avantageuse pour eux qu'ils pourraient, et la moins avantageuse à leurs adversaires ; et pour entendre de quelle façon ils s'y prirent, il faut remarquer que les Lettres au Provincial, qui traitent de la morale des jésuites, ne font principalement que représenter une partie des erreurs dont les curés de Paris ont demandé la censure à l'assemblée générale du clergé, et qui viennent d'être condamnées par la Faculté ; mais parce que les trois premières ne sont pas de morale, les jésuites crurent qu'ils pourraient se servir avec adresse de ce moyen pour y faire donner quelque atteinte, espérant la faire retomber ensuite sur tous ceux qui combattaient les mêmes excès qui sont combattus dans ces lettres.

Dans ce dessein, pendant les quinze jours qui avaient été donnés aux députés pour dresser la censure, ils ménagèrent l'esprit de quelques-uns d'eux, et les portèrent à y insérer une clause contre les Lettres Provinciales qui les notait indirectement. De sorte que le premier de juillet, la Faculté étant assemblée, M. Gauquelin,

après avoir fait le rapport du projet qu'il en avait dressé, et de quelques difficultés touchant le contrat Mohatra, nonobstant lesquelles la Faculté ordonna que ce contrat demeurerait condamné, il proposa aussi que c'était l'avis de quelques-uns des députés d'insérer dans la censure cette clause : *Factam esse Apologiam occasione Epistolarum Provincialis amicum quas non probat Facultas, utpote quas audivit Romæ damnatas*. Sur cette proposition nouvelle, plusieurs docteurs, et principalement ceux d'entre les curés de Paris qui étaient dans la Faculté, représentèrent les dangereuses conséquences qu'on pouvait en tirer, pour établir les corruptions que ces Lettres ont combattues, et que les curés de Paris ont déferées à l'assemblée générale du clergé. Ils remontrèrent encore que ces Lettres n'ayant point du tout été examinées, la Faculté ne pouvait en parler, ni directement, ni indirectement. Et enfin, que c'était reconnaître l'inquisition en France, que de faire mention d'un jugement qu'on disait qu'elle avait fait. Mais comme la partie était liée, leur opposition fut inutile, la clause passa à la pluralité, et il fut arrêté qu'on ferait rapport du tout le seizième du même mois.

Mais le onzième de juillet il survint une rencontre qui mit un peu en désordre ceux qui avaient tant travaillé à faire passer la clause contre les Provinciales : ce fut que M. Talon, avocat-général, ayant appris le projet de ces docteurs, envoya un billet par son secrétaire à M. Messier, doyen de la Faculté, par lequel il le pria de se rendre le lendemain au parquet à sept heures et demie du matin, accompagné du syndic et de quatre ou cinq anciens docteurs. Il ne manqua pas en effet de s'y trouver, étant assisté, outre le syndic, de MM. Coppin, de Mincé, du Chesne et de Flavigny. On fit d'abord retirer tout le monde ; et quand ils furent seuls, M. Talon leur dit que « le sujet pour lequel on les avait mandés, était qu'on avait su que dans la dernière assemblée de Sorbonne, la Faculté avait arrêté d'insérer dans la censure de l'Apologie des casuistes une clause contraire aux lois de la France, qui était que la Faculté n'approuvait pas les Lettres au Provincial, *eo quod accepisset Romæ fuisse damnatas*. Que cette façon de parler était contraire à la pratique du royaume, et que l'on ne pouvait en user sans reconnaître l'inquisition : que si leur censure eût paru en cet état, les gens du roi eussent été obligés de la faire réformer. Mais qu'il avait jugé plus à propos de les avertir qu'ils prévinsent cet inconvénient : qu'on savait de plus, que les religieux s'étaient trouvés en cette assemblée en plus grand nombre qu'ils ne devaient ; que la Faculté devait faire observer ses propres règlements faits sur ce point, et les arrêts du Parlement ; qu'autrement il serait obligé de faire donner arrêt, les chambres assemblées, pour les réduire à leur nombre :

qu'au reste il y avait lieu de s'étonner que la Faculté eût employé cinq mois entiers à faire la censure d'un aussi méchant livre que celui de l'Apologie. » Il leur recommanda ensuite d'obéir aux ordres qu'on leur donnait ; et, pour preuve de leur déférence, il leur dit de se rendre au même lieu le lendemain de leur assemblée, afin d'en rendre compte aux gens du roi.

Ces docteurs s'étant retirés, firent, le seizième de juillet, leur rapport à la Faculté de ce qui s'était passé ; et après une longue délibération, il fut conclu qu'on obéirait à l'ordre de MM. les gens du roi, et qu'on ne ferait aucune mention de ce prétendu décret de Rome contre les Lettres Provinciales. Après, la censure fut lue, approuvée et confirmée ; et on allait en ordonner la publication, lorsque tout le monde fut surpris de voir entrer en Sorbonne, à point nommé, M. Percheron, aumônier du conseil, qui, s'étant présenté à la porte, demanda à parler, de la part de M. le chancelier, au doyen de la Faculté. Le doyen étant sorti, il lui dit que M. le chancelier ne voulait pas empêcher leur censure, mais qu'il priait la Faculté d'en différer la publication jusques au retour du roi, qui devait être dans huit ou dix jours. Le doyen ayant fait son rapport, on en délibéra ; et la conclusion fut, que comme la Faculté ne ferait pas publier sa censure sans savoir les intentions de M. le chancelier, aussi elle lui enverrait des députés, pour lui remonter les intérêts qu'elle avait que cette publication ne fût pas plus longtemps différée, et lui faire connaître le scandale que ce retardement pourrait produire parmi le peuple. M. le doyen, M. le curé de Saint-Paul, M. le curé de Saint-Eustache et M. le syndic furent nommés pour cela. On députa de plus le même doyen avec le syndic vers M. Talon, pour lui témoigner que la Faculté avait réformé cette clause de sa censure, et qu'on n'y parlait plus du décret de Rome contre les Provinciales, ni de rien qui put blesser les libertés de l'Église gallicane.

Ces docteurs exécutèrent ensuite leur commission, tant vers MM. les gens du roi, que vers M. le chancelier, qui insista toujours sur ce délai : « parce, dit-il, que la publication de la censure pourrait faire trop de bruit parmi les peuples, qui ont aversion de cette méchante doctrine et de ses auteurs ; et que la présence du roi arrêterait les désordres qui pourraient en arriver. » Ce qui a retardé longtemps cette publication, bien que le roi fut à Paris, les jésuites ayant joué toutes sortes de stratagèmes pour essayer de l'empêcher tout-à-fait.

Cependant les curés, qui s'étaient assemblés le second de juillet, remercièrent les députés qui avaient signé le cinquième écrit, du soin qu'ils avaient pris de composer une pièce si nécessaire et si avantageuse à l'Église. Et les jésuites, voyant l'effort qu'on faisait pour détruire leurs maximes, s'obstinèrent à les soutenir, par une

pièce qu'ils publièrent sous ce titre :

Sentiments des Jésuites, etc., où ils déclarent ouvertement qu'ils ne veulent point condamner l'Apologie. Ce fut sur quoi les curés arrêterent, le 24 du même mois de juillet, leur sixième écrit ([274]), qui a pour titre : *Sixième Écrit des Curés de Paris*, où ils font voir par cette dernière pièce des jésuites, que leur société entière est résolue de ne point condamner l'Apologie ; et où ils montrent, par plusieurs exemples, qu'un des principes des plus fermes de la doctrine de ces pères, est de défendre en corps les sentiments de leurs docteurs particuliers.

Le samedi, dix-septième jour d'août, auquel avait été remise l'assemblée ordinaire de la Faculté, il y eut contestation, dont voici le sujet. Quelques-uns de MM. les curés se plaignirent de ce qu'on avait ajouté un mot à la censure ; savoir, *nullatenus*, lequel n'y était point lorsqu'elle fut arrêtée par la Faculté, et demandèrent acte de l'opposition qu'ils formaient à cette addition.

Tout ce qui regardait la censure était donc terminé dans la Faculté : il ne restait plus qu'à faire lever l'empêchement que M. le chancelier apportait à sa publication ; ce qui obligea les curés de Paris de recourir immédiatement à M. le cardinal, qui leur fit l'honneur de leur promettre que la parole du roi serait exécutée. Mais l'effet de cette promesse étant retardé par les grandes occupations de son éminence, les curés de Paris députèrent exprès M. le curé de Saint-Paul vers M. le cardinal qui était à Fontainebleau, pour le prier, au nom de tout le corps, de faire lever la défense de publier cette censure ; à quoi son éminence répondit qu'aussitôt qu'il serait à Paris, il leur donnerait satisfaction.

Pendant que ces choses se passaient à Paris, les curés des provinces pensaient de leur côté à la sûreté du salut de leurs peuples, en demandant à leurs prélats la censure de l'Apologie.

Les curés de Nevers signalèrent leur zèle pour la pureté de la morale chrétienne, comme ils avaient fait peu auparavant pour le soutien de la hiérarchie de l'Église contre les mêmes adversaires. C'est ce qui se voit dans la requête qu'ils présentèrent à M. leur évêque le 5 juillet 1658, où ils lui parlent en ces termes : « Les suppliants se sont déjà pourvus par-devant vous pour le premier de ces abus, qui consiste en de certaines indulgences fausses et subreptices, par le moyen desquelles les jésuites faisaient accroire qu'on gagnerait les pardons, et qu'on délivrerait des âmes du purgatoire, pourvu qu'on communiât chez eux, et non ailleurs, même aux saints jours de dimanche, où l'on est le plus étroitement obligé d'assister à sa paroisse. Ce qui étant un renversement de l'ordre établi de Dieu, dont ils furent obligés de vous faire leurs plaintes il y a quelques mois, la justice qu'ils en obtinrent leur fait

espérer a que vous ne serez pas moins porté à leur en rendre une pareille sur le second de ces abus, qui est contre la morale évangélique, laquelle est toute corrompue par les maximes des nouveaux casuistes et des jésuites, et dont on a fait aujourd'hui un amas dans un libelle intitulé : *Apologie pour les Casuistes*. »

Le même jour 5 juillet, les curés d'Amiens présentèrent requête à M. leur évêque, dans laquelle ils lui remontrent, outre les excès de l'Apologie, les erreurs semblables enseignées publiquement dans leur ville par trois jésuites professeurs des cas de conscience. Et le 27 du même mois, ils lui portèrent en sa maison épiscopale de Montiers, un Factum sur ce sujet, avec les extraits des écrits de ces mêmes jésuites.

M. l'évêque d'Amiens ayant reçu la requête et le Factum, ne se contenta pas de témoigner aux curés, par le bon accueil qu'il leur fit, combien il approuvait leur zèle et leur piété ; mais il leur dit positivement : « Qu'il n'avait jamais pu approuver et qu'il n'approuverait jamais la doctrine des jésuites : qu'il en avait dit très librement ses sentiments, jusque dans le Louvre, en des occasions importantes, et que c'était une chose étrange, combien ces maximes se répandaient. Il leur rapporta sur ce sujet, que faisant ses visites dans Abbeville, il s'enquit des prêtres qui servent aux paroisses, ce qu'ils répondaient aux serviteurs et servantes qui ne se contentaient pas de leurs gages, et qui, sur ce prétexte, se récompensent en cachette du bien de leurs maîtres, et qu'il s'en trouva plusieurs qui approuvaient ces compensations ; parce, disaient-ils, qu'ils avaient appris cette doctrine des jésuites. Il ajouta encore, sur ce que quelques curés témoignèrent s'étonner que les jésuites enseignassent de si étranges choses dans Amiens, que ce qu'ils trou voient étrange, ne le surprenait pas. Je suis assuré, dit-il en propres termes, que le père Poignant ne débite point sa doctrine particulière : sachez qu'autant qu'ils ont de pères qui enseignent les cas de conscience en France, en Italie, en Espagne, en Allemagne et partout ailleurs, ils parlent tous le même langage. » Les curés crurent être obligés depuis de rendre leur Factum public ; et M. l'évêque d'Amiens étant allé à Paris, ils lui en firent présenter des copies imprimées, en les accompagnant d'une lettre fort respectueuse, à laquelle il leur fit l'honneur de répondre en cette sorte.

A Paris, le 5 septembre 1658.

Messieurs,

J'ai reçu, par les mains de M. le curé de Saint-Paul, votre lettre

du dernier du mois passé, avec six copies imprimées de la requête, du manuscrit et des extraits que vous m'avez donnés étant à Amiens. Après avoir examiné le tout, je suis fort convaincu de la nécessité de travailler à l'examen de cette morale ; mais comme c'est une affaire de très grande conséquence je suis bien aise de prendre du temps pour en communiquer, non-seulement avec messieurs mes confrères qui se trouvent ici présentement, mais encore avec des personnes de science et de probité reconnue, pour ne rien faire que dans l'unité de la doctrine et dans la communication des églises du royaume, et pour ne rien décider qui ne tende l'affermissement de la foi, à l'honneur de la religion et à l'édification des âmes. J'espère dans peu de jours retourner dans mon diocèse, où nous en conférerons plus amplement. Cependant si tous avez quelque chose à me faire savoir, vous pouvez vous adresser à M. le curé de Saint-Paul, qui est de vos amis et des miens. Je me recommande à vos prières, et suis,

Messieurs,

Votre très affectionné serviteur et confrère, FRANÇOIS, *évêque d'Amiens.*

Le 12 novembre 1658, quelque temps après, la contestation s'étant émue entre les curés et les jésuites d'Amiens sur le sujet des écrits de leurs professeurs, dont les curés s'étaient plaints, M. d'Amiens condamna les jésuites par contumace aux dépens envers les curés, et ordonna qu'ils seraient réassignés, pour se voir condamner à révoquer publiquement leurs méchantes propositions.

Les curés de Beauvais ne firent pas moins paraître combien ils détestent cette Apologie ; car en leur synode tenu le 10 juillet, où ils étaient assemblés, ils dressèrent et signèrent, au nombre de plus de trois cents, la requête qu'ils présentèrent à M. leur évêque.

Les curés de Sens ont aussi agi en cette poursuite dans les formes les plus canoniques et les plus régulières qu'on puisse observer, et obtinrent de M. leur archevêque une censure du 3 septembre 1658, qui qualifie toutes les propositions d'une manière si pleine de piété et de doctrine, qu'encore qu'elle soit faite dans un diocèse particulier, il est vrai néanmoins que c'est une lumière qui peut éclairer toute l'Eglise.

Le 12 du même mois de septembre, les curés d'Évreux présentèrent leur requête sur le même sujet à M. leur évêque, où ils témoignent l'engagement particulier qu'ils ont de s'opposer à ces corruptions, par les instructions et exhortations qu'ils ont reçues de lui-même, de suivre une morale tout opposée, dans l'approbation qu'il donna, étant évêque d'Aire, au livre de la *Fréquente Communion.*

C'est ainsi que les curés des provinces travaillaient de toutes leurs forces contre ce pernicieux libelle, lorsque les jésuites à Paris voyant que la censure de la Faculté demeurerait si longtemps sans être publiée, commencèrent à espérer qu'elle ne le serait point du tout ; ensuite de quoi les docteurs s'assemblèrent le 24 septembre, et en députèrent d'entre eux à M. le cardinal et à M. le chancelier, pour leur demander avec instance qu'on ne différât plus cette publication.

Ils furent donc chez son éminence, où n'ayant pu avoir audience, ils furent chez M. le chancelier, auquel ayant fait remontrance sur la nécessité de publier leur censure, il leur promit d'en parler à M. le cardinal, et d'y faire ce qu'il pourrait.

En effet, le 18 d'octobre, M. l'évêque de Rodez vint, de la part du roi, en Sorbonne, dire à M. Messier, doyen, que sa majesté n'empêchait point la publication de la censure qu'on avait tant demandée ; et le lendemain les docteurs s'étant assemblés extraordinairement, conclurent unanimement cette publication, et leur censure fut imprimée et débitée quelques jours après.

Le 30, MM. les vicaires-généraux ayant assemblé tous ceux qui ont travaillé avec eux à l'examen de l'Apologie, ils signèrent tous la censure qui en avait été dressée dès le 23 août, où ils ne se sont pas contentés de flétrir, en général, ce méchant livre, mais en ont condamné plus de soixante propositions, par trente censures si judicieuses, si équitables et si solides, qu'elles peuvent servir de règle dans un très grand nombre de points importants de la morale chrétienne. Cette censure fut publiée aux prônes de toutes les paroisses de Paris, par l'ordre exprès de MM. les vicaires-généraux, le premier dimanche de l'Avent, lequel ils choisirent pour la rendre plus solennelle.

Et depuis, nosseigneurs les prélats, répondant au zèle de leurs curés, ont fait tant de censures, que toute la France en est aujourd'hui remplie et qu'il ne peut plus rester à personne le moindre prétexte de suivre ces impiétés prosrites par tant d'évêques.

M. l'évêque d'Aleth, dans ce même temps, ayant été visité par quatre autres évêques de ses amis, nosseigneurs de Pamiers, de Cominges, de Bazas et de Couserans, ils crurent qu'ils pouvaient encore mieux faire en commun, et en se consultant mutuellement, ce que chacun d'eux aurait pu faire en particulier, et en consultant de simples théologiens. De sorte que leur censure, arrêtée le 24 d'octobre 1658, n'étant qu'une par l'union du même esprit et du même zèle, tient véritablement lieu de cinq censures ; parce qu'elle doit être attribuée à chacun de ces évêques en particulier, comme faite pour son diocèse, avec l'avis de quatre autres de ses

confrères. Et ainsi on doit bénir Dieu de ce qu'une censure aussi authentique entreprend particulièrement les deux sources principales de ces corruptions, qui consistent en la probabilité et en la direction d'intention, avec une doctrine si sainte et si solide, que quand leur autorité sacrée ne rendrait pas leurs décisions vénérables à tous les fidèles, la force de leurs raisons et des preuves qu'ils rapportent de l'Écriture, suffirait pour en convaincre toutes les personnes raisonnables.

Un peu après parut celle de M. l'évêque de Nevers, du 8 novembre de la même année, où il fait voir, avec une sagesse véritablement pastorale, que ce serait s'abuser que de croire qu'il fût permis de se taire pour le bien de la paix, en un temps où toute la morale de Jésus-Christ étant attaquée, on est au contraire obligé de parler et de crier pour la défendre. Et comme il y a un temps de parler et un temps de se taire, dont la sagesse divine apprend à faire le discernement, nous sommes aujourd'hui dans celui de parler à l'égard de ces malheureuses maximes.

Le onzième du même mois de novembre, parut la censure de M. l'évêque d'Angers, où l'opposition entre la règle que Jésus-Christ a prescrite aux chrétiens, et celle que donne l'Apologie, est découverte avec tant d'évidence, qu'il n'y a personne qui ne conçoive de l'horreur d'un si étrange renversement. Et comme il est arrivé, par une conduite admirable de la Providence de Dieu, que tant de censures qui ont été faites d'un même livre, l'ont attaqué principalement par quelque endroit particulier, celle-ci le prend du côté de la nouveauté, et montre si clairement par l'Écriture et par les pères combien il est nécessaire de suivre l'antiquité, qu'on ne doit plus craindre désormais le cours de ces inventions nouvelles.

Dans le même temps, M. l'évêque de Beauvais, prenant l'occasion du saint temps de l'Avent pour faire instruire ses peuples d'une manière toute contraire à ces pernicieux relâchements, envoya à tous les curés de son diocèse cette excellente lettre pastorale du 12 novembre, pour répondre à la requête qu'ils lui avaient présentée, où il les exhorte d'inspirer à leurs peuples l'aversion de ces égarements, et entre autres de cette témérité, qui est le fondement de tous, qui porte les casuistes modernes à mépriser l'autorité des pères, des canons et des conciles, pour ne s'appuyer que sur celle de ces nouveaux auteurs de relâchement.

M. l'archevêque de Rouen confirma aussi, le 4 de janvier de cette année 1659, par une censure solennelle, le jugement doctrinal que son conseil avait rendu contre ce livre pernicieux. Et pour apprendre à tous ses diocésains l'horreur qu'ils doivent en avoir, il déclare que *c'est un monstre dans la théologie morale, et qu'on peut l'appeler plus justement la condamnation des casuistes, que leur*

apologie ; et montre qu'avec quelque rigueur qu'on y agisse, ceux qui les défendent doivent encore reconnaître la modération que l'Église garde aujourd'hui à leur égard, puisqu'on a condamné autrefois d'une manière bien autrement sévère des livres bien moins dangereux.

Quelques jours après fut faite celle de M. l'évêque d'Évreux, où, ayant fait le dénombrement des désordres qui sont permis par ce libelle, il élit voir que dans les malheureux temps où nous sommes, où l'on cherche des docteurs et des maîtres selon le désir de son cœur, c'est exercer une véritable douceur envers les fidèles, que de les préserver de ces doctrines flatteuses, et de les nourrir de la saine doctrine, qui peut seule les guérir et les sanctifier.

Et nous venons présentement de recevoir la censure de M. l'évêque de Tulle, qui nous avait été jusqu'ici inconnue, quoiqu'elle soit faite dès le 18 avril 1658, dans laquelle il déclare que ce livre, qui ne faisait alors que paraître, quoiqu'il eut été produit si loin de son diocèse, et qu'on y en eût encore si peu de connaissance, est néanmoins si dangereux, qu'il se trouve obligé d'en préserver ses peuples, et de les avertir « de se donner de garde de ces nouveaux pharisiens, qui, à force de multiplier leurs interprétations sur la loi, l'ont toute corrompue ; et plus ils ont voulu l'accommoder au sens ou au goût des hommes, et plus ils ont éteint en elle, autant qu'ils ont pu, tout l'esprit de Dieu. » Et il remarque, par un sage discernement, que « ce qu'il y a de plus dangereux dans cette pièce, n'était pas seulement quelque trait de plume qui eût échappé un peu inconsidérément à l'auteur, en quelque endroit particulier, au milieu d'une théologie bien saine et bien sûre ; mais que c'était plutôt un assemblage et un ramas de plusieurs propositions sur la plupart des commandements de Dieu et de l'Église, desquelles on avait composé comme un cours d'une morale bien corrompue et bien scandaleuse. »

Voilà ce qui s'est fait jusqu'ici sur le sujet de la morale des casuistes ; et il y a lieu d'espérer que Dieu donnera d'heureuses suites à de si heureux commencements, pour le bien de son église et la défense de sa vérité.

A Paris, ce 8 février 1659.

Septième factum

*Des Curés de Paris, ou Réponse à l'écrit du père Annat, intitulé :
Recueil de plusieurs faussetés et impostures contenues dans le
Journal, etc.*

Mon RÉVÉREND PÈRE,

Nous aurions tort de trouver mauvais que vous ayez été sensible aux intérêts de votre compagnie, et que dans le grand bruit qui s'est excité contre elle sur le sujet de sa morale, vous ayez jugé ne pas devoir demeurer dans le silence. S'il y a des accusations dans lesquelles non-seulement on doit avoir la liberté de se défendre, que l'on ne peut jamais refuser justement aux accusés, mais où, selon les pères, il n'est pas même permis de se taire, on peut dire que celle que nous avons formée contre votre société, était de ce nombre, puisque lui ayant attribué publiquement l'Apologie, nous l'avons par conséquent accusée de tous les excès et de toutes les erreurs pour lesquelles les prélats ont condamné ce malheureux livre ; et qu'ainsi nous l'avons réduite à la nécessité de se déclarer, et de satisfaire l'Église sur le scandale que nous lui reprochons d'y avoir causé. Nous ne sommes donc pas surpris que, tenant le rang que vous tenez dans votre corps, vous ayez entrepris de parler en cette rencontre ; mais ce qui nous étonne, est que dans l'expérience que votre âge a dû vous donner, et dans la réputation où vous désirez de vous maintenir, vous vous y soyez conduit d'une manière si peu raisonnable et si peu judicieuse. Vous vous êtes engagé, mon révérend père, à défendre la cause de votre société, et voici l'état où vous l'avez trouvée.

Il y a plus d'un an que nous nous sommes rendus dénonciateurs contre le livre de l'Apologie ; nous l'avons combattu par divers écrits, comme un livre détestable, et qui renversait toute la doctrine de l'Évangile. Nous avons dit nettement que vous en étiez les auteurs ; nous l'avons justifié par des preuves convaincantes, comme est le débit public que vous en avez fait dans votre collège de Clermont. Nous avons ruiné toutes les

réponses que vous avez opposées pour soutenir la doctrine de ce méchant livre, et nous vous avons convaincus d'avoir honteusement abusé de tous les passages des pères dont vous avez voulu l'appuyer. Dieu a béni notre travail et le zèle qu'il nous avait donné pour sa cause ; vous avez vu, malgré toutes vos intrigues, l'Apologie censurée par la Faculté de Paris, par MM. les vicaires-généraux de notre archevêque, qui sont vos propres juges ; par trois autres archevêques, et par un grand nombre d'autres évêques, qui sont de droit divin, et par un titre inséparable de leur caractère, les dépositaires de la vérité et les jugés de toutes les erreurs qui la combattent.

Nous avons cru, pour faire rendre gloire à Dieu de ce qu'il avait fait pour son Église en cette rencontre, devoir représenter toute la suite de cette affaire ; et c'est ce que nous avons fait dans notre septième écrit ([275]), qui peut se réduire tout entier à ces deux points : l'un, que l'Apologie doit être tenue pour un livre abominable et plein de maximes très pernicieuses ; l'autre, que les jésuites en sont les auteurs et les protecteurs. Il ne faut que du sens commun, mon révérend père, pour juger qu'il est impossible de vous défendre contre cet écrit, qu'en ruinant l'un ou l'autre de ces deux points. Les jésuites passeront toujours pour coupables d'avoir corrompu la morale chrétienne, tant qu'il demeurera pour constant, et que l'Apologie la corrompt, et qu'ils sont les auteurs de l'Apologie. Cependant, par un aveuglement qu'il est difficile de comprendre, votre compagnie entreprend aujourd'hui de détourner de dessus elle l'infamie de l'Apologie, sans faire ni l'un ni l'autre. Nous lisons votre recueil tout entier, nous y trouvons à chaque page quantité d'injures contre les curés de Paris ; mais nous n'y trouvons nulle part ni que l'Apologie ne soit pas un ouvrage des jésuites, et ne contienne pas leurs sentiments, ni que ces sentiments ne soient pas contraires à l'Évangile.

En vérité, mon révérend père, nous ne savons quel jugement vous faites du monde, pour croire qu'il est capable de se satisfaire de réponses aussi peu raisonnables que les vôtres. Nous disons aux jésuites qu'ils empoisonnent les âmes en autorisant la simonie, le meurtre et la calomnie ; et le père Annat, choisi pour justifier sa compagnie, nous dit que M. le nonce n'était pas présent lorsque le père de Lingendes présenta à M. le chancelier une déclaration sur les erreurs de l'Apologie, et qu'il en a un certificat en bonne forme. Nous leur reprochons que, par le principe de la probabilité, ils ouvrent la porte à toutes sortes de dérèglements et d'erreurs ; et le père Annat nous dit qu'il y avait des grands-vicaires dans le diocèse de Paris le samedi 12 février 1656. Nous les accusons de fomenter tous les désordres du christianisme, en laissant vieillir les pécheurs

dans leurs habitudes vicieuses et dans les occasions prochaines du péché ; et le père Annat nous dit que M. Le Tellier n'a point parlé des jésuites, et n'entend point la matière dont il s'agit, et que M. de Rodez n'a point traité avec M. Gauquelin. Nous ne disons pas, mon révérend père, que vous opposiez précisément ces réponses à ces reproches ; mais nous vous disons que toute notre accusation consistant dans ces reproches, nous n'y trouvons point d'autre réponse dans votre écrit. Ainsi nous n'avons qu'à supposer pour constant ce que vous avouez assez par votre silence, et que la doctrine de l'Apologie est si damnable, que quoique vous osiez tout, vous n'avez osé la soutenir publiquement ; et qu'il est si constant que vous en êtes les auteurs, et qu'elle contient votre doctrine, que vous n'avez pas eu la hardiesse de le nier, ni d'attaquer aucun des faits décisifs par lesquels nous l'avons prouvé.

Nous sommes donc pleinement justifiés, et les jésuites pleinement convaincus des crimes dont nous les avons accusés à la face de toute l'Église. Et tout ce que fait voir la réponse du père Annat, est que les jésuites se trouvant dans une impuissance entière d'éviter le déshonneur de tant de censures, ont recherché au moins le plaisir malin de se venger en déchirant la réputation de ceux qui les avaient procurées, et la vaine satisfaction de montrer que tout abattus qu'ils sont par les jugements de l'Église, ils ont encore assez de crédit dans le monde pour y débiter impunément les plus sanglantes injures contre un corps considérable dans la hiérarchie de l'Église.

Mais si cette violence, mon révérend père, peut servir à relever votre compagnie dans l'esprit de ceux qui mettent l'honneur dans l'impunité des crimes, elle ne fait que la déshonorer de plus en plus dans celui de toutes les personnes qui jugent des choses ou selon les règles de la piété, ou même selon celles de la prudence. Il avait couru un bruit que votre général vous avait défendu très expressément de faire aucune réponse aux écrits qui attaquaient votre morale ; et toutes les personnes sages avaient jugé que, si cet avis n'était pas entièrement conforme aux maximes du christianisme, qui demandaient de vous une réparation publique pour des excès publics, il l'était au moins à celles de la politique, qui obligent de dissimuler et de couvrir, par une apparence de modestie, les justes reproches dont on ne saurait se purger. Mais quand on voit maintenant que la passion qui transporte votre compagnie, ne l'a pas rendue capable de se ranger à ce parti, que peut-on juger autre chose, sinon qu'elle est aussi-bien abandonnée de la prudence des enfants du siècle, que de celle des enfants de la lumière ; que Dieu, en punition de tant d'erreurs si opiniâtrement soutenues, y a répandu un esprit d'étourdissement ; et que ce n'est

plus qu'une troupe d'hommes emportés qui agissent au hasard ; qui ne gardent plus aucune mesure dans leur conduite ; qui parlent, qui se taisent ; qui publient des écrits, et qui les suppriment aussitôt ; qui avouent, et qui désavouent ; qui contrefont les humiliés et les abattus, et s'élèvent en même temps avec une insolence insupportable ; et qui ne représentent dans leur procédé que l'état de ceux dont l'Écriture dit dans le douzième chap. de Job : *Palpabunt quasi in tenebris, et non in luce ; et errare faciet eos quasi ebrios.*

Car n'est-ce pas, mon révérend père, ce qu'on a vu dans les diverses démarches pleines d'inconstance que vous avez faites dans cette affaire ? Vous vous êtes déclarés d'abord pour les auteurs de l'Apologie, en la vendant publiquement dans vos collèges, et la donnant comme un excellent ouvrage à divers de vos amis dans les plus grandes villes. Mais voyant ensuite l'horreur qu'elle causait à tout le monde, vous avez commencé à vous servir d'équivoques, et à ne pas l'avouer si nettement Aussitôt que nous l'avons attaquée, vous avez fait paraître par plusieurs écrits qui parlaient en votre nom, que vous aviez entrepris de la défendre. Et voyant que cela ne vous réussissait pas, parce que nous avons ruiné par nos réponses tout ce que vous avez produit, vous avez commencé à vous retirer, et à dire que vous n'y preniez point de part Vous avez publié des satires scandaleuses contre les curés de Paris, la honte vous a forcés ensuite de les supprimer. Tantôt vous feigniez d'honorer les évêques, et tantôt vous les déchiriez outrageusement. Depuis quelques mois vous paraissiez un peu plus sages, et on attribuait cette retenue à la politique de votre général ; et aujourd'hui, sans aucune nouvelle raison, vous recommencez cette querelle, non pour vous justifier des excès dont l'on vous a convaincus, mais pour avoir le plaisir de traiter dans un libelle les curés de Paris de *menteurs*, pag. 2 ; de *gens qui ont perdu toute honte*, ibid. ; de *fourbes*, p. 4 ; de *imposteurs*, p. 7 ; de *généreux en leurs mensonges*, p. 9 ; et de personnes endurcies, *pour lesquelles il faut prier Dieu qu'il leur donne un esprit assez docile pour écouter les reproches que leur conscience leur fait* :

Nous espérons, mon révérend père, avec la grâce de Dieu, que cette nouvelle tentative ne vous sera pas plus avantageuse que les autres ; qu'il ne nous sera pas plus difficile de défendre notre honneur contre vos ouvrages, qu'il nous l'a été de défendre la morale chrétienne contre vos erreurs ; et que nous ferons connaître à tout le monde, que les fondements sur lesquels vous vomissez contre nous tant d'injures, sont si faux ou si ridicules, qu'il faut avoir une morale aussi corrompue que la vôtre, pour en prendre sujet de dire, comme vous faites de tous les curés d'une grande ville, que

« leurs paroissiens doivent être avertis, quand ils les verront monter en chaire pour crier contre les calomniateurs et les imposteurs, de se souvenir de l'avis que le Sauveur du monde nous a laissé dans l'Évangile parlant des scribes et des pharisiens, de faire ce qu'ils disent, et de ne pas faire ce qu'ils font, » comme étant eux-mêmes des imposteurs.

C'est ce que nous allons faire voir dans la réponse précise à toutes vos objections, sans en dissimuler aucune.

1^{re} Objection du père Annat.

La première des impostures dont vous nous accusez, est d'avoir dit que ce qui empêcha les curés d'exécuter leur dessein touchant l'examen de la morale des jésuites, suivant la proposition qu'en avait faite M. de Saint-Roch, le 12 mai 1656, est qu'en ce temps-là il n'y avait point de grands-vicaires. Et pour convaincre ce fait de fausseté, vous rapportez des actes du clergé qui montrent qu'il y en avait le 12 de février de la même année. Cela vous suffit pour nous appeler des *fourbes découverts*. Mais tout le monde s'étonnera, mon révérend père, de l'emportement qui vous fait fonder une injure si atroce sur un si mauvais raisonnement.

Car ce que vous alléguiez du clergé, « qu'il y avait des grands-vicaires, au mois de février, qui exerçaient paisiblement et publiquement la juridiction de M. le cardinal de Retz, » prouve rien contre nous, qu'en supposant que le diocèse soit toujours demeuré en cet état pendant cette année, et qu'il n'y soit arrivé aucun trouble depuis le mois de février qui ait empêché l'administration paisible et publique des grands-vicaires.

Cependant, c'est ce qui est très faux ; car M. l'évêque de Toul, qui l'était au mois de février, fut révoqué le 15 de mai de la même année : sa révocation fut rendue publique au mois de juin ; et ceux qui prirent l'administration après lui, furent troublés dans l'exercice de leur charge. Or, comme il est certain qu'une assemblée comme la nôtre avait besoin d'un temps considérable pour exécuter le dessein dont il est parlé dans notre journal, la simple proposition n'en ayant été faite qu'au milieu du mois de mai, nous ne pouvions être en état d'agir qu'au mois de juin et de juillet, lorsque le diocèse se trouva en effet sans grands-vicaires qui exerçassent paisiblement cette charge. Dites-nous maintenant, mon révérend père, si c'est là un sujet de traiter de *fourbes* tous les curés de Paris, et d'apporter cet égarement de votre mémoire comme une preuve bien solide *que nous avons aussi peu de jugement que de bonne foi ?*

II^e Objection du père Annat.

La seconde objection est que nous témoignons ne pas avoir désapprouvé ce que l'auteur des Lettres au Provincial vous a reproché touchant votre morale, et qu'ainsi nous sommes coupables de toutes les impostures dont vous dites que ces Lettres sont remplies. Nous vous répondons, mon révérend père, que votre morale étant pleine de maximes extravagantes et impies, tout le monde a droit de la traiter de ridicule et de criminelle ; et qu'ainsi le décri que ces Lettres en ont fait, a été juste et avantageux à l'Église. Nous n'avons, au reste, aucun intérêt, ni aucun engagement à la défense de cet auteur. Mais vous n'êtes pas raisonnable quand vous voulez nous obliger, sur votre seule autorité, à le croire rempli de falsifications et d'impostures. Vous citez vous-même Wendrockius, qui l'a traduit en latin ; et ainsi vous ne pouvez pas ignorer qu'il a répondu dans ses *Notes* à toutes les chicaneries que vous avez avancées contre ces Lettres. On ne voit point que vous y ayez satisfait. Et cependant vous voulez, par provision, que nous ajoutions foi à vos accusations ; et si nous ne le faisons pas, vous croyez avoir droit de nous appeler *les plus grands menteurs du monde*.

L'équité naturelle ne nous permet pas d'agir de la sorte ; et la preuve que vous nous donnez des impostures que vous prétendez avoir trouvées dans ces Lettres, nous y oblige encore moins. Car, ayant choisi la falsification que vous avez crue la plus visible, vous avez été réduit à alléguer que l'on y a fait passer Lessius pour Victoria sur le sujet de l'homicide. Il fallait donc, mon révérend père, réfuter en même temps la réponse qu'a faite à cette objection l'auteur même que vous citez, et que nous vous représentons ici comme elle est dans son livre ; parce que, comme c'est une accusation qui ne nous regarde point, nous avons jugé ne devoir la réfuter que par les paroles de ceux à qui vous la faites.

Wendrockius in Epistolam XIII, Nota unica, §. 1.

Jesuiticus Apologista iterum de Victoria sic cavillatur. Age die, *inquit*, non tu hunc Victoriæ locum Lessio tribuisti, Ep. 7 ? *Pro Montaltio respondeo, et factum esse, et rectè factum. Urget Apologista :* Non tu hunc eumdem locum, Ep. 13. Victoriæ esse fateris ? *Respondeo. Ita fateor esse Victoriæ, ut Lessii simul esse contendam.* An non hæc, *inquit*, manifesta falsitas, manifestum Montaltii à seipso dissidium ? *Respondeo nec falsitatem esse, nec intestinum dissidium, sed manifestam contrà impediti jesuitoe cavillationem.* Sufficitne, *inquit*, Montaltio, ad se purgandum non illic sitam esse controversiam causa ri ? *Sufficit planè, si quidem verum sit non ibi esse controversiam. At certè verum est. Non enim*

quoeritur cujus haec verba sint, quæritur cujus sit ista sententia. Nec Lessii, nec Victoriæ verba propriè retulerat Montaltius, utpote gallicè locutus, cùm illi latinè scripserint ; sententiam tantum ipsorum suis verbis expresserat : sententia autem hujus esse rectè dicitur cui probatur, cùm sold approbatione alicujus fiat. Ita cùm Lessio et Victorioe illa probetur, et Lessii est et Victoriæ. At Lessii, inquit, non est. Jam illud benè : Attingit enim quæstionem. Audiamus igitur quare Lessii non sit. Negat, inquit, hanc sententiam in praxi facile permittendam. Quid turn ? Ergo saltem speculative Lessii est, cum eam speculative approbet ? at aliter ipsi quàm speculative tributam à Montaltio jesuita non evincit. Adde quod ejus praxim nec promiscuè sinit Victoria, nec universè rejicit Lessius. Non vult iste ejus praxim facile permitti, et rem egere multis cautionibus fatetur. Ne id quidem diffitebitur Victoria. Ita nihil est quod alterum ab altero jesuitæ dissociant.

Voilà ce qu'il dit, et c'est à vous à le réfuter, avant que vous ayez droit de traiter de menteur l'auteur des Lettres au Provincial. Mais pour nous, cela ne nous touche point ; et nous n'aurions eu garde de nous mêler d'un aussi petit différend qu'est celui de savoir si une opinion qu'un auteur rapporte et approuve, ne peut pas lui être attribuée, encore qu'il l'exprime par les paroles d'un autre. Ce qui nous touche, mon révérend père, et qui regarde toute l'Église, est que non-seulement Lessius, mais beaucoup d'autres de vos auteurs, aient eu la hardiesse de produire une maxime si opposée à la loi de la nature, à l'esprit de l'Évangile, aux instructions de Jésus-Christ et à l'exemple de tous les saints. C'est la onzième de vos maximes que nous avons représentées au clergé de France dans notre premier extrait : « Qu'il est permis, selon les uns dans la spéculation, et selon les autres dans la pratique même, de tuer celui qui nous a donné un soufflet, quoiqu'il s'enfuie. »

Nous y avons rapporté tout ce que dit Lessius, et les raisons impies dont il appuie cette impiété. Nous avons encore marqué les passages exprès et bien cités de Réginaldus, de Filiutius, de Laiman, d'Escobar ; et nous avons montré que ce dernier ruinait la vaine distinction de spéculation et de pratique, en enseignant formellement, qu'en évitant les périls de la haine et de la vengeance, elle est probable et sûre dans la pratique même : dont il apporte cette raison tout-à-fait diabolique, que « l'honneur peut se recouvrer comme une chose qui nous aurait été dérobée, en donnant des signes d'excellence et se faisant estimer des hommes. Car n'est-il pas véritable, dit-il, que tandis qu'un homme laisse vivre celui qui lui a donné un soufflet, il demeure sans honneur ? *An non alapâ percussus censetur tandiù honore privatus, quandiù*

adversarium non interimit ? »

Que dites-vous, mon révérend père, de ces méchantes opinions et de ces paroles exécrables ? Si vous les soutenez, ne craignez-vous point d'être en horreur à tous ceux qui ont quelque sentiment de religion ? Et si vous les condamnez, n'êtes-vous pas obligé, à moins que d'être coupable d'une prévarication criminelle, de réparer le scandale que les auteurs de votre compagnie ont causé dans toute l'Église ? Qui peut donc souffrir qu'au lieu d'une condamnation sincère de tant d'erreurs, et au lieu de demander humblement pardon à l'Église des outrages que vous lui avez faits, vous fassiez paraître dans vos écrits plus d'audace et de fierté que jamais, que vous détourniez des questions si importantes à de vaines chicaneries ? et que vous demandiez des satisfactions, pendant que vous refusez celles que vous devez à l'Église ?

Vous n'êtes pas mieux fondé, mon révérend père, dans une autre objection que vous nous faites, et qui ne nous regarde pas plus que la précédente. Vous dites que le traducteur latin est tombé dans une contradiction, parce, qu'il dit dans sa préface : « Que tout l'ordre de saint Benoît et de saint Dominique témoignent partout, combien ils sont éloignés de ces erreurs ; et qu'il n'y a presque que les jésuites qui soient engagés dans cette mauvaise cause : *Soli penè jesuitæ in hoc luto hoerent.* » Ce qui est contraire, dites-vous, à ce qu'il reconnaît dans la traduction de la septième lettre : *Que Lessius rapporte et approuve le sentiment de Victoria*, qui était un dominicain. En quoi, mon révérend père, vous commettez deux ou trois fautes insignes.

Premièrement, vous ne devriez pas ignorer que dans les matières morales, une seule exception ne ruine point la vérité d'une proposition générale ; et qu'ainsi l'on peut dire que tout l'ordre de saint Dominique est contraire à une doctrine, quand elle y est communément rejetée, quoique quelque particulier n'y soit pas contraire.

Secondement, le mot de *presque* que cet auteur a ajouté, *soli penè jesuitæ in hoc luto hcerent*, détruit cette contradiction prétendue.

Et enfin ce qui est le principal, est que vous n'avez point entendu ces paroles, et que vous les avez tronquées pour leur donner un sens qu'elles ne peuvent avoir ; car il ne parle point des anciens écrivains de l'ordre de saint Dominique, ni même d'aucun écrivain, mais du sentiment présent qu'a l'ordre de saint Dominique et de saint Benoît touchant ces maximes dangereuses, et de l'engagement des jésuites à les soutenir par tout le crédit de leur compagnie. Voici les termes de la préface à laquelle vous nous renvoyez : *E sacerdotibus ferè omnes hierarchici in ea dogmata*

insurrexerunt, præcipuè vero Galliarum Parochi mirum in iis insectandis fidei ardorem ostenderunt : nec obscurè tota sancti Benedirti et sancti Dominici familia, ac congregationis Oratorii presbyteri, quàm ab iis sententiis alieni sint passim significante. Soli penè jesuitæ in hoc luto hærent, qui ad istius doctrinæ patrocinium universoe societatis vires conferunt.

Il est clair, mon révérend père, qu'il n'a jamais voulu dire par là qu'il n'y eût que les jésuites qui aient enseigné ces erreurs ; et si vous aviez voulu agir de bonne foi, vous n'auriez jamais voulu lui attribuer ce qu'il réfute en termes formels, et dont il fait une note expresse en ces termes, p. 55 : *Refellitur alia querela jesuitarum quod ipsis tribuantur quæ ipsi ab aliis hauserint.* Sur quoi cet auteur fait cette remarque, p. 55 : *Non is modo opinionis alicujus autor dicitur qui illam primus extulit ; nonnunquàm etiam qui majori studio et autoritate propugnanti. Donatistarum princeps dicitur Donatus, nec tamen ille princeps illius schismatis fuit. Simillimè jesuitæ, etiamsi hinc indè corruptelas varias ex quibusdam aliis arripuerint, tamen illarum autores meritò dicuntur, quia illas undique disseminant, et suæ per orbem sparsæ societatis operâ omnium animis instillant. Alti scriptores ferè sibi peccant, aut certè non multis. Jesuitæ toti Ecclesiæ peccant, quam ubique suis novitatibus inficiunt. Latebant hæc dogmata in bibliothecarum : paucis nota, paucis nocebant. At ipsa jesuitæ super tecta prædicatorum, in aulas regum, in familias, in curias magistratuum invexerunt.* Et cela est conforme, mon révérend père, à la déclaration que nous avons faite dans notre quatrième écrit ([276]) : « Que nous n'avons jamais considéré les jésuites que comme les principaux auteurs des maximes pernicieuses dont nous nous sommes plaints, et dont nous nous plaignons encore, et non pas comme les seuls qui les aient enseignées. » Mais ce que tous les gens de bien déplorent comme particulier à votre société, est qu'il n'y a qu'elle dont tous le corps conspire et s'engage à maintenir les relâchements qui ont été une fois introduits dans ses écoles ; parce que son humeur altière ne lui permet pas de s'humilier, en reconnaissant les fautes d'aucun de ses membres.

IIIe Objection du père Annat.

Il fallait que vous eussiez bien peu de plaintes solides à faire, puisque vous nous reprochez, page 7, jusques à une faute de copiste touchant le temps qu'a été publiée l'Apologie, qui a été corrigée dans la seconde impression de notre journal, et effacée dans la plus grande partie des exemplaires de la première. Il nous

suffira donc de vous dire, qu'écrivant, comme vous faites, cinq mois après la publication d'un écrit dont il y a eu plusieurs éditions où cette faute ne se trouve point, cette bassesse n'est pas excusable.

IV^e Objection du père Annat.

Vous nous reprochez, mon révérend père, comme une imposture bien évidente, d'avoir dit dans notre journal, que l'Apologiste a pris une voie toute différente de ceux qui avaient écrit avant lui ; parce qu'il ne prétend pas qu'on ait falsifié la doctrine des casuistes, mais la soutient comme étant au moins probable, et par conséquent sûre en conscience. Vous nous alléguez sur cela trois passages de l'Apologiste : l'un où il dit, en général, que *la savante compagnie des jésuites a convaincu les auteurs des Lettres d'impostures honteuses et méchantes*. L'autre où, répondant à la vingtième Objection, il dit que *le père jésuite a convaincu l'auteur des Lettres d'une infâme imposture*. Et le troisième où, répondant à la dix-septième, il dit que *le père jésuite qui a répondu à l'auteur des Lettres, l'a convaincu de mauvaise foi*. D'où vous concluez, qu'il *n'est donc pas vrai que l'Apologiste ait reconnu de bonne foi que la doctrine des casuistes est telle qu'on l'a représentée dans les Lettres*.

Quand il serait vrai, mon révérend père, que votre Apologiste, dans les deux points particuliers que vous citez, n'aurait pas soutenu comme probable la doctrine des casuistes telle qu'elle est représentée dans les Lettres au Provincial, il suffirait qu'il l'eût soutenue dans cinquante autres, pour nous avoir donné sujet de dire ce que nous avons mis dans notre journal ; et l'accusation d'imposture que vous nous faites sur ce sujet, ne passerait devant tous les gens d'honneur que pour une pointillerie peu digne d'un homme judicieux. Mais il arrive toujours que vous choisissiez fort mal les exemples par lesquels vous prétendez nous convaincre de mauvaise foi. Car il est si vrai que dans ces deux objections, dont l'une regarde l'homicide, et l'autre les valets qui volent leurs maîtres pour égaler leurs gages à leurs peines, votre Apologiste a soutenu de bonne foi comme probable la doctrine qu'on reprochait à vos casuistes, qu'il eût été à souhaiter pour votre honneur qu'il l'eût un peu déguisée : puisque sa sincérité l'a fait condamner par tant de censures sur ces deux points, et particulièrement sur l'homicide. Que s'en ne la déguisant point, et en la soutenant telle qu'elle est, il dit néanmoins que ceux qui avaient écrit avant lui, s'étaient plaints qu'on avait imposé à vos casuistes, il prouve justement ce que nous avons dit dans notre journal, savoir, qu'il tient une voie différente de

ceux qui avaient écrit avant lui ; parce que sans s'arrêter à la question de fait, il entre en celle de droit, et soutient comme probable et sûr en conscience ce qu'on avait reproché à vos casuistes comme contraire à l'Évangile. Car il ne s'agit pas, mon révérend père, de ce qu'il dit, ni de ce qu'il rapporte avoir été dit par les autres ; mais de ce qu'il fait lui-même, et de la manière dont il s'y est pris pour défendre les casuistes, qui n'est pas de chicaner comme les autres sur des points de fait, mais de soutenir nettement les dogmes mêmes qu'on leur avait reprochés, qui est la voie qu'il tient dans tout son livre.

Ainsi, tout ce que l'on pourrait trouver à redire dans notre journal, est d'avoir dit que l'auteur de l'Apologie reconnaît de bonne foi les opinions qu'on a attribuées à vos casuistes. Car il est vrai qu'il les reconnaît, puisqu'il les défend, et qu'il s'est fait condamner en les défendant. Mais il ne les reconnaît pas de bonne foi : parce qu'en même temps qu'il soutient ces opinions, il ne laisse pas de se plaindre en l'air qu'on vous impose. C'est pourquoi nous vous promettons de bon cœur de faire effacer, dans la première édition qui se fera de notre journal, ces deux mots de *bonne foi*, et d'y substituer même si vous voulez, *qu'il les reconnaît, mais avec mauvaise foi*.

Ve Objection du père Annat.

La lettre qui se trouve à la tête des Instructions de saint Charles, imprimées par l'ordre du clergé, fournit matière à une des plus grandes parties de votre recueil, et vous en tirez un des plus grands sujets de nous traiter *de fourbes* et *d'imposteurs*. Mais quand ce que vous alléguez sur cela ne recevrait aucune difficulté, ne serait-ce pas l'injustice du monde la plus visible et la plus insoutenable, de faire un crime aux curés de Paris de s'être servis d'une pièce publique, imprimée par l'imprimeur du clergé, et que les évêques distribuent tous les jours dans leurs diocèses ? Quand cette pièce serait supposée, quelle part aurions-nous à cette supposition ? et que pouvions-nous faire davantage que de nous en informer de celui même qui a eu ordre du clergé de faire imprimer ces Instructions, puisque nous n'étions pas même obligés de nous en informer, et qu'il nous suffisait que la pièce que nous produisions eût été imprimée par l'imprimeur du clergé, et distribuée et reçue par les évêques ? Ainsi notre bonne foi ne peut pas être seulement révoquée en doute, et cela suffit pour vous convaincre vous-même de calomnie dans le reproche que vous nous en faites.

Mais nous vous disons de plus, que tout ce que vous alléguez

n'est point capable de détruire l'autorité de cette lettre. Vous dites premièrement que vous ne vous appuyez pas sur une lettre de M. l'abbé de Ciron. Et pourquoi, mon révérend père, ne vous y appuyez-vous pas, puisque sa suffisance et sa piété sont connues de toute la France : si ce n'est par cette règle générale selon laquelle il paraît que vous jugez de tous les hommes, qui est que tous ceux qui parlent à votre avantage, sont tellement irréprochables, qu'on doit ajouter une croyance aveugle à tout ce qu'ils disent ; et que ceux, au contraire, qui n'approuvent pas vos égarements, ne méritent pas d'être crus, quelque rang qu'ils tiennent dans le monde, et quelque estime qu'ils y aient acquise de sincérité et de vertu ? Vous croyez avoir assez repoussé leur témoignage, en disant que ce sont des gens qui ont un zèle réformé, sans craindre que l'on vous dise que votre zèle n'est guère réformé ; mais qu'il a grand besoin de l'être.

Nous n'imiterons pas votre procédé, et nous ne traiterons pas de même les personnes que vous alléguez contre nous. Mais sans blâmer leur sincérité, nous vous disons seulement que les lettres que vous avez tirées d'eux, ne vous donnent point sujet de traiter de supposée la lettre qui est à la tête des Instructions de saint Charles.

Vos trois témoins disent seulement, qu'il n'a été pris aucune autre délibération sur le sujet des Instructions de saint Charles, que celle du premier février, par laquelle M. de Ciron a été chargé de les faire imprimer, et qu'il ne s'en trouve point d'autre dans le procès-verbal qu'ils ont parcouru. Sur quoi, mon révérend père, nous vous disons, premièrement, que dans l'extrait du procès-verbal que ces messieurs reconnaissent pour véritable, il est porté, que *M. de Ciron a dit que, suivant l'ordre de l'Assemblée, il avait fait venir de Toulouse le livre des Instructions de saint Charles*. Or, comme cet ordre ne pouvait lui avoir été donné en ce jour-là même, il est clair qu'il avait été parlé des instructions de saint Charles en un autre jour que le premier de février ; puisqu'il ne les avait fait venir de Toulouse que par l'ordre de l'assemblée. D'où il faut conclure, et que M. l'abbé de Carbon, quoique très sincère, ne s'est pas souvenu de tout ce qui s'est fait dans l'assemblée sur ce sujet, et qu'il peut y avoir eu des délibérations qui ne se trouvent point écrites dans le procès-verbal.

2°. Quand il serait vrai qu'on n'aurait pas fait sur cette lettre une délibération particulière, il ne s'ensuit pas qu'il soit permis au père Annat de la traiter de supposée, puisque ce qui est inséré au procès-verbal, suffit pour la justifier tout entière. Car l'ordre que M. de Ciron avait reçu du clergé de faire imprimer les Instructions de saint Charles, *afin que cet ouvrage se répandit dans les diocèses, et qu'il pût servir de barrière pour arrêter le cours des opinions*

nouvelles, qui vont à la destruction de la morale chrétienne, l'autorise suffisamment d'adresser ce livre au nom du clergé à tous les diocèses de France, et d'y exprimer le sentiment que l'assemblée lui avait fait paraître, en lui donnant ordre de procurer cette impression, Or c'est ce qu'il a fait exactement, puisque l'on ne trouve dans cette lettre que les mêmes points un peu plus étendus qui sont marqués en abrégé dans le procès-verbal. Que s'il n'avait pas suivi les intentions de l'assemblée, comme il est clair qu'il a fait, MM. les agents auraient été obligés, par le devoir de leur charge, d'en faire des plaintes publiques, et de supprimer cette impression ; et de ce qu'ils ne l'ont pas fait, et ne le font pas encore, c'est une marque indubitable que cette lettre ne contient que les véritables sentiments de l'assemblée, et est conforme à ses ordres.

3°. Ces raisons, mon révérend père, sont encore bien plus fortes dans le différend particulier qui est entre nous ; car nous n'avons jamais cité cette lettre que pour faire connaître l'horreur que l'assemblée avait eue des erreurs des casuistes, sur lesquelles nous lui avons adressé nos plaintes, et ce n'est aussi que pour détruire ce préjugé de l'assemblée, que vous tâchez d'en affaiblir l'autorité. Voilà proprement ce qui est en question entre vous et nous. S'il est vrai que l'assemblée a détesté vos maximes, et que ce n'est que faute de temps qu'elle ne les a pas condamnées, cette lettre ne contient rien que de vrai, et nous avons tout ce que nous prétendons. C'est pourquoi, comme vous avez fort bien connu qu'il n'y a que cela d'important dans cette dispute, vous avez soutenu nettement, que *toute l'imagination que l'assemblée a témoignée en cette rencontre*, a été que les curés se fussent adressés à elle sans la permission de leurs évêques.

Voilà, mon révérend père, sur quoi il faut que les uns ou les autres soient déclarés *imposteurs*, pour user de vos termes. Car nous soutenons nettement que c'est une fausseté de dire, comme vous faites, que l'assemblée n'ait témoigné aucune *indignation* contre les maximes des casuistes. Il faut donc voir qui a de meilleures preuves. Nous vous demandons, mon révérend père, quelles sont les vôtres ? Celles que vous produisez ne parlent de ce point en aucune sorte, et nul de ceux dont vous rapportez les lettres ne témoigne que l'assemblée n'ait point eu en horreur les corruptions de la morale que nous avons exposée à son jugement.

Mais si vous nous demandez les nôtres, nous vous produirons, premièrement, l'extrait du procès-verbal autorisé par vos trois témoins, où il est dit en termes exprès que : « Plusieurs de MM. les prélats qui avaient lu le livre des Instructions de saint Charles, représentèrent qu'il serait très utile, et principalement en ce temps, où l'on voit avancer des maximes si pernicieuses et si contraires à

celles de l'Évangile, et où il se commet tant d'abus dans l'administration du sacrement de pénitence par la facilité et l'ignorance des confesseurs. » Et où il est dit encore au nom de toute l'assemblée que : « Cet ouvrage devait être imprimé, afin qu'il se répandît dans les diocèses, et qu'il pût servir comme d'une barrière pour arrêter le cours des opinions nouvelles, qui vont à la destruction de la morale chrétienne. »

Peut-on désirer un préjugé plus formel et plus exprès contre la nouvelle morale des casuistes ? Aussi l'avez-vous bien senti ; et c'est ce qui vous a porté à cette étrange hardiesse d'accuser de faux ce procès-verbal, en disant que des personnes dignes de foi vous ont assuré, que *ces broderies de la corruption de la morale, et au mal que causent les casuistes du temps*, y ont été ajoutées dans un papier à part.

Où est votre jugement, mon révérend père ? et pourquoi nous mettez-vous dans la nécessité de vous en remarquer tant de défauts ?

Premièrement, sur qui retomberait cette prétendue corruption du procès-verbal ? serait-ce sur nous, qui n'y avons nulle part, et qui nous passerions bien de la preuve particulière que nous en tirons, parce que nous en avons d'autres constantes et indubitables ? Et ne serait-ce pas, au contraire, sur les secrétaires de l'assemblée et sur les agents du clergé qui doivent répondre de la fidélité du procès-verbal, et qui sont coupables, s'ils y ont fait ou s'ils ont souffert que l'on y fit quelque altération ? de sorte que la gratitude que vous leur témoignez pour les lettres qu'ils vous ont fournies, est de les faire passer pour des falsificateurs.

2°. Toute la preuve que vous alléguiez contre la lettre qui est à la tête des Instructions de saint Charles, est fondée sur le procès-verbal, et sur ces trois témoins qui disent l'avoir parcouru, et n'y avoir point trouvé d'autre délibération que celle du premier février : et en même temps vous voulez nous faire passer ce procès-verbal pour corrompu, et ces témoins pour complices de cette corruption. N'est-ce pas tomber dans l'imprudence que saint Augustin reproche aux Manichéens, de vouloir se servir d'un témoin en même temps qu'on prétend qu'il est indigne de croyance ?

3°. Comment avez-vous pu croire qu'il y eût des gens assez stupides pour écouter le témoignage prétendu de certaines personnes dignes de foi que vous ne nommez point, contre l'autorité d'une pièce publique et authentique, dont ceux mêmes que vous alléguiez pour vous, sont les distributeurs et les garants ?

4°. Mais ce qui est encore plus surprenant, est qu'il n'y eut jamais de fondement plus frivole d'une accusation de faux, que ce que vous rapportez de ces personnes dignes de foi. Car quand il

serait vrai qu'on n'aurait d'abord écrit autre chose, sinon que l'assemblée aurait agréé la proposition de M. de Ciron, et que le reste aurait été écrit dans un autre papier, s'ensuivrait-il que ce fut une falsification ? Ne sait-on pas que l'ordinaire dans les compagnies, est que ceux qui tiennent la plume n'écrivent d'abord que la substance des conclusions, et qu'on remet ensuite plus à loisir les raisons et les motifs sur lesquels la conclusion a été faite ?

Ainsi, mon révérend père, il doit demeurer pour constant qu'il n'y eut jamais d'accusation de faux plus téméraire et plus injurieuse au clergé, que celle que vous formez sur un ouï-dire de personnes inconnues. Et partant, ce témoignage public et authentique subsiste dans toute sa force, et est une preuve convaincante de l'aversion qu'a eue l'assemblée pour les erreurs de la nouvelle morale dont vous vous déclarez les protecteurs.

Mais nous en avons encore d'autres témoignages entièrement irréprochables, et de personnes très considérables dans l'assemblée. Vous savez ce que M. de Ciron a écrit à l'un de nous : « J'ai vu toujours, dit-il, MM. les prélats fort disposés à condamner toutes ces maximes diaboliques qui ont paru dans les extraits ; et l'horreur que tous en témoignaient, faisait bien paraître qu'ils n'étaient retenus que par leur peu de loisir, et par la nécessité qu'on avait de conclure une si longue assemblée. En vérité, il me semble qu'il ne faut que croire en Dieu, et n'avoir pas renoncé aux premières notions du christianisme pour avoir en exécration une telle morale. Je m'estimerais heureux de pouvoir la noyer dans mon sang. Mais puisque je n'ai que des désirs fort inutiles pour le soutien d'une cause aussi juste et aussi sainte que la vôtre, je vous supplie d'agréer que je joigne mes vœux et mes prières à vos illustres travaux, et que je dise : *Exurge, Deus, judica causam tuam.* »

Vous n'ignorez pas non plus ce que nous en a écrit M. l'évêque de Couserans en ces termes : « Vous avez été les premiers qui avez été touchés de l'outrage qu'allait recevoir par cette morale funeste toute l'Église du Fils de Dieu. Je suis témoin de ce cri charitable de votre gémissment qui vint frapper l'oreille de ces pères assemblés en la dernière assemblée du clergé, où j'avais l'honneur d'être un des députés. Vous leur en portâtes les plaintes : elles émurent leurs coeurs sensiblement ; et je sais que sans l'obligation qui les engagea pour lors de se séparer, leurs délibérations eussent confirmé toutes les vôtres sur ce sujet, et qu'ils eussent proscrit par une censure publique cette doctrine de relâchement et d'iniquité. »

Et enfin vous pourrez apprendre ce que M. l'évêque de Vence vient de témoigner à toute la France dans sa nouvelle censure contre votre Apologie, publiée dans son synode dès le 10 mai, où il

semble avoir prévu la supposition par laquelle vous aviez voulu noircir l'assemblée, en prétendant qu'elle était demeurée indifférente à la vue de vos excès. Voici ses paroles : « Dans la dernière assemblée du clergé tenue à Paris en l'année 1656, les curés de la ville de Rouen, que M. leur archevêque y avait renvoyés, et ceux de Paris, présentèrent un extrait de plusieurs propositions tirées de quelques casuistes modernes, afin qu'il lui plût de les examiner. La lecture fit horreur à tous ceux qui l'entendirent ; et nous fumes sur le point de nous boucher les oreilles, comme avaient fait autrefois les pères du concile de Nicée, pour ne pas entendre les blasphèmes d'un livre d'Arius. Chacun fut enflammé de zèle pour réprimer l'audace de ces malheureux écrivains, qui corrompent si étrangement les maximes les plus saintes de l'Évangile, et introduisent une morale dont d'honnêtes païens auraient honte, et de bons Turcs seraient scandalisés. Mais comme l'assemblée se trouva sur la fin, et qu'il était impossible de lire tous les auteurs allégués, afin de prononcer un jugement avec connaissance et sans aucune préoccupation, on s'avisa, sur la proposition de M. l'abbé de Ciron, chancelier de l'université de Toulouse, personnage de savoir et de piété, de faire imprimer, aux dépens du clergé, les Instructions de saint Charles Borromée, cardinal, et archevêque de Milan, aux confesseurs de son diocèse ; et on jugea qu'attendant que les prélats pussent pourvoir à un mal si pressant par des censures juridiques, ce livret pourrait servir de quelque digue au torrent des mauvaises opinions qui ruinaient la morale chrétienne. »

Dites-nous maintenant, mon révérend père, qui de vous ou de nous a plus de droit de traiter ses adversaires de *fourbes* et d'*imposteurs* ? Qui de vous ou de nous a plus de sujet de craindre de passer pour tels dans l'esprit du monde ; ou vous qui avancez sans aucune preuve que l'assemblée n'a eu aucune horreur de vos méchantes maximes ; ou nous qui montrons l'extrême aversion qu'elle en a eue par des preuves si décisives ?

Quant à ce que vous ajoutez hors de propos, que *l'assemblée manda les curés de Paris pour leur faire une correction sèche*, vous n'êtes pas assez informé ni des droits de l'assemblée, ni de la manière dont elle a agi avec nous. Comme elle ne prétend aucune juridiction dans Paris, elle n'a aucun droit ni d'en mander les curés, ni de leur faire correction. Aussi n'a-t-elle point agi avec nous de cette sorte. M. Taureau, l'un des agents qui vint trouver nos syndics de la part de l'assemblée, usa de ces termes qui sont encore dans nos registres : *Le clergé prie MM. les syndics des curés de Paris de se trouver à l'assemblée pour l'informer sur quelque doute* ; et leur répéta ce mot de *prier* deux ou trois fois, leur faisant remarquer que *l'assemblée l'avait chargé d'user de ce terme*. Nous y fûmes reçus

et traités avec honneur, et ils furent satisfaits des assurances que nous leur donnâmes, que nous n'avions jamais eu dessein de porter les curés des provinces de s'adresser à eux sans la permission de leurs évêques. Et en effet nous n'avions garde d'avoir ce dessein, puisque ç'aurait été reconnaître l'assemblée pour un concile national, à qui tous les ecclésiastiques peuvent immédiatement s'adresser. Après tout, mon révérend père, il est difficile que les évêques qui aiment la conservation de l'autorité que Jésus-Christ leur a donnée, se persuadent jamais que nous ne soyons pas aussi disposés à la maintenir, qu'ils savent par tant d'expériences que vous êtes disposés à l'affaiblir et la ruiner par toutes sortes de voies ; et pour vous en donner quelque preuve, vous trouverez bon que nous vous représentions ici ce qu'un évêque des plus zélés à maintenir la dignité de son caractère, répondit alors à la lettre que vous rapportez de l'assemblée.

Lettre de M. l'évêque d'Orléans à l'Assemblée générale du Clergé.

MESSEIGNEURS,

J'ai reçu, par MM. nos agents, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, en date du 18 novembre ; et je crois que vous ne trouverez pas mauvais que, par ma réponse, je vous témoigne la surprise où j'ai été d'apprendre par la vôtre le soupçon que vous avez conçu, que MM. les curés de Paris voulussent entreprendre quelque chose contre l'autorité épiscopale. Ce n'est pas à moi, messeigneurs, à trouver à dire à ce que font tant de grands prélats qui composent notre assemblée, et je dois avoir les derniers respects pour tout ce qui vient d'une si auguste compagnie. Mais, comme vous me nommez dans votre lettre M. le curé de Saint-Roch, je m'y trouve en quelque façon intéressé, parce qu'il est mon diocésain, qu'il a travaillé dans mon diocèse, et très dignement, sous mon prédécesseur, en qualité de vicaire-général, et qu'il est encore présentement un de mes vicaires-généraux. Sa réputation est si bien établie, comme ayant blanchi dans le travail, qu'il n'a point besoin que je la confirme. Mais, messeigneurs, s'il en a besoin, je le fais de très bon cœur, et je ne pourrais lui refuser cet office sans blesser ma conscience. S'il n'y a que loi qui entreprenne contre l'autorité épiscopale, nous devons être en sûreté, puisqu'il en a été toujours un très digne et un très ferme défenseur. J'oserais bien en dire autant de tous MM. les curés, que nous pouvons presque appeler dans l'Eglise la seule portion qui reste attachée à nous, et qui vit dans l'obéissance, que tant de prêtres, à qui nous

imposons les mains, nous promettent dans leur ordination, et qu'ils observent si peu. Pour moi, je ne puis m'empêcher que je ne témoigne quelque gratitude à MM. les curés, du soin qu'ils ont eu de vous présenter un recueil de tant de pernicieuses et damnables maximes, afin que, par votre prudence et votre autorité, vous y apportiez l'ordre que Dieu demande de nos soins, à ce que tant d'âmes qu'il nous a confiées ne s'éloignent point des vérités évangéliques pour suivre ces maximes qui leur sont tout-à-fait opposées, et que la chair et le sang ont révélées. Vous nous exhortez par la vôtre, comme étant en soupçon des curés, à prendre garde à ce qu'ils n'entreprennent point sur notre autorité : plut à Dieu qu'elle n'eût que ces ennemis-là à combattre ! nous serions bientôt d'accord. Ce ne sont pas ceux-là, messeigneurs, qui sont à craindre : il y en a d'autres qui l'attaquent par leurs entreprises, et par paroles, et par écrit, et qui ouvrent un beau champ au zèle que vous témoignez d'avoir pour notre caractère. Nous l'attendons de vos soins, et de la générosité que vous avez fait paraître en toutes sortes de rencontres dans cette assemblée. Que si vous trouvez à propos d'en user autrement, nous croirons que, comme vous avez de plus grandes lumières, nous devons nous contenter de les admirer, en avouant notre aveuglement. Je ne manquerai pas, messeigneurs, à veiller à ce qu'il ne se passe rien dans mon diocèse de la part de mes curés qui puisse choquer la dignité de notre caractère ; et je puis vous assurer qu'il me sera fort aisé, puisqu'ils sont tous dans une parfaite et très soumise obéissance pour leur évêque. Je suis,

MESSEIGNEURS,

Votre très humble et très obéissant serviteur et confrère,

A. DEL'BÈNE, *évêque d'Orléans.*

De Meung, ce 9 décembre 1656.

Vie Objection du père Annat.

Ce qui est rapporté dans notre journal, d'un projet de conférence proposée par M. l'évêque de Rodez, vous donne sujet de triompher sur une lettre que vous avez tirée de ce prélat, par laquelle il témoigne que vous n'avez point eu de conférence chez lui avec M. Gauquelin, à qui nous avons cru que ces propositions avaient été faites immédiatement par M. de Rodez et le père Annat ; au lieu que nous avons appris depuis qu'elles ne lui ont été faites que par l'entremise de M. l'abbé Le Camus, qui rapporta de leur part, à M. Gauquelin, ce que nous avons mis dans notre journal : et c'est la même chose dont M. Gauquelin fit son rapport à la Faculté,

en lui rendant compte de ce que M. l'abbé Le Camus lui avait dit. D'où il est clair qu'il n'y a aucune erreur dans la substance de ce que nous avons écrit, et qu'il est si absurde de nous traiter de *faussaires*, pour avoir rapporté ce que M. l'abbé Le Camus a dit à M. Gauquelin de votre part, comme si vous l'aviez dit à M. Gauquelin même, et ce que M. Gauquelin a prié M. l'abbé Le Camus de vous répondre de sa part, comme s'il vous l'avait dit à vous-même : il est si absurde, nous le répétons encore, de prendre cela pour une imposture, qu'on ne peut le faire sans donner sujet aux impies de trouver des faussetés dans les paroles mêmes de la vérité, puisque nous voyons que saint Matthieu rapporte, comme dit par le Centenier à Jésus-Christ, ce que saint Luc témoigne qu'il fit dire à Jésus-Christ par ses amis, ne s'étant pas jugé digne de venir le trouver lui-même. La seule différence qu'il y a, est que saint Matthieu, sachant bien que le Centenier n'avait pas été lui-même trouver Jésus-Christ, n'a pas laissé de dire qu'il était allé le trouver, *Accessit ad eum Centurio*, parce que cette manière de parler, comme remarque saint Augustin, a sa vérité dans le langage des hommes, et qu'on peut dire véritablement qu'un homme a fait ou dit, ce qu'il a fait ou dit par un autre. Au lieu que c'est par surprise, et pour ne pas avoir été entièrement bien informés de cette circonstance de nulle importance, que nous avons parlé de la sorte : ce qui nous éloigne encore davantage de l'imposture dont vous nous accusez en des termes si injurieux, puisque, pour être imposteur, il faut déguiser la vérité en la connaissant.

Mais n'avons-nous pas plus de sujet, mon révérend père, de vous accuser vous-même d'un déguisement peu digne d'un homme sincère ? Car, si vous aviez voulu agir de bonne foi, ne deviez-vous pas rapporter tout ce qui s'est passé en cette rencontre, afin que le lecteur jugeât en quoi le récit que nous avons fait s'éloignait de la vérité ? Mais vous n'avez eu garde de le faire, parce que votre dessein a été, en attaquant cette circonstance, de faire croire que tout ce récit n'était qu'une fable, au lieu que si vous eussiez rapporté la vérité du fait qui vous était connue, le lecteur, qui aurait appris de vous-même que toutes les propositions faites de part et d'autre sur le sujet de cette conférence étaient véritables, et qu'il n'y avait rien d'omis dans notre journal que l'entremetteur par qui elles avaient été faites, se serait moqué de l'omission d'une circonstance qui ne touche en rien le fond de l'affaire, et aurait été surpris de la hardiesse avec laquelle vous donnez des démentis à tous les curés de Paris sur une bagatelle de cette nature.

Nous joignons à l'objection précédente, touchant M. l'évêque de Rodez, celle qui regarde M. le nonce, parce qu'elle est de même espèce. Nous avons dit, dans notre journal, « qu'une certaine déclaration sur l'Apologie avait été portée par le provincial des jésuites et le père de Lingendes à M. le chancelier, qui était alors avec M. le nonce. » Vous ne désavouez pas que cette déclaration n'ait été portée par vos pères à M. le chancelier, qui est la seule chose en ce récit qui soit importante, et qui regarde notre différend. Mais, vous attachant à ce qui est dit en passant, que M. le chancelier était alors avec M. le nonce, vous en avez tiré une lettre où il témoigne qu'il n'a jamais vu le provincial de la compagnie, ni le père de Lingendes, chez M. le chancelier. Permettez-nous, mon révérend père, de vous dire que vous abusez un peu de la bonté de ces messieurs, de leur donner la peine d'écrire des lettres sur de si petites choses, et qui vous sont si inutiles. Car, premièrement, il pourrait se faire que M. le nonce eût été avec M. le chancelier, lorsque vos pères y arrivèrent, quoiqu'il ne les eût pas vus, parce qu'ils n'auraient eu leur audience qu'après son départ. Mais, de plus, qu'importe que M. le nonce fût ou ne fût pas chez M. le chancelier, lorsque vos pères allèrent y porter votre déclaration ? Quel avantage pouvions-nous tirer de cette circonstance ? et pourquoi l'aurions-nous insérée dans notre récit, si elle ne nous avait été rapportée ? Mais puisque M. le nonce témoigne qu'il n'y était pas, nous l'effacerons de notre écrit avec la plus grande indifférence du monde. Nous n'y perdrons rien, et vous n'y gagnerez rien. Mais les reproches injurieux que vous faites aux curés de Paris sur un sujet si frivole, ne laisseront pas de passer pour un effet très injuste de la passion qui vous anime.

Quant à ce que vous nous attribuez, d'avoir dit que cet écrit a été porté en Sorbonne, comme venant de la part de M. le chancelier et de M. le nonce, tous devriez avoir mieux considéré nos paroles que voici : « Quelques-uns prétendaient que cette déclaration, bien que défectueuse, devait être considérée, et qu'il fallait en faire cas, venant de M. le chancelier et de M. le nonce. » En quoi nous ne faisons que rapporter ce qui fut dit par quelques docteurs, et encore de vos amis, des paroles desquelles nous ne sommes point garants. Et pour vous montrer que nous ne nous y sommes point arrêtés, c'est que dans la même page, parlant de nous-mêmes de cette déclaration, nous disons simplement que *vous l'avez fait bailler à la Faculté par M. le chancelier*, sans rien dire de M. le nonce. Ainsi l'éclaircissement que vous avez tiré de lui sur ce sujet ne regarde que ces docteurs, et non pas nous.

VIII^e Objection du père

Cette déclaration vous fournit encore un autre sujet de nous accuser d'imposture, que vous exprimez en ces termes : « Les journalistes disent que cette déclaration ayant été lue en Sorbonne, on avait assez reconnu qu'elle ne satisfaisait pas ; mais ils en content. Ce ne fut pas là la raison pour laquelle la Faculté la rejeta. » Nous ne disons pas, mon révérend père, que ce fut l'unique raison ; car voici nos paroles : « La Faculté députa à M. le chancelier pour lui dire que cette déclaration n'était pas suffisante ; parce qu'elle n'était point signée, et de plus, parce que, l'ayant lue, on avait assez reconnu qu'elle ne satisfaisait pas à ce que l'on trouvait à redire dans l'Apologie. » Or, pour savoir si vous avez eu raison de dire que *nous en contons*, et que cette dernière raison ne fut pas une des deux pour lesquelles on la rejeta, il ne faut que vous représenter les paroles mêmes du registre de la Faculté : « 12 junii 1658, honorob. D. Messier dixit se et syndicum ab amplissimo et illustrissimo Francioe cancellario accersitum, et ab eo accepisse declarationem quamdam sine nomine et subscriptione ; cujus lectione auditâ visum est renuntiandum esse dicto domino cancellario per eosdem decanum et symdicum ; illam insufficientem, quia sine nomine ; nec satis per eam apparet quod autor satisfaciât. »

Il n'est donc pas vrai, mon révérend père, que la seule raison pour laquelle votre déclaration fut rejetée par la Faculté, est qu'elle était sans nom, comme vous avez osé l'assurer ; et il est vrai au contraire qu'elle fut rejetée pour toutes les deux raisons marquées dans notre journal, ce que vous avez osé nier. Sur quoi vous nous permettrez de vous avertir charitablement, qu'il est ordinaire aux personnes les plus sages de se tromper quelquefois, en rapportant simplement ce qu'ils ne savent que par le rapport des autres ; mais que c'est une faute très considérable, et devant Dieu et devant les hommes, d'accuser publiquement des personnes de fausseté, sur des choses dont on est soi-même mal informé, comme vous avez fait en cette rencontre.

IX^e Objection du père Annat.

Le respect que nous portons à la dignité et au mérite de M. le chancelier, nous aurait fermé la bouche, sur le reproche que vous nous faites de n'avoir pas bien rapporté quelques-unes de ses paroles, si la lettre que vous avez tirée de M. de Chaumont

contenait un désaveu formel de ce que nous en avons dit en notre journal. Car nous aimerions mieux nous persuader que ceux d'entre nous qui pensent les avoir ouïes se sont trompés, que de douter le moins du monde de la sincérité d'une personne si illustre. Mais comme vous ne tirez ce désaveu que par des conséquences qui ne nous paraissent pas justes, le respect même que nous avons pour M. le chancelier, nous oblige de vous représenter ici, que ce que M. de Chaumont dit dans sa lettre ne nous paraît pas contraire à notre journal ; car voici le tour que vous donnez à cette affaire. N'y ayant autre chose dans notre journal, sinon que M. le chancelier avait dit, « que la publication de la censure ferait trop de bruit parmi les peuples qui ont aversion de cette méchante doctrine et de ses auteurs : » vous voulez faire croire que nous avons voulu dire par là que *M. le chancelier condamnait les jésuites comme auteurs d'une méchante doctrine* ; et sur cela vous rapportez une lettre de M. de Chaumont, qui ne désavoue point proprement les paroles du journal, mais qui désavoue le sens dans lequel vous prétendez que nous les avons prises, en témoignant qu'il *a eu charge de M. le chancelier de faire connaître à votre révérence qu'il a trop bonne opinion de la compagnie pour en parler de la sorte*. Nous n'avons point dit aussi qu'il ait parlé de la compagnie des jésuites ; mais si vous et vos amis prenez comme dit contre vous tout ce qui est dit contre l'Apologie, vous nous donnerez lieu d'ajouter cette preuve à tant d'autres qui nous assurent que vous en êtes les auteurs.

Après tout, quand il plaira à M. le chancelier de nous faire dire en quoi nous nous sommes pu tromper en rapportant ses paroles, nous espérons qu'il demeurera très satisfait, et de la sincérité avec laquelle nous avons dit ce que nous avons cru être véritable, et de la soumission avec laquelle nous recevrons ce qu'il daignera nous en apprendre de plus certain.

X^e Objection du père Annat.

Nous en disons de même de M. Le Tellier. Nous avons une déférence entière pour ce qu'il nous déclare de ses sentiments. Mais nous le supplions de considérer que ce qui nous rend excusables d'avoir cru ce que des personnes dignes de foi, et qui sans doute n'étaient pas assez informées, nous avaient rapporté de ses paroles, est qu'ils ne lui faisaient rien dire touchant les jésuites, qui ne fût alors dans la bouche de tout le monde, et principalement de ceux qui avaient plus d'affection pour leur société, qui se plaignaient tous, comme on nous avait dit qu'il avait fait, de l'imprudence avec laquelle ils avaient publié l'Apologie, après le

bruit que les propositions de leurs auteurs, présentées par les curés, avaient fait dans le clergé. Le père de Lingendes même a témoigné à M. le doyen de Notre-Dame être du même sentiment, en reconnaissant, comme on voit dans notre journal, *qu'il était fâché du bruit que ce livre causait* : de sorte que les paroles que nous avons cru avoir été dites par M. Le Tellier, ne contiennent que le sentiment de ceux qui vous sont les plus favorables. Et quant à ce qui est dit contre l'Apologie en particulier, sa lettre ne dit pas expressément qu'il n'en ait point parlé ; et il nous semble, mon révérend père, que vous prenez un peu trop à la rigueur quelques termes d'humilité dont il se sert, en avouant *qu'il n'entend pas les matières dont il s'agit*. Car ayant exercé, comme il a fait avec tant d'intégrité, les premiers emplois de la justice, il ne peut pas ne point condamner les excès de votre morale, qui sont, pour la plupart, aussi contraires aux lois civiles et humaines, qu'aux ecclésiastiques et divines. Et ce serait bien abuser de la bonté qu'il témoigne pour votre compagnie, que de vouloir vous en servir pour persuader à toute la France, qu'un homme de son rang et de son mérite ne désapprouve point les pernicieuses maximes que les évêques ont censurées dans votre Apologie ; qu'il ne trouve pas mauvais qu'on enseigne, par exemple, qu'un gentilhomme chrétien peut en conscience tuer un homme pour éviter un soufflet, et se venger d'un démenti ; et qu'il n'y a point de crime à imposer de faux crimes à ceux qui nuisent injustement à notre réputation. C'est pourquoi, mon révérend père, nous ne craignons point de vous dire que vous lui imposez en voulant faire croire qu'il est dans ce sentiment ; et nous n'appréhendons point qu'il nous désavoue pour l'avoir défendu contre un soupçon si injurieux.

XI^e Objection du père Annat.

Nous souhaiterions, mon révérend père, de pouvoir nous contenter de dire, à l'égard de M. l'évêque d'Amiens, ce que nous venons de dire à l'égard de M. Le Tellier ; et nous serions tout disposés à rejeter les Mémoires que l'on nous a donnés sur ce sujet, et à croire simplement le désaveu de ce prélat que vous rapportez, si nous pouvions le faire sans être suspects d'une basse flatterie, dont ceux qui nous ont fourni ces Mémoires pourraient nous convaincre par écrit C'est pourquoi, ne pouvant pas demeurer dans cette retenue, nous espérons de faire voir par cet exemple que le public aurait été plus satisfait de votre conduite, si, au lieu des désaveux généraux que vous avez tirés de trois ou quatre personnes, vous leur aviez demandé un récit sincère de ce qui s'est

passé dans les faits qui sont rapportés dans notre journal. Car, en ne lisant que la lettre de M. l'évêque d'Amiens, on doit en conclure que tout notre récit est une pure fiction et qu'il n'a rien dit de tout ce que nous lui faisons dire. Et c'est aussi la conclusion que vous en tirez, en disant que « M. l'évêque d'Amiens, étant à Rouen, désavoua sur-le-champ cette relation comme fausse, et qu'il écrivit aux curés de Paris que l'on lui imposait des discours qu'il n'avait jamais tenus. » Cependant parce que ce prélat s'est expliqué plus particulièrement, et qu'il a même envoyé le journal apostillé de sa main, et signé de son nom, en marquant en détail tout ce qu'il avouait avoir dit, et tout ce qu'il prétendait n'avoir pas dit, il nous a donné moyen de justifier, dans une occasion signalée, la sincérité avec laquelle nous avons fait ce journal. C'est pour cela que nous représenterons ici ses apostilles, telles que nous les avons, écrites et signées de sa main.

Notre journal ne contient que cinq articles sur son sujet, dont voici le premier : « M l'évêque d'Amiens ayant reçu la requête et le factum, ne se contenta pas de témoigner aux curés, par le bon accueil qu'il leur fit, combien il approuvait leur zèle et leur piété ; mais il leur dit positivement qu'il n'avait jamais pu approuver et qu'il n'approuverait jamais la doctrine des jésuites ; qu'il en avait dit très librement ses sentiments jusques dans le Louvre en des occasions importantes ; et que c'était une chose étrange combien ces maximes se répandaient. » M. l'évêque d'Amiens avoue tout cet article, excepté qu'il change le mot de *jésuites* en celui d'*Apologie*.

Le second article est celui-ci : « Il leur rapporta sur ce sujet que, faisant ses visites dans Abbeville, il s'enquit des prêtres qui servent aux paroisses, ce qu'ils répondaient aux serviteurs et servantes qui ne se contentaient pas de leurs gages, et qui, sur ce prétexte, se récompensent en cachette du bien de leurs maîtres ; et qu'il s'en trouva plusieurs qui approuvaient ces compensations, parce, disaient-ils, qu'ils avaient appris cette doctrine des jésuites, » M. l'évêque d'Amiens avoue encore tout cet article, hormis qu'il change le mot de *jésuites* en celui de *casuistes*.

Le troisième article est : « Il ajouta encore, sur ce que quelques curés témoignèrent s'étonner que les jésuites enseignassent de si étranges choses dans Amiens, que ce qu'ils trou voient étrange ne le surprenait pas. Je suis assuré, dit-il en propres termes, que le père Poignant ne débite point sa doctrine particulière : sachez qu'autant qu'ils ont de pères qui enseignent les cas de conscience en France, en Italie, en Espagne, en Allemagne et partout ailleurs, ils parlent tous le même langage. » M. l'évêque d'Amiens désavoue tout cet article, et il dit que ce ne fut pas lui qui dit aux curés, mais les curés qui lui dirent que partout où il y avait des jésuites, on

enseignait les mêmes propositions.

Le quatrième article contient une lettre fort obligeante, que M. l'évêque d'Amiens écrivit à ses curés qui lui avaient envoyé leur factum ; dans laquelle il dit, entre autres choses, qu'*après avoir examiné le tout, il est fort convaincu de la nécessité de travailler à l'examen de cette morale, etc.* M. d'Amiens ne dit rien sur cet article, comme étant incontestable.

Le cinquième est : « La contestation s'étant émue entre les curés et les jésuites d'Amiens, sur le sujet des écrits de leurs professeurs, dont les curés s'étaient plaints, M. d'Amiens condamna les jésuites par contumace aux dépens envers les curés, et ordonna qu'ils seraient réassignés pour se voir condamner à révoquer publiquement leurs méchantes propositions. »

M. l'évêque d'Amiens désavoue tout cet article en ces termes : « Il n'est pas vrai que j'aie condamné les jésuites aux dépens par contumace, et je n'ordonnai point qu'ils fussent réassignés : car ils n'avaient pas encore été assignés. J'avais seulement répondu à la requête des curés, et mis au bas : soient les parties appelées. Et le jour assigné pour la conférence que j'avais trouvé à propos de faire, les jésuites se trouvèrent à l'heure marquée, et les curés ne voulurent pas s'y trouver. En quoi il paraît que celui qui a fait imprimer ces extraits, a eu de fort mauvais Mémoires. *Signé François, évêque d'Amiens.* »

Sur cela, mon révérend père, vous remarquerez, premièrement, combien il y a de différence entre la modération d'un évêque et l'emportement d'un jésuite. Ce prélat était persuadé que nous nous étions trompés en rapportant de lui un fait important, qui est qu'il eût rendu une sentence contre votre société, laquelle il croyait n'avoir point rendue. Et cependant il n'a pas seulement eu la pensée de nous traiter de *fourbes* et d'*imposteurs* ; mais il se contente de dire qu'*il faut que nous ayons eu de mauvais Mémoires*. Voilà, mon révérend père, comme parlent tous les gens d'honneur. Mais ce n'est pas là le style de la compagnie, qui a pour maxime aussi bien de sa conduite que de sa théologie, *detrahentis auctoritatem sibi noxiam falso crimine elidere*.

En second lieu, il est bon de remarquer que des quatre faits que M. l'évêque d'Amiens désavoue, ou en tout, ou en partie, il y en a trois qui ne consistent que dans des paroles qui, n'ayant pas été écrites, ne peuvent se prouver que par des témoins vivants ; et un quatrième qui peut se prouver par écrit. Pour les paroles de vive voix, il est vrai, d'une part, que M. l'évêque d'Amiens croit ne pas les avoir toutes dites. Mais il est vrai, de l'autre, que MM. les curés d'Amiens croient les avoir toutes entendues. Car ce prélat étant retourné à Amiens depuis ses apostilles qu'il écrivit à Rouen, et

ayant fait quelque reproche à ses curés, dans la pensée qu'il eut que c'étaient eux qui avaient mandé ces choses, ils lui soutinrent, avec tout le respect qui lui était dû, qu'il leur avait dit positivement tout ce qui se trouve dans le journal, et afin de lui aider à rappeler sa mémoire par les choses qui ont accoutumé de la réveiller, ils lui marquèrent les temps et les lieux où ils croyaient qu'il leur avait dit toutes ces paroles, et en particulier le mot de *jésuites*, au lieu de celui de *casuistes* et d'*Apologie*.

Nous n'entrons point, mon révérend père, dans ce différend : il est de peu d'importance. Un défaut de mémoire qui est ordinaire à tous les hommes, n'intéresse en rien, ni la sincérité de M. l'évêque d'Amiens, ni celle de MM. les curés. Mais ce qu'il y a de certain, est que l'accusation d'*imposteurs* que vous formez contre nous sur ce sujet, est pleine d'injustice et de calomnie ; puisqu'il est clair que nous avons dit de bonne foi ce qui avait été rapporté par des personnes dignes de foi.

Ce qui donne néanmoins un peu plus de sujet de s'assurer sur la mémoire de MM. les curés que sur celle de l'évêque d'Amiens, c'est qu'outre qu'il est plus facile qu'un seul se trompe que plusieurs, et qu'il est plus aisé d'oublier ce qu'on a dit, que de croire avoir oui ce qu'on n'a point oui, nous n'avons aucune preuve que la mémoire ait manqué à ces curés, et nous en avons une certaine qu'elle a manqué à M. l'évêque d'Amiens, dans l'unique fait qui pouvait se justifier certainement, et duquel il est plus étonnant qu'il ne se soit pas ressouvenu. Car il est sans comparaison plus ordinaire d'oublier des paroles qu'on a dites sans beaucoup de réflexion, que d'oublier qu'on ait rendu une sentence. Cependant il faut bien que M. d'Amiens l'ait oublié ; puisque nous avons en bonne forme la sentence qu'il nous a mandé si positivement ne point avoir rendue. En voici la copie telle qu'elle est au greffe, et qu'elle a été signée et délivrée par son greffier.

A tous ceux qui ces présentes lettres verront, salut : François, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège apostolique, évêque d'Amiens, conseiller du Roi en ses conseils, et maître de l'oratoire de Sa Majesté, vu la requête à nous présentée par frère Pierre Boucher, curé de Saint-Firmin-au-Val ; Pierre Matissar, l'un des curés de Saint-Firmin-le-Confesseur ; frère Antoine Woignet, curé de Saint-Pierre ; Pierre Coulon, curé de Saint-Remi ; Louis Desaleux, curé de Saint-Sulpice ; Jacques Avisse, curé de Saint-Jacques ; Jean du Menil, aussi curé de Saint-Firmin-le-Confesseur ; et Pierre de Flesselles, curé de Saint-Martin, demandeurs sur requête, et le promoteur de notre cour spirituelle joint, contre pères Longuet, Simon de Lessau et Poignant, tous jésuites de cette ville, défendeurs : ladite requête du 5 juillet dernier, au bas de laquelle est

notre permission de faire assigner lesdits défendeurs, pour, après avoir examiné l'Extrait des propositions qui s'enseignent publiquement dans le collège de cette ville, et l'Apologie où elles sont plus au long reprises et défendues, faire défense d'enseigner cette doctrine pernicieuse, de débiter ou retenir ladite Apologie, et voir condamner les propositions contenues dans lesdits Extrait et Apologie, au bas de laquelle est l'adjonction et réquisitoire dudit promoteur, et notre ordonnance pour faire assigner lesdits défendeurs ; et ensuite est l'exploit d'assignation à eux faite par Rouveroy, sergent, le 3 octobre dernier, à laquelle requête sont attachés lesdits Extrait et Apologie, notre règlement portant ordonnance auxdits défendeurs de défendre à la huitaine, en date du 5 dudit mois ; l'assignation faite auxdits défendeurs au domicile de M^e Jean Bucquet, leur procureur, le 14 dudit mois d'octobre, pour voir dire que lesdits demandeurs auraient défaut, faute d'avoir par iceux défendeurs déduit moyens de défenses, le défaut accordé auxdits demandeurs, sauf trois jours, à quoi ils n'ont satisfait : Nous, en adjugeant le profit dudit défaut, privons et déboutons lesdits défendeurs de toutes exceptions et défenses, et pour voir condamner lesdites propositions, et par lesdits défendeurs les révoquer publiquement, ordonnons qu'ils seront réajournés, o intimation ; et les condamnons es dépens desdits défauts et jugement. Donnée à Amiens, le 12 novembre 1658. *Signé* Picard.

Cette sentence est énoncée dans une autre, rendue peu après par le même M. d'Amiens dans la même affaire, le 19 du même mois, en ces termes : « Vu par nous la requête, etc., notre sentence du 12 des présents mois et an, au bas de laquelle est le réajournement fait auxdits défendeurs. »

Vous voyez, mon révérend père, que nous n'avons pas eu tort de dire, dans notre journal, que M. l'évêque d'Amiens avait rendu une sentence, où il vous avait condamnés, par contumace, aux dépens envers MM. les curés. Et vous jugez assez que c'est un étrange préjugé pour la vérité des autres faits qui demeurent contestés. Mais pour nous, après avoir justifié notre bonne foi, vous trouverez bon que, laissant à part ce que M. l'évêque d'Amiens révoqué en doute, nous prenions droit sur ce qu'il avoue, et que nous y fassions deux réflexions, dont la première est, que tous ces changements que M. l'évêque d'Amiens a cru devoir être faits dans notre journal, ne vous sont nullement avantageux.

Il veut qu'au lieu de dire qu'il *jamaïs approuvé, et qu'il n'approuverait jamais la doctrine des jésuites*, il ait seulement dit, *la doctrine de l'Apologie*. Quel avantage pouvez-vous en tirer ; puisqu'il est constant que l'Apologie étant un ouvrage des jésuites, et soutenu par toute la société, désapprouver la doctrine de

l'Apologie, c'est désapprouver la doctrine des jésuites ?

Il ne change de même dans le second article, que le mot de *jésuites*, en celui de *casuistes*. Et ainsi il avoue qu'il a dit, pour montrer combien ces maximes se répandaient, que « faisant ses visites dans Abbeville, il trouva plusieurs prêtres qui approuvaient que les serviteurs et servantes qui ne se contentaient pas de leurs gages, se récompensassent en cachette du bien de leurs maîtres ; parce, disaient-ils, qu'ils avaient appris cette doctrine des casuistes. » Il est donc constant, mon révérend père, par un témoignage si authentique, que cette méchante doctrine qui apprend aux serviteurs à voler leurs maîtres, qui corrompt leur fidélité, qui trouble la paix et la sûreté des familles, selon les termes des censures contre votre Apologie, ne s'enseigne pas seulement dans des livres, mais se pratique encore dans la conduite des consciences, et qu'elle empoisonne également les serviteurs qui la suivent, et les confesseurs qui l'approuvent.

Voilà ce qu'il nous était important de prouver par le témoignage de cet évêque, et qu'il était utile que toute l'Église sût, afin que l'on connaisse combien il est nécessaire de s'opposer au progrès de cette méchante morale. Mais que M. d'Amiens ait attribué cette doctrine aux casuistes, ou aux jésuites, cela nous est fort indifférent : puisque nous n'avons pas besoin du témoignage de personne, mais seulement de nos propres yeux, pour savoir que ces casuistes sont des jésuites ; que c'est le père Bauny qui l'a publiée dans un livre français, qui est entre les mains de tout le monde, et qui a été condamné sur ce point aussi-bien que sur beaucoup d'autres, par la Faculté de Paris ; et que votre apologiste l'ayant voulu défendre, a encore attiré sur lui les censures de l'Église.

La seconde réflexion que nous avons à faire sur le sujet de M. l'évêque d'Amiens, est que son procédé nous fait voir, avec douleur, ce que peut la violence de votre société sur les personnes mêmes qui paraissent les mieux intentionnées. Car ce prélat reconnaît de bonne foi, *qu'il n'approuve point, et qu'il n'approuvera jamais la doctrine de l'Apologie ; qu'il est convaincu de la nécessité de travailler à l'examen de cette morale ;* et enfin que son diocèse en est actuellement infecté. Ainsi on ne peut attribuer le retardement qu'il a apporté jusqu'ici à censurer ce livre, à aucun doute qu'il ait, ou que la doctrine n'en soit pas mauvaise, ou que ce ne soit pas le temps de travailler à l'examen de cette morale, et à en empêcher le cours, qu'il a reconnu être si grand dans son propre diocèse. Qui pourrait donc l'avoir retenu tant de temps, que l'appréhension d'attirer sur lui les persécutions, ou publiques, ou secrètes de votre société, et tout le crédit du père Annat ? Et il n'est pas étrange que ces terreurs aient quelque pouvoir sur des personnes d'ailleurs

estimables : puisque, sans avoir égard à aucune considération temporelle, ils peuvent en avoir de spirituelles, qui leur font douter s'il est de la prudence de se commettre avec un corps qui a pour première maxime de sa politique, de travailler de toutes ses forces à perdre d'honneur tous ceux qui s'opposent à ses intérêts, et à les rendre, s'ils peuvent, inutiles à l'Église, de peur qu'ils ne nuisent à la grandeur de la compagnie.

C'est sans doute pour imprimer davantage cette terreur dans les esprits, que vous avez cru devoir nous traiter d'une manière si outrageuse, et si disproportionnée aux reproches frivoles que vous nous faites. Vous n'avez pu ignorer qu'ils ne servaient de rien pour appuyer votre morale, et pour arrêter l'horreur que tout le monde en a conçue. Mais vous vous êtes persuadés qu'en foulant ainsi aux pieds un corps qui est de quelque considération dans l'Église, vous vous rendriez par là redoutables à tout le monde ; et que si vous ne pouviez pas empêcher qu'on ne détestât dans le cœur vos maximes pernicieuses, vous empêcheriez au moins, par la crainte d'un semblable traitement, qu'on vous les reprochât en public.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'il y ait des personnes que ces appréhensions ébranlent : mais il faut plutôt s'étonner qu'il s'en soit tant trouvé qui n'en aient point été ébranlées, et qui, méprisant, par une générosité épiscopale, tout ce qui pouvait leur arriver de la part d'une société si vindicative, ont rendu à la vérité les témoignages qu'ils lui devaient.

Pour nous, mon révérend père, que vous regardez aujourd'hui comme le principal objet de votre animosité, bien loin de nous repentir de l'engagement où Dieu nous a mis, nous nous sentons obligés de lui rendre grâces de ce qu'il a fortifié notre faiblesse contre ces craintes. Et peut-être aussi que la postérité nous saura gré d'avoir mieux aimé nous exposer à tous les ressentiments d'une haine aussi obstinée et aussi puissante qu'est la vôtre, que d'abandonner la défense de la morale de Jésus-Christ.

A Paris, le 25 juin 1659.

Huitième factum

Des Curés de Paris, ou seconde partie de la Réponse au père François Annat, jésuite, contenant les plaintes qu'il leur a donné sujet de lui faire par son écrit intitulé : Recueil de plusieurs faussetés, etc.

Nous croyons, mon révérend père, que vous serez plus que satisfait sur tous les chefs d'accusation que votre révérence a proposés contre nous. Mais il est raisonnable que vous preniez à votre tour la peine de satisfaire à nos plaintes ; et qu'après nous avoir attaqués si injustement, vous vous défendiez vous-même des justes reproches que nous avons à vous faire. Nous espérons qu'ils seront plus considérables que les vôtres, et plus utiles à ceux qui voudront s'instruire de nos différends ; parce que nous rentrerons souvent par là dans l'examen de votre morale, dont vous essayez de nous retirer, en vous attachant à nos personnes ; et que nous ferons voir, par votre conduite, non-seulement que vous enseignez aux autres, mais que vous pratiquez vous-mêmes les maximes corrompues de vos casuistes.

1^{re} Plainte des Curés contre le père Annat.

Notre première plainte est fondée sur ces paroles de la fin de votre recueil, qui sont comme la conclusion de toutes les injures dont vous nous avez déchirés : « Je ne dis pas, dites-vous, que les journalistes sont menteurs, imposteurs et faussaires ; mais j'espère que le sage lecteur se persuadera que je l'ai bien prouvé. »

Vous ne le dites pas, mon révérend père ? Qui a donc écrit dès la seconde page de votre recueil, que *vous avez résolu d'y faire voir que les auteurs et les distributeurs de ces écrits sont extrêmement menteurs* ? Qui a donc dit en la quatrième page, que *ce sont des fourbes découverts* ? Et, au même lieu, que *les journalistes montrent qu'ils ont aussi peu de jugement que de bonne foi* ? Et en la sixième, que *ce sont les plus grands menteurs de tous* ? Et en la

septième, que *les journalistes ont bien le courage de paraître plus imposteurs que les jansénistes* ? Et en la neuvième, qu'*ils sont généreux en leurs songes* ? Comment peut-on excuser une fausseté si visible, qu'en l'attribuant à un défaut de mémoire, qui fait voir qu'on peut bien oublier et désavouer ce qu'on aurait dit il y aurait quelque temps : puisque le père Annat a oublié, à la fin d'un libelle de trois feuilles, ce qu'il a dit auparavant sept ou huit fois ?

Il est donc certain, mon révérend père, que tous vous êtes emporté à cet excès, que d'appeler tous les curés de Paris, *des menteurs, des imposteurs et des fourbes*. Et si quelque reste de honte vous a porté à dissimuler à la fin que vous leur ayez donné ces noms outrageux, c'est pour leur faire en même temps un plus grand outrage, en ajoutant que si vous ne l'avez pas dit, on jugera que vous l'avez bien prouvé.

Ce n'est pas ici une accusation de peu d'importance. Le crime d'un *imposteur* et d'un *faussaire*, étant du nombre de ceux qui *ferment le royaume de Dieu*, comme parle saint Augustin, que les canons punissent des peines les plus rigoureuses, et que les hommes détestent davantage : dire que *vous avez bien prouvé que nous sommes des faussaires et des imposteurs*, c'est assurer que nous sommes des prêtres criminels, indignes de notre ministère, qui devrions en être séparés par le jugement de l'Église, et qui devons être en horreur à tout le monde, et à ceux mêmes qui nous sont soumis.

Voilà ce qu'enferme le reproche que vous nous faites. Si vous l'avez bien prouvé, comme vous le dites, il ne nous reste qu'à en faire pénitence. Mais si vous ne l'avez point trouvé, et si c'est sans raison que vous nous imposez ces crimes, vous en êtes vous-même coupable : puisque la calomnie est en cela différente des autres péchés, qu'on n'est point, par exemple, homicide pour accuser faussement un autre d'avoir fait un meurtre ; au lieu qu'on est nécessairement calomniateur, quand on accuse faussement un autre de l'être. De sorte que si votre accusation est sans fondement, il ne vous reste aucune voie pour vous réconcilier avec Dieu, que la réparation publique d'un excès si public et si scandaleux.

Voyons donc quelles sont les preuves par lesquelles vous prétendez avoir *prouvé que nous sommes des menteurs des imposteurs et des faussaires*. C'est, dites-vous, *par des témoins les plus irréprochables qu'on puisse jamais trouver*. Nous avons fait voir par l'exemple de celui seul qui a particularisé son désaveu, que la mémoire manque aussi souvent à ceux qui croient n'avoir pas dit des choses, qu'à ceux qui croient les avoir ouïes. Mais supposons que tout ce que disent ces témoins illustres soit indubitable, qu'en pouvez-vous conclure autre chose dans toute la rigueur, sinon,

comme a fait M. l'évêque d'Amiens, que nous avons eu de mauvais mémoires dans quelques faits de notre journal ; qui ne sont de nulle importance ? Est-ce là, mon révérend père, avoir bien prouvé que *sommes des menteurs, des imposteurs et des faussaires* ? Êtes-vous donc si peu instruit dans les règles les plus communes de la morale, non seulement chrétienne, mais humaine, que vous ne sachiez pas que ce qui fait un homme *menteur, imposteur et faussaire*, n'est pas simplement d'avoir dit des choses qui ne se trouvent pas vraies ; mais de les avoir dites contre sa conscience, et sachant qu'elles étaient fausses ; et que c'est proprement le manquement de sincérité et de bonne foi qui fait ces crimes ? *Nul ne doit être jugé menteur*, dit saint Augustin, *pour dire une chose fausse, la croyant vraie : Nemo sanè mentiens judicandus est, qui dicit falsum quod putat verum*, in Ench. c. 18. Et cette maxime est si certaine, qu'on en a fait une règle du droit canonique, 32 q. 2. Or, vos témoins prouvent-ils que nous ayons manqué de sincérité, et que nous ayons parlé contre notre conscience ? Y a-t-il un seul mot dans toutes les Lettres que vous produisez, par lequel il paroisse que nous ayons avancé des choses comme véritables, lesquelles nous savions bien être fausses ? Y a-t-il même la moindre couleur et la moindre vraisemblance en cette prétention ? Car y a-t-il homme de bon sens qui puisse s'imaginer, que sachant bien, par exemple, que c'était à M. l'abbé Le Camus, et zaon à M. Gauquelin, à qui M. l'évêque de Rodez et le père Annat avaient parlé, nous ayons pris plaisir à dire, contre notre conscience, que c'était à M. Gauquelin ? Y a-t-il apparence de croire que nous ayons inventé à dessein, que M. le nonce était avec M. le chancelier, lorsque le père de Lingendes lui porta votre déclaration, quoique nous sussions bien qu'il n'y était pas ? Quel avantage pouvions-nous tirer de ces circonstances ? Et qui est l'homme qui, ayant assez peu de conscience pour mentir, a eu jamais assez peu d'esprit pour en choisir des sujets si inutiles et si ridicules ? Il est donc clair, mon révérend père, que vous n'avez point *prouvé que nous fussions des menteurs, des imposteurs et des faussaires* ; et qu'ainsi vous demeurez vous-même convaincu de nous avoir fait une injure, dont vous ne sauriez obtenir le pardon de Dieu, que par une reconnaissance publique de nous avoir injustement calomniés.

Mais il est encore nécessaire de considérer que les choses sur lesquelles vous nous traitez si injurieusement, sont de si peu d'importance, qu'il est infiniment, plus honteux d'en prendre des sujets de reproche et d'accusation, comme vous faites, que d'en avoir été mal informé, comme vous prétendez que nous l'avons été. Car il n'y a personne qui ne sache que dans les choses que l'on dit sur le rapport d'autrui, il faut mettre grande différence entre celles

qui sont importantes, et celles qui ne le sont pas. Dans les choses importantes, quoiqu'il suffise d'être sincère pour n'être pas menteur, cela ne suffit pas pour être exempt de toute faute ; et il y en a même que l'on ne peut publier, à moins que d'en avoir des preuves certaines, sans une témérité criminelle. Mais dans les choses qui ne sont de nulle conséquence, comme nous avons montré qu'étaient celles que vous nous reprochez, la sincérité suffit non seulement pour éviter le mensonge, mais même pour éviter toute autre faute ; parce que ce serait détruire la société humaine, que de vouloir obliger les hommes à s'informer des moindres faits avec autant de soin et de diligence, que s'il s'agissait des plus grandes choses. Et c'est pourquoi saint Augustin, dans son exactitude ordinaire, dit que « Celui qui tient pour vraies des choses fausses qu'il a crues trop légèrement, ne peut jamais être accusé de mensonge, mais quelquefois de témérité. *Non itaque mendacii, sed aliquando temeritatis arguendus est, qui falsa incautiùs a credita pro veris habet*, Enchirid. c. 18. » Il ne dit pas qu'on puisse toujours l'accuser de témérité, mais seulement quelquefois. Or, quand peut-on moins l'en accuser, que lorsque les faits où il se trompe sont de si peu de conséquence, qu'ils ne méritent pas qu'on s'en informe avec plus de soin ? Il y a donc des choses sur lesquelles on peut se contenter d'un ouï-dire, selon les règles mêmes de la prudence chrétienne ; et ainsi nous avons pu déférer, sans une plus grande enquête, à ce qu'on nous avait dit, que M. le nonce était chez M. le chancelier lorsque le père de Lingendes y alla. Et comme c'était une chose qui était dans l'esprit et dans la bouche de tout le monde, et de vos plus grands amis, que vous aviez fait une grande imprudence de publier l'Apologie, nous avons encore pu croire que M. Le Tellier vous avait déclaré librement un sentiment si commun, si juste, si charitable, et dont il ne peut se faire que vous ne soyez vous-mêmes convaincus par l'événement.

Mais il y a des choses que l'on ne peut sans crime publier sur un ouï-dire ; et sans aller bien loin en chercher des exemples, vous nous en fournissez un bien considérable dans la douzième page de votre recueil, qui sera le sujet de notre seconde plainte.

II^e Plainte des Curés contre le père Annat.

Vous y parlez ainsi : « Je ne puis que je n'admire l'esprit et la conscience des ennemis des jésuites, qui font un lieu commun d'invectives contre leur doctrine sur la direction d'intention. Je les défie de pouvoir jamais trouver un jésuite qui ait enseigné que l'usage d'un moyen reconnu pour mauvais, devienne bon par la

direction d'intention ; ou, ce qu'on dit être arrivé dans une paroisse de Paris il y a dix ou douze ans, que pour ôter un curé qui empêche la sainte intention qu'on a de faire honorer de nouveaux saints dans son église, et d'y rétablir l'ancienne discipline, on puisse mêler dans son bouillon je ne sais quoi qui l'aide à aller en paradis devant le temps. »

Ce sont vos paroles, mon révérend père. Il ne s'agit pas ici si M. de Rodez a parlé à M. Gauquelin, il s'agit d'un empoisonnement, qui est l'un des plus horribles crimes devant Dieu et devant, les hommes. Ceux qui ne jugeront de ceci que par votre recueil, ne pourront croire autre chose sinon que vous avez voulu faire retomber sur quelqu'un de nous l'infamie de cette accusation : en quoi vous nous faites une injure signalée, de nous faire passer sur un ouï-dire pour des empoisonneurs de curés. Nous vous soutenons, mon révérend père, que ce ne sont point là des choses qu'on puisse sans crime publier sur un ouï-dire. Il faut, pour pouvoir ainsi les avancer, ou qu'elles soient notoires à tout le monde, ou qu'on les autorise au moins en les publiant par des preuves claires et convaincantes. A moins que cela, selon toutes les lois et civiles et canoniques, on mérite le même châtiment que mériterait le crime dont on accuse les autres : *Qui non probaverit quod objecit*, dit le pape Adrien, *pœnam quam intulit ipse patiatur*. Où sont donc vos preuves, mon révérend père ? où sont ceux qui vous ont dit que *la sainte intention de faire honorer de nouveaux saints, a fait empoisonner un curé* ? Et s'il y en a qui vous l'aient dit, ce qui n'est nullement croyable, quelles assurances en avez-vous tirées pour le croire, et pour en prendre la hardiesse de le publier ? Si vous en avez, produisez-les à la face de toute l'Église ; mais si vous ne pouvez en produire aucune, souffrez que nous vous disions que la plus favorable interprétation qu'on puisse donner à ce reproche calomnieux, aussi bien qu'à toutes les injures que vous nous dites, est que vous avez voulu y pratiquer la doctrine de Dicastillus, qui exempte de crime la calomnie, lorsqu'on s'en sert pour repousser ceux qui nuisent injustement à notre réputation, comme vous croyez que font à votre égard tous ceux qui décrient votre morale. L'usage de cette doctrine sur la calomnie vous est maintenant devenu plus facile que jamais ; et nous ne voyons pas ce qui pourrait empêcher les plus scrupuleux jésuites de s'en servir dans toutes les occasions où ils croiront en avoir besoin ; car votre Dicastillus, qui avait ôté à la calomnie, dans ces rencontres, la malice du péché mortel, y avait laissé au moins une offense vénielle, n'ayant pas trouvé le moyen d'en séparer le mensonge. Mais votre père Tambourin, si hautement loué et approuvé par votre général, vient de donner la naissance à une opinion qui mettra bientôt toutes ces sortes de calomnies, et

toutes leurs suites entre les actions tout-à-fait permises.

Vous trouverez bon, mon révérend père, que nous vous représentions ici ses paroles, et que nous profitons de cette occasion pour continuer d'instruire le monde des principes de votre morale.

Ce nouveau théologien, dans son explication du Décalogue, imprimée cette année même à Lyon, avec les éloges et approbations de plusieurs de votre société, *lib. 9, c. 2, §. 2, n. 4*, propose cette question : « S'il est permis d'imposer à un témoin injuste d'aussi grands crimes qu'il est nécessaire pour notre juste défense, lorsque l'on ne peut s'en défendre autrement. »

Sur ce cas il divise sa réponse en deux parties : la première est, *qu'il lui est probable qu'on ne pèche point en cela contre la justice*. Sur quoi il cite Dicastillus, et quelques autres casuistes, et c'est où vous en étiez demeurés. Mais la seconde réponse contient les nouvelles lumières de ce jésuite. « Il m'est incertain, dit-il, si cela ne peut point se faire sans aucune faute, *sine ullâ culpâ* : de Lugo croit que non, parce que ce serait au moins un mensonge, ce qui n'est jamais permis ; et de plus, que s'il fallait prouver ce faux crime par témoins, il faudrait les engager à un parjure, ce qui serait un péché mortel. J'entends tout cela, dit Tambourin ; mais comme tout le péché se rejette sur le mensonge et le parjure, il s'ensuit, premièrement, que si c'était un mensonge sans serment, ce ne serait pas un péché mortel, ce qu'accordent aussi expressément Hurtadus et Bannez dans *Diana*, p. 9, tr. 8, resol. 43. En second lieu, lorsqu'on serait obligé de faire serment on pourrait user d'équivoque, et ainsi éviter le parjure et le mensonge, ce qui seul fait que Lugo et les autres docteurs nient l'opinion qui exempte cela de péché. Et par conséquent le mensonge étant ôté par l'équivoque, ils ne se trouveront plus contraires à cette opinion. »

Vous voyez, mon révérend père, que, selon cette nouvelle invention d'ajouter l'équivoque à la calomnie, elle se trouvera entièrement purgée, tant d'injustice et de péché mortel par le prétexte de repousser un injuste accusateur, que de mensonge et de péché véniel par l'artifice d'ajouter une équivoque. Néanmoins comme cette opinion ne fait que de naître, et n'est pas encore assez affermie, Tambourin en témoigne quelque défiance, surtout à cause des inconvénients et des suites qu'il ne rejette pas, mais qu'il dit seulement être dures, à digérer. Voici comme il en parle : « Je dis néanmoins que cela m'est encore incertain. Car quoi ? s'il fallait prouver que ce témoin qu'on veut décrier est un abominable, un excommunié, un hérétique ; que ce faux témoin, dira-t-on, s'en prenne à lui-même. J'entends bien ; mais je suis encore en peine. Car quoi ? s'il fallait falsifier pour cela des pièces publiques,

pourrait-on porter un notaire public qui serait certain de mon innocence, à les falsifier pour servir de preuves aux crimes qu'on supposerait à ce faux témoin ? Pourquoi non, dira-t-on ? *Quidni ?* Car ce n'est pas être infidèle envers la république, mais extrêmement fidèle ; puisque c'est pour défendre les personnes innocentes de la république. Mais si on ouvre cette porte que deviendront les jugements publics ? Qu'on trouve, dira-t-on, de bons témoins, comme les demandent les tribunaux où la justice est bien rendue : car quand on repousse de faux témoins par quelque artifice que ce soit, ce n'est pas affaiblir, mais fortifier les jugements publics. J'entends bien. Je le dis encore une fois. Mais parce que cela me semble encore dur à digérer, je réserve volontiers à un autre temps à démêler ce nœud. »

Qué vous en semble, mon révérend père, la question est si, étant injustement accusé, l'on peut, sans aucun péché, *sine ullâ culpâ* imposer de faux crimes, comme l'hérésie et le péché abominable, à celui qui nous accuserait injustement : les soutenir même avec serment devant les juges, en se servant d'équivoques : suborner des témoins qui fassent les mêmes serments, et aposter un notaire qui falsifie des pièces publiques pour appuyer ces calomnies.

Sur cela un jésuite, qui écrit par l'ordre de son général, comme il paraît par ce qu'il dit, p. 1, avec l'approbation de sa compagnie, dit simplement qu'*il lui est incertain si cela n'est point permis*. Et après avoir apporté toutes les raisons qu'il a pu trouver pour montrer que cela est permis, et n'en avoir opposé aucune au contraire, il se contente de dire que *cela est dur, et qu'il réserve à un autre temps à démêler ce noeud*.

Quelle théologie est-ce là, mon révérend père, que votre société répand dans le monde ! En est-on donc quitte après avoir proposé les plus horribles renversements de la loi de Dieu, pour dire qu'on en est en doute, qu'on en est incertain, que cela est dur ? Eh quoi ! le doute en matière de vérités si clairement établies par l'Écriture et par le consentement de toute l'Église, n'est-il point impie et hérétique ? N'est-ce point une hérésie, non-seulement de dire que Jésus-Christ n'est point dans l'Eucharistie, mais même de dire que l'on est en doute s'il y est présent ; puisque le doute aussi bien que l'erreur exprime détruit la certitude, sans laquelle il n'y a point de foi ? Pourquoi donc ne serait-ce point une hérésie de douter si une chose si expressément défendue par un précepte du Décalogue, comme est le faux témoignage, n'est point défendue ?

Mais nous vous disons plus, mon révérend père. Ce doute, dans les écrits de Tambourin, donne sujet à tous les autres de conclure, selon les principes de la probabilité, qu'on peut faire des

actions si damnables, avec une entière sûreté de conscience. Car puisqu'il doute si l'on ne peut point les faire, il ne croit donc pas qu'il soit évident que l'Écriture les condamne, ni qu'il y ait aucune raison convaincante qui fasse voir qu'elles sont mauvaises : et cela ne suffit-il pas pour conclure que l'opinion qui permet ces actions, est probable au jugement de ceux qui soutiennent qu'une opinion est probable, lorsqu'elle n'est pas évidemment fausse ? *Quid requiritur ut sententia sit probabilis à ratione ? ut non sit evidenter falsa*, dit Caramuel. Puisqu'il apporte des raisons pour l'appuyer, qui lui paroissent si considérables, qu'il n'y répond point, peut-elle manquer d'être sûre en conscience au jugement de ceux qui enseignent, comme fait Tambourin lui-même, *lib. 1, c. 3, §. 3* : « Que la moindre probabilité, soit d'autorité, soit de raison, suffit pour bien agir : *Sufficit probabilitas sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenuis* ; » et qui veulent même qu'il ne soit pas nécessaire qu'une opinion soit évidemment probable, mais que c'est assez qu'elle le soit probablement : *Satis est in omnibus casibus constare probabiliter opinionem esse probabilem*, comme dit encore le même auteur, *ibid. 8* ?

Qu'il vous sera donc aisé, mon révérend père, de réduire en opinion probable et très sûre en conscience, ce doute de Tambourin ? et après cela qu'on juge combien il est dangereux d'attaquer les jésuites, puisqu'ils ont tant de moyens de s'en venger ; car leur amour-propre leur persuadant toujours que tous ceux qui décrient leurs méchantes opinions et leur mauvaise conduite, sont de faux et d'injustes accusateurs qui calomnient leur société, il leur est aisé de conclure ensuite, par leur morale même, qu'il leur est permis de les faire passer pour hérétiques, pour empoisonneurs, pour imposteurs et faussaires. Si cela ne suffit, ils pourront y ajouter la subornation des témoins et la falsification des pièces publiques, pour les convaincre de ces crimes supposés. Et enfin si cela n'est pas encore suffisant, leur père L'Amy leur fournira de plus fortes armes pour se défendre contre ces prétendus faux accusateurs, *defensione occisivâ*, comme parle la Faculté de Louvain, en censurant la doctrine de ce jésuite.

Nous ne nous expliquons pas davantage sur ce sujet ; mais nous ajoutons que vous avez encore un moyen qui peut vous rendre redoutable à ceux qui voudraient décrier votre compagnie. Nous ne l'avons appris que depuis peu ; et il est bon que le public en soit informé. C'est qu'il vous est encore permis de les voler, pour vous récompenser du tort qu'ils feraient à votre réputation, selon cette maxime de Dicastillus, *de Just. et Jure, l. 2, tr. 2, disp. 9, n. 130*, et de Tambourin, *l. 1, c. 3, §. 5. Probabile est ablationem famoe pecuniâ compensari* : Il est probable, c'est-à-dire, sûr en

conscience, qu'on peut se récompenser en argent du tort qu'on fait à notre réputation. Ce qu'il explique plus clairement, *ibid.* §. 3, n. 25, où il résout, après de Lugo, « Qu'il est probable que celui que l'on a diffamé, peut retenir l'argent de ceux qui l'ont diffamé, s'ils ne veulent pas, ou qu'ils ne puissent pas réparer le dommage qu'ils lui ont fait en sa réputation. » Et cela sans aucune crainte des juges ; parce que, selon le même Tambourin, *l.* 8, *tr.* 1, c. 5, §. 1, lorsque la compensation secrète a été juste, « il est aujourd'hui certain, parmi tous les casuistes, qu'on peut jurer devant les juges que l'on n'a rien pris, en sous-entendant qui ne nous fut dû : *Non esse in conscientia furem, qui per occultant acceptionem compensât id quod sibi debetur et posse jurare etiam coram judice se nihil accepisse, intelligendo quod sibi non deberetur, certum jam hodiè est apud omnes.* »

Ille Plainte des curés contre le père Annat.

Ce n'est pas sans raison, mon révérend père, que nous nous sommes un peu étendus sur ce sujet. Car cela nous donne moyen de répondre, au défi que vous nous faites, « de pouvoir trouver un jésuite qui ait jamais enseigné que l'usage d'un moyen reconnu pour mauvais, devienne bon par la direction d'une bonne intention », et de nous plaindre en même temps du reproche que vous nous faites ensuite, de pratiquer la doctrine que nous vous attribuons. Vous dites que *vous admirez en cela l'esprit et la conscience des ennemis des jésuites.* Mais nous avons bien plus de sujet d'admirer votre imprudence, de nous engager, par ces défis si mal concertés, à renouveler dans l'esprit du monde la mémoire de vos maximes, que vous auriez tant d'intérêt qu'on eut oubliées.

Eh quoi, mon révérend père ! n'est-ce donc pas employer de mauvais moyens sous prétexte d'une bonne fin, que d'employer, pour conserver sa réputation, la calomnie, la subornation des témoins et la falsification des pièces publiques ? Dites-nous si c'est un moyen légitime de conserver son bien, son honneur ou sa vie, contre l'injustice d'un accusateur, que de le prévenir en l'assassinant ? Or c'est ce que votre père Dicastillus permet formellement, non-seulement dans la spéculation, mais aussi dans la pratique, *lib.* 2, *tr.* 1, *disp.* 10, *d.* 10, où il dit que les raisons de ceux qui l'approuvent dans la spéculation, et le désapprouvent dans la pratique, *lui déplaisent extrêmement* : *Hæ rationes mihi omnino displicent* : comme en effet il ne les réfute pas mal selon vos principes.

Dites-nous si ce n'est point un mauvais moyen à un religieux qui

a abusé d'une fille, de s'en défaire, de peur qu'elle ne le diffame ? Et cependant vous avez pu voir dans nos extraits, qu'un habile homme de votre société, au rapport de Caramuel, décidait que ce religieux pouvait, en ce cas, se servir de la doctrine de votre père L'Amy, et tuer cette femme pour conserver son honneur : *Inquiris an homo religiosus qui fragilitati cedens feminam vilem cognovit, quæ honori ducens se prostituisset tanto viro, rem enarrat et eundem infamat, possit illum occidere ? Quid scio ? At audivi ab eximio patre N. S. theologiæ doctore, magni ingenii et doctrinæ viro : potuisset Amicus hanc resolutionem omisisse : at semel impressam debet illum tueri, et nos eandem defendere. Doctrina quidem est probabilis, sed quâ posset uti religiosus, et pellicem occidere, ne se infamaret. Caramuel, Theol. Fund. 551.*

Dites-nous si l'avortement n'est pas un mauvais moyen à une fille pour empêcher qu'on ne connaisse son péché ? Cependant nous apprenons de Diana et de Tambourin même, l. 6, c. 2, §. 4, n. 5, « qu'un très savant théologien de votre société croyait ce moyen permis, quand le fruit n'est pas encore animé : « *Teste Diana » quidam doctissimus à societate Jesu id concedit ut probabile.* » Ce que votre père Héreau ayant enseigné à Paris dans votre collège de Clermont en 1641, quoiqu'il témoignât ne le permettre que dans le cas qu'une fille eût été forcée, il excita contre vous l'indignation de tout Paris, et eut votre collège pour prison par arrêt du conseil du roi, du 3 mai 1644.

Tous ces exemples et beaucoup d'autres, vous ayant déjà été proposés, vous deviez les avoir prévus avant que de nous faire ce défi. Il n'est pas difficile de vous en trouver encore de nouveaux ; et nous en avons lu depuis peu d'assez rares dans Tambourin. Car, que diriez-vous de ce cas, mon révérend père ? Un hôtelier sait certainement qu'un homme ne peut souper sans rompre le jeûne que l'Église l'oblige de garder : peut-il l'inviter de soi-même à souper ? Toutes les personnes de piété jugeraient que non ; mais votre père Tambourin est d'un autre avis, et sait bien purifier l'action de cet hôtelier, par la direction d'intention à son gain et à son intérêt. « Que doit-on dire, dit-il, l. 4, c. 5, a. 96, n. 7 ; quand on sait certainement qu'un autre violera le jeûne ? Il est difficile de permettre d'inviter à manger en ces occasions : nous le permettons néanmoins assez probablement avec Sanchez et Diana. Et la raison de cette permission est, que cet hôtelier, en invitant ainsi à manger ceux qui par là violeront le commandement de jeûner, a pour but de gagner de l'argent, et non pas de porter directement à rompre le jeûne et à pécher : *Concessu est difficilius ; concedimus tamen satis probabiliter... quia ministratio illa, imo ultranea invitatio, non fit à caupone directè alliciendo ad non junandum, atque adeo ad*

peccandum, ad lucrum expiscandum. » Voyez-vous, mon révérend père, comme cette bonne intention d'attraper de l'argent, *ad lucrum expiscandum*, justifie une action qui, sans cela, serait criminelle ?

En voici un autre exemple du même père Tambourin, *lib.8, tr. I, c. 5, §. 4* sur lequel on vous supplie de consulter le Parlement, pour voir s'il approuvera la doctrine de vos casuistes. « Si votre débiteur a mis en dépôt chez son ami un vase d'argent, vous pouvez le prendre en cachette dans la maison du dépositaire, en prenant garde néanmoins que la justice ne l'oblige pas de le payer à celui qui le lui a mis en dépôt Mais si vous ne pouvez éviter ce péril du dépositaire sans perdre votre dette, je réponds que je ne puis vous condamner, puisque vous ne prenez que ce qui vous appartient, et que la nécessité vous excuse de l'obligation de charité que vous auriez d'empêcher le dommage du dépositaire : *Si periculum immineat (nempè depositario) tu vero illud cavere non possis sine jacturâ tui debiti, deo : te tunc non possum condemnare, si tuum accipias ; quia tua necessitas te excusat ab obligatione charitatis, quâ deberes illud damnum à te indirecte solum causatum à Petro avertere.* » Tous les juges du monde prendraient cette action pour un vol, et la puniraient comme un vol ; mais la direction d'intention à ravoir son bien, fait, selon vous, que ce n'est que causer indirectement le dommage du prochain.

Et cette direction ne va pas seulement à faire perdre innocemment le bien au prochain, mais aussi à lui faire perdre la vie, comme nous avons déjà vu en plusieurs cas, et comme vous pouvez encore voir par celui-ci proposé par Tambourin, *l.6, c. 4, §. 4.* « J'ai mêlé, dit-il, du poison dans du vin, pour le faire boire à mon ennemi : mais par hasard mon ami est survenu, qui a bu ce vin, moi le voyant, et n'en disant mot, pour ne pas découvrir mon crime. » Qu'en dites-vous, mon révérend père ? n'est-ce pas un mauvais moyen de cacher son crime, que de tuer son ami en le laissant boire du poison que l'on aurait préparé soi-même ? Tout le monde le croirait ainsi.

Mais Tambourin en juge autrement ; car voici sa réponse : « Suis-je meurtrier de cet ami, et par conséquent irrégulier ? *Summe hujus amici occisor, et ideo irregularis ?* Je réponds que non : *Respondeo, nequaquam* ». Cela est fort net. Et voici encore l'autorité d'un de vos pères, dont il s'appuie : « *Sic de Lugo* : Parce que sa mort est arrivée contre mon intention : et d'autre part, je n'en ai pas été une cause injuste ; parce que je n'étais pas obligé, avec tant de danger pour moi, de l'avertir qu'il y avait du poison dans ce breuvage. » Et par ce moyen cet empoisonneur n'est, selon Tambourin, ni irrégulier, ni meurtrier ; la bonne intention qu'il avait de cacher son crime, et d'éviter son propre péril, lui donnant droit

d'utiliser d'un silence qui causait la mort à son ami.

Cet exemple nous donne lieu de découvrir ici une équivoque subtile, qui est cachée dans les termes dont vous vous servez. Vous ne dites pas que « jamais jésuite n'a enseigné qu'on peut se servir de mauvais moyens pour une bonne fin, *mais* de moyens reconnus pour mauvais. » C'est où est le mystère, et ce qui nous mettra aisément d'accord ; car il est très vrai, comme nous l'avons fait voir, que par la direction d'intention, vous permettez aux hommes de se servir de moyens qui sont en effet très mauvais. Mais il est vrai aussi que ce ne sont pas *des moyens reconnus pour mauvais* par les jésuites : parce que c'est un des plus grands artifices de votre morale, de changer le nom des choses, et de permettre le mal, pourvu qu'on ne l'appelle pas mal. C'est ainsi que Tambourin ne justifie pas un meurtrier, et ne dit pas aussi qu'un meurtrier ne soit pas irrégulier : à Dieu ne plaise. Mais il dit que celui qui prépare un poison, et le hisse prendre en sa présence à son ami qui en meurt, ayant une aussi bonne fin que celle de cacher son crime, ne doit pas être appelé meurtrier : *Non est occisor*.

Voilà, mon révérend père, le moyen d'excuser, non votre morale, mais votre défi. Car, ne reconnaissant point pour mauvais moyens les actions les plus criminelles ; et tout ce que les autres hommes appellent parjures, falsifications, calomnies et assassinats, ne l'étant point dans votre langage : il est certain que l'on ne trouvera jamais que les jésuites enseignent à se servir de moyens qu'ils reconnaissent mauvais pour de bonnes intentions. Mais comme nous n'avons, grâce à Dieu, ni votre sentiment ni votre langage, nous vous défions à notre tour de prouver cette calomnie que vous avancez contre nous, en disant « que la doctrine *que vous prétendez* être faussement attribuée aux jésuites, se trouve aujourd'hui pratiquée par ceux qui la leur imputent. Il faut, disent-ils, *ce sont vos paroles*, réformer la morale des casuistes qui est corrompue, et qui est cause de tous les maux qui font gémir l'Église. Voilà leur bonne intention. Mais quel moyen prendrons-nous pour arriver à une si bonne fin ? Il faut supposer une lettre de l'assemblée du clergé : il faut tromper tous les évêques auxquels elle est envoyée ; il faut falsifier un procès-verbal de la même assemblée. Tout cela n'est rien. L'intention de purger la morale des jésuites est si sainte, que les moyens d'y parvenir, pour mauvais qu'ils soient, en deviennent bons. »

Voilà les paroles que vous nous mettez dans la bouche ; et nous avouons que si ce que vous nous imputez était vrai, nous aurions parfaitement pratiqué la direction d'intention que nous avons condamnée dans vos casuistes. Mais s'il n'y eut jamais de fausseté plus évidente, comme nous l'avons déjà montré dans la première

partie de cette réponse, que celle par laquelle vous nous accusez d'avoir supposé une lettre à l'assemblée, et d'en avoir falsifié le procès-verbal, apprenez-nous par quelle règle de morale vous pouvez être dispensé de nous en faire satisfaction, et de lever le scandale que vous avez causé parmi nos peuples, en y publiant que nous sommes des gens qui pratiquons nous-mêmes ce que nous condamnons dans les autres. Ce n'est point ici un jeu, mon révérend père ; vous êtes vieux, et vous ne pouvez être beaucoup éloigné du temps où vous paraîtrez devant Dieu, abandonné de tout ce qui vous flatte maintenant, et qui vous donne la liberté d'avancer contre nous des faussetés qu'on punirait en tout autre. Prévenez donc la rigueur de sa justice ; et choisissez plutôt de souffrir la confusion salutaire du désaveu que vous nous devez, que de vous exposer à la confusion qui est préparée à ceux qui noircissent injustement la réputation de leurs frères.

Ive Plainte des curés contre le père Annat.

Ce conseil ne vous est pas moins utile que celui que vous nous donnez à la fin de votre écrit nous est injurieux. Après nous avoir déchirés par toutes sortes d'outrages, vous prétendez nous avoir ôté tout sujet *de nous en plaindre*, en nous disant qu'*il nous est libre de publier qu'on a supposé nos noms à la fin du journal*. Croyez-vous donc, mon révérend père, qu'il soit *libre* de mentir et de blesser la vérité par des faussetés si manifestes ? Sont-ce là vos avis de conscience ? Mais si vous êtes capable de les donner, ne vous imaginez pas que les curés de Paris soient capables de les suivre. S'ils avaient connu de véritables fautes dans leur journal, ils seraient tout prêts de les réparer par la voie que l'Évangile leur prescrit, qui est celle d'une confession sincère ; et ils ne seraient pas si malheureux que de les augmenter encore en voulant les couvrir par un aussi grand mensonge que serait celui de désavouer une pièce qu'ils ont avouée en tant de manières. Car non-seulement ce journal est signé des huit députés, mais il est de plus autorisé aussi bien que tous nos autres écrits, par tous les corps des curés, comme il se voit par cette sentence synodale du lundi 21 avril 1659.

Extrait du registre des Synodes de MM. les Curés de la ville et banlieue.

Aujourd'hui lundi 21 avril 1659, en présence de nous Nicolas Porcher, docteur en théologie de la maison et société de Sorbonne,

vice-gérant en l'Officialité de Paris, président en l'assemblée synodale de ladite Officialité, tenue en la manière accoutumée ; M. Jean Rousse, docteur de ladite société de Sorbonne, curé de Saint-Roch, et messire Pierre Marlin, aussi docteur en théologie, curé de Saint-Eustache, syndics de MM. les curés de Paris, ont représenté, par l'organe dudit sieur Rousse, l'ancien d'iceux :

Qu'il était de l'honneur de la compagnie, autant que de celui de leur charge, que l'assemblée approuvât et ratifiât tout ce qui aurait été par eux géré et exécuté, tant pour les affaires communes que celles concernant spécialement le livre de l'Apologie des Casuistes, et tout ce qui avait été fait, écrit et publié sur ce sujet.

Ce qui comprend en général tous les écrits qui avaient été publiés dont le journal est le septième ([277]), qui est même particulièrement nommé dans la suite de la proposition de M. de Saint-Roch, et reconnu pour souscrit par les huit députés. Sur quoi voici ce qui a été ordonné :

Après avoir ouï et pris l'avis et délibération de l'assemblée sur les choses proposées par lesdits sieurs syndics, et oui ledit promoteur en son réquisitoire sur le tout, avons ordonné et ordonnons, sur le premier chef, que tout ce qui a été géré, écrit et publié par lesdits sieurs syndics durant

la présente année de leur syndicat, particulièrement sur le sujet de l'Apologie des Casuistes, demeurera pour ratifié et approuvé.

C'est pourquoi, mon révérend père, il est bien étrange que notre journal, portant pour titre *septième Écrit des Curés de Paris*, et étant signé par huit de nous, vous ayez obtenu un arrêt du conseil d'état pour le faire supprimer, en faisant entendre que c'était *un libelle sans nom d'auteur*, ce qui est répété par deux diverses fois dans cet arrêt. D'où il s'ensuit, ou qu'il est donné contre un autre journal que le nôtre, ou qu'il est notoirement subreptice. Il est de même hors d'apparence que, si le roi avait été informé que le journal dont on lui demandait la suppression, n'était point un libelle sans nom d'auteur, mais une pièce autorisée par tous les curés de Paris, servant à la poursuite qu'ils ont intentée, par la permission de sa majesté, par-devant les vicaires-généraux de M. l'archevêque, son official et la Faculté de théologie de Paris, contre les corrupteurs de la morale chrétienne, elle eût trouvé à redire qu'on l'eut imprimé sans permission par lettres-patentes ; puisqu'il est sans exemple qu'on ait jamais étendu ce qui est réglé par les ordonnances sur ce sujet, à des pièces et écritures d'un procès, autorisées par tout un corps.

Que si sa majesté, en nous faisant l'honneur de nous mander, daigne s'informer par elle-même, et des faussetés qu'on dit être dans notre journal, et des plaintes que nous avons formées contre vous, nous espérons, mon révérend père, de lui faire voir clairement

que vos accusations sont aussi vaines que les nôtres sont importantes, et vous convainquent manifestement de calomnie ; et que sa majesté est trop juste pour nous ôter la liberté de nous défendre en une cause où nous ne faisons que soutenir le jugement de tant de prélats, pendant que vous prétendez avoir droit de nous calomnier, et de fouler aux pieds les censures des évêques.

Il est bien croyable, mon révérend père, que vous êtes vous-même le promoteur de cet arrêt, puisque vous nous conseillez d'appuyer, par un mensonge, ce que vous y avez fait supposer que le journal n'est point de nous. Mais ce qui diminue pourtant l'injure que vous nous faites en nous proposant un parti si honteux, c'est qu'il y a de l'apparence que vous agissiez de bonne foi, puisque vous ne nous conseillez rien qui ne soit conforme à vos exemples et à vos maximes.

Car l'art des équivoques et des restrictions mentales vous donne moyen d'avouer et de désavouer une même chose, sans croire blesser votre conscience. On sait le désaveu que votre père Coton fit à Henri-le-Grand, du livre intitulé *l'Amphithéâtre d'honneur*. Comme il était très injurieux à la puissance des rois, il assura ce prince qu'il ne venait point de la compagnie. Et cependant, peu de temps après, Ribadeneira, jésuite, reconnu, dans son Catalogue des Écrivains de votre société, que ce livre était du jésuite *Carolus Scribanus*, qui avait caché son nom sous l'anagramme de *Clarus Bonarscius*.

Mais il n'y a point d'exemple plus remarquable sur ce sujet, que celui qui est arrivé de notre temps, touchant les livres de vos confrères d'Angleterre, pleins d'erreurs et d'hérésies contre la hiérarchie et le sacrement de confirmation. Car les évêques de France et la Faculté de théologie, ayant censuré ces livres, et le jésuite Jean Floide ayant combattu ces censures par des libelles très injurieux, pour satisfaire les évêques vous ne fîtes pas de difficulté de leur donner une déclaration, signée de quatre des principaux de vos pères, où vous les assuriez que, ni les livres censurés, ni ceux qui avaient été faits contre les censures, n'avaient point été composés par aucun religieux de votre compagnie. Et cependant, peu d'années après, votre père Alegambe, dans un nouveau Catalogue de vos Écrivains, approuvé par votre général, reconnu de bonne foi que tous ces livres généralement avaient été composés par des jésuites, qu'il nomme par nom et par surnom. Et, pour comble de hardiesse, il ose dire qu'ils avaient été faits contre les novateurs, *contra novatores* c'est le nom qu'il donne aux évêques de France et à la Faculté de théologie de Paris.

Voilà, mon révérend père, comment vous en usez dans les rencontres fâcheuses pour le bien de la société ; et comme tous le

pratiquiez vous-même, vous ne faites pas de difficulté de le conseiller aux autres pour le même intérêt de la compagnie. C'est ainsi que lorsque l'université, en 1643, vous eut prouvé, par des contrats passés par-devant notaires, que vous étiez associés au trafic du Canada, vous ne laissâtes pas de trouver assez de complaisance dans quelques personnes pour en tirer un désaveu. Mais si les jésuites sont capables de pratiquer et de conseiller ces déguisements, n'espérez pas, mon père, que les curés de Paris les imitent jamais en cela. Et ainsi nous vous supplions de ne plus nous donner de tels conseils, qui ne nous offensent pas moins que vos injures.

Ve Plainte des Curés contre le père Annat.

Nous finirons cette réponse, mon révérend père, par la plainte que nous avons à vous faire, touchant la lettre de l'évêque d'Angéopolis, qui vous a fourni de la matière au commencement et à la fin de votre recueil, pour ajouter aux autres accusations d'imposture que vous nous y faites, celle d'avoir fabriqué cette lettre que vous prétendez être supposée. Sur quoi nous vous dirons premièrement que votre injustice est toute visible, puisque, quelle que soit cette lettre, nous n'y avons aucune part. Ce n'est point nous qui l'avons fait imprimer ; ce n'est point nous qui l'avons publiée ; et vous êtes entièrement inexcusable de mêler dans un différend que les curés de Paris ont avec votre compagnie touchant la morale, des incidents et des faits qui ne nous regardent point. Mais nous disons de plus que vous prouvez si mal que cette lettre est supposée, qu'il n'y a personne raisonnable qui voyant, et votre premier écrit que nous réfutons, et celui que vous avez fait depuis centre cette lettre, n'en conclue tout le contraire.

Vous n'apportez dans le premier, que trois arguments pour en montrer la supposition, qui sont tous trois pitoyables. Le premier est : le journal des curés de Paris est plein de mensonges ; donc la lettre d'Angéopolis est supposée. C'est un étrange argument, mon révérend père, qui tire d'une supposition fausse une conséquence très absurde : car il est très faux que notre journal soit plein de mensonges, comme nous l'avons montré ; mais quand il en serait plein, comment pourrait-on en conclure que la lettre d'Angéopolis, ou nous n'avons aucune part, et de laquelle il n'est fait aucune mention dans notre journal, est une pièce fabriquée ?

Votre second argument n'est pas meilleur. Ceux, dites-vous, qui ont publié la lettre d'Angéopolis, ne revinrent jamais du Mexique : donc cette lettre est fausse. Jusqu'ici, mon révérend père, on n'avait

jamais oui dire que pour recevoir une lettre de Constantinople, ou pour publier une lettre de Constantinople, il fallut en être revenu. Cette manière de raisonner vous était réservée, mon père ; et vous êtes le premier qui ayez prétendu pouvoir persuader qu'il ne pouvait se faire qu'une lettre du Mexique à Rome, tombât entre les mains de ceux qui ne sont jamais revenus du Mexique. Comme s'il y avait rien de plus facile, qu'une lettre portée du Mexique à Rome par un agent exprès, ou ait été envoyée de Rome à Paris, ou même y ait été apportée par des personnes qui étaient alors à Rome !

Mais trouvez bon, mon révérend père, que nous vous disions que la plupart du monde ne raisonne pas comme vous, et tire une conclusion toute contraire à la vôtre, de ce que ceux qui ont publié cette lettre n'ont point été au Mexique ; car on pourrait peut-être, disent-ils, soupçonner des personnes qui seraient revenues du Mexique, d'avoir feint une lettre conforme à ce qui se passe dans ce pays-là, la connaissance qu'ils en auraient leur donnant moyen de mêler les noms des personnes et des lieux, et y insérer des incidents et des événements qu'ils auraient appris dans le pays, pour rendre la chose croyable ; au lieu qu'il paraît, au contraire, moralement impossible qu'une lettre qui contient tant de circonstances de lieux, de noms et de qualités de personnes, qui ne peuvent être connues que par ceux du pays, ait été faite par des gens qui n'en revinrent jamais, et qui en sont éloignés de plus de trois mille lieues. En vérité, mon révérend père, ce raisonnement paraît plus concluant que le vôtre, et nous serions bien aises de savoir ce que vous avez à y répondre.

Votre troisième argument conclurait un peu mieux, s'il n'était point fondé sur une fausseté visible ; car pour rendre cette lettre suspecte de faux, vous dites que ceux qui en sont les auteurs : « trouvent dans leur carte que la colonie appelée des Anges, est la plus proche de la Chine, et celle qui reçoit plus facilement les nouvelles de ce qui s'y passe. » Mais nous n'avons pas trouvé que cela fût ainsi dans cette lettre. Voici tout ce qui y est dit sur ce sujet au nombre 134. « Comme je suis l'un des prélats les plus proches de ces peuples (de la Chine), je n'ai pas seulement reçu des lettres de ceux qui les instruisent dans la foi, mais je sais au vrai tout ce qui s'est passé dans cette dispute. » Et au nombre 143 : « Étant l'un des évêques, tant de l'Amérique, que de l'Europe, les plus proches de la Chine, j'avoue, etc. » Vous voyez qu'il ne dit point que *colonie des Anges est la plus proche de la Chine*, comme vous lui faites dire ; mais qu'il est *l'un des prélats des plus proches de la Chine* : et, en second lieu, qu'il ne se compare pas même avec tous les prélats du monde en ce qui regarde la proximité de la Chine, et la facilité d'en avoir des nouvelles ; mais seulement avec ceux de

l'Amérique et de l'Europe, comme il dit expressément. Or, mon révérend père, vous êtes vous-même un fort mauvais géographe, si vous ne savez pas que cela est exactement vrai ; car consultez mieux votre carte, et vous trouverez que l'Amérique étant plus proche de la Chine que l'Europe, surtout pour ce qui est d'en recevoir des nouvelles, il n'y a point de lieu dans l'Amérique, possédé par les catholiques, qui soit plus proche de la Chine, et qui entretienne un commerce plus ordinaire avec ce royaume, que la ville et le port d'Acapulco sur la mer Pacifique, qui est sur les confins de l'évêché d'Angélopolis, et plus près même de cette ville-là, que de celle de Mexico : de sorte que ce prélat a eu raison de dire *qu'il était un des évêques, tant de l'Amérique, que de l'Europe, les plus proches de la Chine, et qui plus facilement en avoir des nouvelles*. Ainsi la preuve de supposition que vous avez voulu fonder sur cette prétendue faute de géographie, est une pure illusion ; et vous ferez bien à l'avenir de mieux choisir vos sujets de railleries, ou de vous en abstenir entièrement ; car elles ne vous réussissent pas.

Voilà tout ce que vous avez dit sur ce sujet dans votre premier écrit. Dans le second, qui porte pour titre : *Faussetés et impostures etc.*, vous y ajoutez deux autres preuves : l'une que l'on n'a pas fait imprimer le latin ; ce qui est très faible. Car outre que peut-être ceux qui ont fait imprimer cette lettre, et qui nous sont inconnus, vous satisferont sur ce point : si c'était une supposition, il n'était pas plus difficile de la faire en latin qu'en français.

La seconde est, que des personnes qui ont été à Rome *avaient des copistes qu'ils payaient libéralement* pour faire copier semblables pièces ; ce qui nous semble fort mal prouver qu'elle ait été fabriquée à Paris ; car pour cela il est clair qu'il n'est pas besoin d'avoir des copistes à Rome.

Ce sont, mon révérend père, toutes les preuves que vous alléguiez pour persuader une chose aussi incroyable qu'est la supposition d'une lettre si remplie de faits qui sont entièrement inconnus en France, et sur lesquels il serait impossible qu'on ne fût tombé en une infinité de contradictions que vous auriez bien su remarquer, puisque vous êtes si bien informé du détail de cette affaire, et que vous en avez toutes les pièces entre les mains, comme vous le dites vous-même.

Mais on trouve étrange qu'ayant tant d'intérêt de détruire cette lettre, au lieu de vous amuser à de si faibles raisonnements, vous n'ayez pas eu recours à une voie naturelle, qui était de tirer un désaveu de cet évêque même, qui, selon que vous nous l'apprenez, est maintenant en Espagne, où le roi catholique lui a donné un autre évêché. Il n'y avait rien de plus facile que d'en écrire à vos pères en Espagne, afin qu'ils obtinssent une déclaration de ce prélat ; qu'il n'a

jamais écrit cette lettre au pape Innocent X, et que tous les faits qui y sont rapportés sont faux et inventés à plaisir. Il n'y a nulle apparence qu'un évêque à qui on aurait fait une telle injure que de lui supposer une lettre remplie de faussetés et de mensonges, comme vous le prétendez, refusât une chose aussi juste que serait celle de la désavouer publiquement, vu même que vous auriez droit de l'y contraindre par justice : et il est encore moins croyable que, pouvant tirer de lui cette déclaration, vous ayez négligé de le faire, puisqu'elle serait, sans comparaison, plus importante pour l'honneur de votre société que celle que vous avez obtenue de M. le nonce, pour montrer qu'il n'était pas chez M. le chancelier, lorsque le père de Lingendes y alla, ou de M. de Rodez, pour faire voir qu'il n'avait point parlé à M. Gauquelin.

Vous paraissez donc fort mal fondé dans cette accusation de faux. Aussi, mon révérend père, ceux qui entendent votre langage ont assez jugé, par votre dernier écrit, que si, d'une part, vous désiriez fort de persuader que cette pièce était fausse, vous craigniez aussi beaucoup de l'autre qu'on ne vous convainquît de mauvaise foi, en vous prouvant qu'elle est véritable, et que c'est ce qui vous a obligé d'user de tant d'alternatives, *si elle a été écrite, si elle n'a pas été écrite ; si elle a été reçue, si elle n'a pas été reçue ; si on impose à cet évêque, si on ne lui impose point* ; comme pour vous préparer à toutes sortes d'événements, et pour trouver dans ces termes équivoques quelques excuses au dessein que vous avez eu de faire passer cette pièce pour fabriquée à plaisir.

Mais nous doutons, mon révérend père, que cet artifice diminue beaucoup l'aversion que toutes les personnes sincères auront de la duplicité de votre compagnie, quand ils sauront ce que nous avons appris depuis peu, qui est que cette lettre que les jésuites feignent leur être entièrement inconnue, et qu'ils veulent faire passer pour supposée, leur est tellement connue, qu'ils en ont fait des plaintes publiques dans des écrits imprimés adressés au roi d'Espagne. C'est ce qu'on nous a fait voir dans un livre espagnol, qui contient, entre autres pièces, une réponse pour l'évêque d'Angéopolis, au Mémorial des religieux de la compagnie du nom de Jésus de la Nouvelle-Espagne, dans laquelle réponse ce Mémorial des jésuites est inséré par divers articles, en plusieurs desquels, comme dans le 5, le 13 et le 37, ils parlent de cette lettre et s'en plaignent, marquant divers points comme y étant contenus, qui se trouvent tous dans celle qui est imprimée à Paris : de sorte, mon révérend père, que c'est une chose assez surprenante, qu'après que vos confrères d'Espagne ont objecté plusieurs fois à l'évêque d'Angéopolis d'avoir écrit cette lettre, vous qui témoignez avoir lu tous les écrits qui se sont faits sur ce sujet, ayez néanmoins entrepris de persuader à

toute la France que cette lettre est une pièce supposée, et qui a été faite à Paris.

Mais on ne doit pas s'étonner de ce procédé, puisque, vous déclarant plus ouvertement, et attaquant cet évêque même, vous osez dire, dans votre second écrit, qu'il n'y a rien dans le bref du pape que cet évêque a obtenu contre vous, *qui montre que les jésuites fussent coupables, et que les résolutions de la congrégation des cardinaux qui y sont insérées sont toutes en faveur des jésuites*. Pour juger, mon révérend père, quelle foi on doit ajouter à ce que vous assurez le plus, il ne faut que le titre même de ce bref, tel qu'il a été imprimé à Rome en 1653. Le voici : *Breve S. D. N. Innocentii X, continens nonnullas resolutiones ad favorem illustrissimi et reverendissimi domini episcopi Angelopolitani contra RR. PP. societatis Jesu provincioe Mexicanæ in quatuor congregationibus habitis obtentas ; necnon intimationem ejusdem reverendissimo generali jesuitarum, unà cum responsione pro illius observatione. Romæ, ex typographia reverendæ cameræ apostolicæ, 1653.*

Croyez-vous, mon père, que cela veuille dire que les résolutions contenues dans ce bref *sont toutes en faveur des jésuites* ? Pour nous, nous croyons que cela doit se traduire ainsi : « Bref de notre très saint-père Innocent X, contenant quelques résolutions *en faveur* de l'illustrissime et révérendissime évêque d'Angélopolis, contre les révérends pères de la société de Jésus de la province de Mexique, obtenues en quatre congrégations, et la signification qui en a été faite au révérendissime général des jésuites, avec sa réponse pour le faire observer. »

Mais de plus, mon père, si les résolutions de la congrégation étaient toutes en votre faveur, pourquoi se trouve-t-il, comme il est porté par le bref même, que c'est l'évêque d'Angélopolis *qui* en a demandé la confirmation au pape ? Pourquoi avez-vous refusé si longtemps d'y obéir ? pourquoi l'a-t-il fallu renouveler en 1653, à l'instance de l'évêque d'Angélopolis ? pourquoi, à l'instance du même évêque, a-t-il fallu se servir d'un moyen nouveau, et qui seul a été capable de vous réduire, qui est de le faire signifier à votre général, en lui ordonnant de le faire exécuter, sous peine de mille ducats d'amende, *sub pœnâ ducatorum mille auri de camera ipsi cameræ apostolicæ applicandorum* ?

N'est-ce pas la chose du monde la plus étrange, qu'après avoir résisté pendant cinq ans, par tout le crédit de votre compagnie, à la réception d'un bref, et n'avoir pu être forcés à le recevoir que par la crainte qu'eut votre général de perdre ses ducats, vous vouliez nous persuader aujourd'hui que ce bref était tout en votre faveur ?

Mais nous vous laissons, mon révérend père, ces prétentions imaginaires : elles ne nous regardent pas. C'est aux évêques qui ont

fait traduire et imprimer ce bref comme leur étant favorable, à voir s'ils ont fait imprimer des décisions qui leur sont contraires. Pour nous, comme nous ne prenons intérêt que dans ce qui regarde plus particulièrement votre politique et votre morale, nous eussions été bien aises de voir dans votre nouvel écrit l'éclaircissement de trois points importants qui sont marqués dans cette lettre de l'évêque d'Angéopolis, et qui découvrent parfaitement l'esprit de votre compagnie.

Le premier est la mascarade que l'on vous reproche d'avoir fait faire par vos écoliers le jour de la fête de saint Ignace en 1647, que cet évêque décrit en ces termes :

« Sous prétexte de solenniser la fête de saint Ignace, leur fondateur, ils rassemblèrent leurs écoliers pour rendre méprisables ma dignité, ma personne et tous les prêtres de mon diocèse, par des danses criminelles, que les Espagnols appellent mascarades. Ces écoliers étant masqués, et sortant de la maison même des jésuites, coururent dans toute la ville en représentant les personnes sacrées vêtues d'une manière honteuse. Quelques-uns d'entre eux mêlant des chansons infâmes avec l'oraison du Seigneur, au lieu de la finir en disant, *délivrez-nous du mal*, ils disaient, *délivrez-nous de Palafox*. Ils profanèrent aussi de la même sorte la salutation angélique. D'autres faisaient sur eux, à la vue de tout le monde, comme des signes de croix avec des cornes de bœuf, en criant : *Voilà les armes d'un véritable et parfait chrétien*. Un autre portait une crosse pendante à la queue de son cheval, et aux étriers une mitre peinte, pour marquer comme ils la foulaient aux pieds. Ils répandirent ensuite parmi le peuple, contre le clergé et les évêques, des vers satiriques, et plusieurs épigrammes espagnoles, dont voici l'une : *Vois la société choisie s'opposer courageusement à cette formelle hérésie*. »

Il faut vous pardonner, mon révérend père, si vous tâchez de persuader que cette lettre est supposée, quand ce ne serait que pour empêcher qu'on ne croie de votre société une action si indigne de religieux, et qui nous donne entre autres choses un exemple signalé du procédé ordinaire de votre compagnie contre tous ceux qui s'opposent à ses désordres, qui est de les traiter d'hérétiques, comme vous fîtes ce prélat, parce qu'il n'avait pu souffrir vos prétentions sacrilèges contre la puissance épiscopale, de pouvoir confesser et prêcher sans l'approbation des évêques, et l'attentat horrible que vous aviez commis contre sa personne, en le faisant excommunier par vos prétendus conservateurs. Il vous serait donc fort avantageux de faire passer une histoire si peu honorable à votre société, et qui en fait si bien connaître l'esprit, pour une fable inventée à Paris par ceux que vous prétendez avoir fabriqué la lettre

où elle est représentée. Mais ce serait une entreprise bien difficile ; car on nous a encore fait voir un livre imprimé en espagnol, intitulé : *Defensa canonica, dedicada al rey N. segnor, por la dignidad episcopal de la puebla de los Angeles*, qui contient diverses pièces touchant cette affaire, et entre autres deux lettres, l'une de votre Provincial de la nouvelle Espagne à l'évêque d'Angélopolis ; et l'autre, la réponse de cet évêque à votre Provincial, dans laquelle cette histoire étant rapportée tout de même que dans sa lettre au pape, il est impossible que vous puissiez la faire passer pour un conte fait à plaisir *par ceux qui ne revinrent jamais du Mexique*, comme vous dites dans votre recueil. Voici les paroles de cet évêque tirées de la p. 329, n. 29, avec la traduction française.

V. P. R. se quexa, de que algunos de sus discipulos, que acuden a sus estudios, no los he querido ordenar : es verdad ; pero ha sido alos que hizieron aquella infame mascara, que salio de sus colegios el dia de san Ignacio anno 1647 en la qual en estatua infamaron la dignidad episcopal, con tan feas y abominables circunstancias, que tal no se havisto en provincias catolicas, ni aun hereticas, llevando a la colade los cavallos un vaculo pastoral, y la mitra en los estrivos ; y adulterando la Oracion dominica, y angelica : cantando infames coplas contra mi persona y dignidad : esparciendo satiricos motes, y tan escandalosos, como llamarme herege, y dezir que era formal heregia el defender el santo Concilio de Trento : diziendo las palabras siguientes en papeles, que leyeron con gran dolor, y guardaron los zelosos del servicio de Dios y para que bolbiesse por su Iglesia, con esperanca constante que no la avia de desamparar. Oy con gallardo denuedo se opone la compagna à la formal heregia.

« Votre révérence se plaint de ce que je n'ai pas voulu conférer les ordres sacrés à quelques-uns de vos écoliers. J'en demeure d'accord : mais c'est à ceux qui firent cette infâme mascarade, qui sortit de votre collège le jour de saint Ignace de l'année 1647, dans laquelle, par une honteuse représentation, ils déshonorèrent d'une manière si abominable la dignité épiscopale, qu'il ne s'est jamais rien vu de pareil, ni dans les provinces catholiques, ni même dans celles des hérétiques. Car on y voyait une crosse pendue à la queue des chevaux, et la mitre aux étriers. L'Oraison dominicale et la Salutation angélique y furent profanées par un mélange impie. On y chanta des chansons infamantes contre ma personne et ma dignité. On répandit contre moi des vers satiriques si scandaleux, que j'y étais appelé hérétique, et qu'on y faisait passer pour une hérésie formelle de défendre le saint Concile de Trente. C'est ce qu'ils firent par les paroles suivantes, écrites dans des billets que ceux qui avaient quelque zèle pour le service de Dieu lurent avec grande

douleur, et conservèrent avec soin, ayant toujours une ferme espérance que Dieu n'abandonnerait pas son Église, mais qu'il prendrait enfin sa défense : *Aujourd'hui la compagnie s'oppose avec une vigoureuse résolution à la formelle hérésie.* »

Le second fait, qui est rapporté dans la lettre de l'évêque d'Angélopolis au pape, n'est pas de moindre importance. C'est ce qu'il dit au nombre 121 :

« Toute la grande et populeuse ville de Séville est en pleurs, très saint père. Les veuves de ce pays, les pupilles, les orphelins, les vierges abandonnées de tout le monde, les bons prêtres et les séculiers se plaignent avec cris et avec larmes d'avoir été trompés misérablement par les jésuites, qui, après avoir tiré d'eux plus de quatre cent mille ducats, et les avoir dépensés pour leurs usages particuliers, ne les ont payés que d'une honteuse banqueroute. Mais ayant été appelés en justice et convaincus, au grand scandale de toute l'Espagne, d'une action si infâme, et qui serait capitale dans la personne de quelque particulier que ce pût être, ils firent tous leurs efforts pour se soustraire à la juridiction séculière par le privilège de l'exemption de l'Église, et nommèrent pour leurs juges des conservateurs, jusqu'à ce que l'affaire ayant enfin été portée au conseil royal de Castille, il ordonna que, puisque les jésuites exerçaient le commerce qui se pratique entre les laïques, ils devaient être traités comme laïques, et renvoyés par-devant les juges séculiers. Ainsi cette grande multitude de personnes qui sont réduites à l'aumône, demande aujourd'hui, avec larmes, devant les tribunaux séculiers, l'argent qu'ils ont prêté aux jésuites, qui était aux uns tout leur bien, aux autres leur dot, aux autres ce qu'ils avaient en réserve, aux autres ce qui leur restait pour vivre ; et ils déclament en même temps contre la perfidie de ces religieux, et les couvrent de confusion et de déshonneur dans le public. »

Il n'y a rien, mon révérend père, de plus scandaleux pour vous dans toute cette lettre, et qui puisse mettre votre compagnie en plus mauvaise odeur. On n'aime point les banqueroutes ; mais des religieux banqueroutiers ont encore je ne sais quoi de plus odieux. Cependant il ne vous sera pas aisé de montrer qu'une si honteuse affaire n'est pas véritable, puisque nous en avons entre les mains les pièces bien imprimées en espagnol, et non seulement les plaintes des créanciers, mais la sentence même rendue contre vous, que ce bon évêque n'avait pas encore vue. En voici le titre : *Traslado de la sentencia de revista, que dio toto el conseio supremo de justicia, en el pleito de acreedores de la quiebra que liizo el colegio de la compaña de Jesus de san Hermenegildo de la ciudad de Sevilla.* Ce qui signifie mot à mot : « Copie de la sentence de révision rendue par tout le conseil suprême de la justice, dans le

procès des créanciers de la banqueroute faite par le collège de la compagnie de Jésus de saint Hermenigilde, en la ville de Séville. »

En vérité, cela est fort surprenant, et l'on n'aurait jamais cru que vous eussiez quelque intérêt dans les maximes de vos casuistes, en faveur des banqueroutiers, pour lesquels vous avez tant travaillé. Mais l'on voit à présent que vous avez grand besoin pour vous-mêmes de cette maxime de votre père Tambourin, *l. 8, tr. 4, c. I, §. 9, n. 9* : « Les femmes et les enfants dont les maris et les pères ont mal fait leurs affaires (il vous sera facile de mettre en ce même rang les religieux que les supérieurs ont endettés), s'ils se trouvent après leur mort n'avoir pas de quoi payer, ils peuvent soustraire et cacher des biens laissés, autant qu'il sera jugé nécessaire pour conserver leur vie et leur état honnêtement : *Possunt bonis relictis tantum subtrahere atque occultare, quantum satis judicetur ad vitam suamque statum honestè conservandum*. Que, si on les appelle en justice, ils peuvent jurer, avec une équivoque convenable, *œquivocatione congruâ*, qu'ils n'ont rien caché, en sous-entendant qui ne leur fût dû ; et, pour la même raison, ils n'encourront point l'excommunication qui pourrait être fulminée contre ceux qui auraient caché ces biens. »

Cette banqueroute de Séville était l'un de ces faits sur lesquels nous aurions désiré d'être éclaircis, et il semblait assez considérable pour vous obliger d'en dire un mot. Cependant nous le voyons éclipsé dans un grand dénombrement que vous faites des autres, qui tient trois ou quatre pages : ce qui a donné sujet de croire que vous avez eu peur qu'en le contestant, vous ne donnassiez la curiosité à tant de personnes qui peuvent bien tôt aller en Espagne de s'en informer plus particulièrement.

Le dernier point est ce qui est dit dans la même lettre touchant la conduite de vos pères de la Chine dans l'Instruction des néophytes, dont cet évêque parle ainsi, *n. 133* :

« Toute l'Église de la Chine gémit et se plaint publiquement, très saint père, de ce qu'elle n'a pas été tant instruite que séduite par les instructions que les jésuites lui ont données touchant la pureté de notre croyance ; de ce qu'ils l'ont privée de toute la juridiction ecclésiastique ; de ce qu'ils ont caché la croix de notre Sauveur, et autorisé des coutumes toutes païennes ; de ce qu'ils ont plutôt corrompu qu'ils n'ont introduit celles qui sont véritablement chrétiennes ; de ce qu'en faisant, si l'on peut parler ainsi, christianiser les idolâtres, ils ont fait idolâtrer les chrétiens ; de ce qu'ils ont uni Dieu et Bélial en même table, en mêmes temples, en mêmes autels et en mêmes sacrifices. Et enfin cette nation voit, avec une douleur inconcevable, que, sous le masque du christianisme, on révère les idoles, ou, pour mieux dire, que sous le

masque du paganisme on souille la pureté de notre sainte religion.

J'ai, très saint père, un volume tout entier des Apologies des jésuites, par lesquelles non seulement ils confessent avec ingénuité cette très pernicieuse manière de catéchiser et d'instruire les néophytes chinois, dont les religieux de Saint-Dominique et de Saint-François les ont accusés devant le Saint-Siège ; mais même Didaque de Moralez, recteur de leur collège de Saint-Joseph de la ville de Manille, qui est métropolitaine des Philippines, soutient opiniâtrement, par un ouvrage de trois cents feuilles, presque toutes les choses que votre sainteté a très justement condamnées le 12 septembre 1645, par dix-sept décrets de la congrégation *de Propagandâ Fide* ; et s'efforce, par des arguments qu'il pousse autant qu'il peut, mais qui ne sont en effet que de fausses subtilités, de renverser la très sainte doctrine contenue dans tous ces décrets. J'ai donné, très saint père, une copie de ce traité au révérend père Jean-Baptiste de Moralez, dominicain, homme savant, fort zélé pour l'avancement de la foi dans la Chine, et qui, à l'exemple des premiers martyrs, a été cruellement battu, et a souffert plusieurs mauvais traitements pour la religion, afin qu'il répondît, ainsi qu'il a fait, doctement, sincèrement et en peu de paroles, aux faits contenus dans l'écrit de ce jésuite. J'ai l'un et l'autre entre mes mains. »

Ce récit, mon révérend père, est merveilleusement circonstancié ; et il est difficile qu'il ait été fait à Paris, où l'on ne sait pas seulement s'il y eut jamais un jésuite nommé Moralez, ou si vous avez un collège en la ville de Manille. Mais, pour le fond de l'accusation, il s'accorde parfaitement avec d'autres pièces bien imprimées, et particulièrement avec le livre d'un religieux espagnol, nommé Thomas Hurtado, docteur et professeur en théologie, intitulé : *Resolutiones orthodoxo-morales*, imprimé à Cologne en 1655.

On voit dans ce livre un grand traité pour expliquer le décret de la congrégation *de Propagandâ Fide*, du 12 septembre 1645, qui fut donné sur la requête que le père Moralez, dominicain, présenta à cette congrégation au nom des ordres de Saint-Dominique et de Saint-François contre la mauvaise doctrine de vos pères de la Chine. Dans ce décret, tout ce que ces religieux reprochaient à vos pères, et que l'évêque d'Angélopolis marque dans sa lettre, est expressément condamné ; et Thomas Hurtado fait voir sur chaque article, par un mémorial présenté au roi d'Espagne par les religieux déchaussés de Saint-François des îles Philippines, *dont j'ai*, dit-il page 427, *un exemplaire authentique*, que vos pères ont véritablement pratiqué dans la Chine tous ces abus, et particulièrement celui d'avoir caché la croix de notre Sauveur, et

d'autoriser des coutumes toutes païennes. Voyez, s'il vous plaît, mon révérend père, les pag. 427, 475, 480, 486, 488. Pour éviter la longueur, nous n'en rapporterons qu'un seul cas qui regarde l'idolâtrie, et qui est dans la page 488. « Il a été demandé, dit la congrégation dans son décret, article 9, si la coutume des Chinois, introduite par le philosophe appelé Keumphuco, doit être observée, qui est qu'ils érigent des temples à leurs pères, aïeux, bisaïeux ; qu'ils leur font des sacrifices de diverses choses, comme de chair, de vin, de fleurs, de parfums ; lesquels sacrifices ont pour fin, parmi ces nations, de leur rendre grâces, honneurs et respect, pour les bienfaits qu'ils ont reçus d'eux. La sacrée congrégation a répondu à cette demande, qu'il n'était nullement permis aux chrétiens chinois d'assister, par feinte et extérieurement, aux sacrifices de leurs ancêtres, ni à leurs prières, ni à toute autre cérémonie superstitieuse des païens, et encore moins sera-t-il permis d'exercer quelque ministère au regard de ces choses.

Sur quoi Thomas Hurtado fait cette réflexion : Il paraît, par le quatrième point du Mémorial présenté au roi Philippe IV, que les missionnaires dont il a parlé auparavant, *c'est-à-dire, les jésuites*, enseignaient aux chrétiens de la Chine cette doctrine condamnée par la congrégation. C'est pourquoi l'article 3 de ces missionnaires porte que ce n'est pas un péché mortel de servir ou d'assister à ces sortes de sacrifices faits pour ses ancêtres, ni de prendre et d'apporter avec soi de ces viandes sacrifiées ; et les religieux qui envoyèrent ce Mémorial au roi catholique, avec une information faite juridiquement, le prouvent par cette information et par les lettres mêmes de ces missionnaires, *c'est-à-dire, des jésuites.* »

Il eût été important, mon révérend père, que vous eussiez bien éclairci ces points qui sont de grande conséquence, et qui semblent être assez bien liés avec votre doctrine des équivoques. Mais parce que vous paraissez être disposé à donner de temps en temps quelque nouvelle pièce au public, ainsi qu'il paraît par votre privilège général, nous vous avertissons charitablement qu'il y a un livre à Paris sur lequel il serait bon que vous préparassiez quelque réponse. Vous ne pourrez pas dire qu'il a été fait en France ; car il est très bien imprimé en Espagne, et il pourrait bien prendre envie à quelqu'un de le traduire. C'est la plus belle histoire du monde, et la plus propre pour confirmer celle d'Angélopolis ; car elle fait paraître les jésuites du Mexique fort modérés, en comparaison de ceux du Paraguay, qui est encore une autre province du Nouveau-Monde ; et les persécutions de M. de Palafox très médiocres, en comparaison de celles de l'évêque de la ville de l'Assomption, capitale du Paraguay. C'était un bon religieux de l'ordre de Saint-François, nommé Benardino de Cardenas, grand prédicateur de

l'Évangile, et qui avait fait des merveilles pour la conversion des Indiens. Le roi d'Espagne le choisit pour cet évêché, lorsqu'il avait déjà près de cinquante années de profession. Vos pères vécurent près de trois ans en fort bonne intelligence avec lui, et lui donnèrent de grands éloges : car vous n'en êtes pas avares envers ceux qui ne vous incommode point. Mais ayant voulu visiter quelques provinces où ils dominent absolument, et où sont leurs plus grandes richesses, ce qu'ils ne veulent pas que l'on connaisse, il n'est pas imaginable quelles persécutions ils lui ont faites, et quelles cruautés ils ont exercées contre lui. On y voit qu'ils l'ont chassé plusieurs fois de sa ville épiscopale, qu'ils ont usurpé son autorité, qu'ils ont transféré son siège dans leur église, qu'ils ont planté des potences à la porte pour y pendre ceux qui ne voudraient pas reconnaître cet autel schismatique. Mais ce qui doit en plaire davantage à ceux d'entre vous qui ont l'humeur martiale, c'est qu'on y voit de merveilleux faits d'armes de vos pères : on les voit à la tête des bataillons d'indiens levés à leurs dépens, leur apprendre l'exercice, faire des harangues militaires, donner des batailles, saccager des villes, mettre les ecclésiastiques à la chaîne, assiéger l'évêque dans son église, le réduire à se rendre pour ne pas mourir de faim, lui arracher le Saint-Sacrement d'entre les mains, l'enfermer ensuite dans un cachot, et l'envoyer sur une méchante barque à deux cents lieues de là, où il fut reçu par tout le pays comme un martyr et un apôtre ; ce qui mit vos pères si fort en colère contre le peuple et plusieurs bons religieux qui soutenaient la cause de ce saint prélat, que, comme vous avez des poètes en tout pays, il y en eut qui firent contre eux des vers pleins de vanité, où ils relevaient la force de leur compagnie, et traitaient de canaille les ecclésiastiques et les religieux qui suivaient l'évêque, qu'ils appellent une fourmi. Voici ces vers espagnols qui se trouvent au feuillet 55 de ce livre, avec la traduction française :

*Vulgo loco, y desatento,
Ya te pagas de mentiras ?
Pues con mas afecto miras
Lo que menos te está à cuento,
La enseñanza, y documento
Nos debes, sí, que es tu guía,
Porque, aunque toto à porfia
Te acude de polo à polo,
Vás ciego, perdido, y solo,
Quando vás sin compaña.
Totos nos han menester,
Frailes, cabildos, y audiencia,
Y totos en competencia,
Tiemblan de nuestro poder :
Y pues hemos de vencer*

*Esta canalla enemiga,
Toto este pueblo nos siga,
Y no quieran inconstantes
Perder amigos gigantes
Por un obispo hormiga.
Peuple fou et étourdi,
Est-ce ainsi que tu te payes de mensonges ?
Puisque tu fais plus d'état
De ce qui t'est un moindre appui.
Nous sommes tes maîtres et tes docteurs,
Et c'est par nous que tu dois te conduire.
Quand d'un bout de l'univers à l'autre
Chacun serait de ton parti,
Tu es aveugle, perdu et abandonné,
Si tu es sans la compagnie.
Tout le monde a besoin de nous,
Moines, chanoines, parlements ;
Et tous, sans exception,
Tremblent sous notre pouvoir.
Puis donc que nous sommes assurés
De vaincre cette canaille ennemie,
Tout ce peuple ne doit-il pas nous suivre ?
Et n'y aurait-il pas de l'imprudence
De perdre l'amitié des géants
Pour une fourmi d'évêque ?*

C'est un petit abrégé de cette histoire, qui est fort étrange, et en même temps fort autorisée ; car elle est comprise dans un Mémorial présenté au roi d'Espagne par un religieux de Saint-François, agent de cet évêque, qui contient des informations fort juridiques, et dont quelques-unes sont signées par plus de deux cents témoins. Et ce qui est remarquable, c'est qu'il est dit dans ce livre que c'est le troisième évêque du Paraguay que vous traitez de la sorte.

Nous savons néanmoins que vous avez une réponse générale à tout ce qu'on peut alléguer contre vous, qui est qu'on ne doit pas croire que votre société soit coupable de rien, parce que l'on ne voit point qu'on la punisse. Et il est certain que, si l'impunité était une preuve d'innocence, on devrait vous tenir pour les plus innocents du monde. Mais, mon révérend père, ne vous flattez pas de vous voir en cet état : car Dieu n'est jamais plus en colère que quand il pardonne de la sorte, *magis irascitur cùm parcit* ; et le dernier degré de son abandonnement est quand il laisse sans punition ceux qui la méritent davantage. Ainsi, si vos attentats contre la morale de Jésus-Christ demeurent impunis, nous ne vous en croirons que plus misérables ; mais nous n'en perdrons pas le courage d'en poursuivre la condamnation par toutes les voies ecclésiastiques et canoniques.

Neuvième factum

*Des curés de Paris, présenté le 10 d'octobre de l'année 1659 à MM.
les Vicaires-généraux de M. l'éminentissime cardinal de Retz,
archevêque de Paris, pour demander la condamnation du livre du
pire Thomas Tambourin, jésuite.*

*A MM. les Vicaires généraux de M. l'éminentissime cardinal de
Retz, archevêque de Paris.*

Supplient humblement les curés de Paris, disant que le jugement solennel rendu par vous sur notre requête, contre l'Apologie des casuistes, et tout ce grand nombre de censures juridiques de tant d'illustres archevêques et évêques, et de la Faculté de théologie de Paris, et même le décret de notre saint père le pape, contre les pernicieuses maximes de ce méchant livre, seraient entièrement inutiles à l'Église, et au bien des âmes dont Dieu nous a commis la conduite, s'il est permis de publier et de produire ces mêmes maximes avec la même hardiesse, en changeant seulement le nom de l'auteur. C'est néanmoins ce que les jésuites ont prétendu faire, par l'impression toute récente qu'ils ont procurée à Lyon du livre d'un de leurs pères, nommé Thomas Tambourin, dont il est déjà venu à Paris plusieurs exemplaires, où l'on ne voit pas seulement les erreurs de l'Apologie soutenues et autorisées, mais où l'on en rencontre un grand nombre d'autres encore plus étranges et plus criminelles : de sorte qu'il semble que cet auteur a entrepris de faire voir jusques à quel excès l'esprit humain était capable de se porter, lorsque ayant quitté les lumières de la foi et de la tradition, il s'abandonne à ses vains raisonnements. Vous verrez, messieurs, par l'extrait attaché à cette requête, qu'il n'attaque pas seulement quelque partie de la religion ; mais qu'il la ruine tout entière dans l'intérieur, qui en est comme l'esprit, et dans l'extérieur qui en est comme le corps, dans tous les devoirs de piété envers Dieu, et dans tous les offices de charité, de justice et de fidélité envers le prochain ; qu'il ne reconnaît aucun vrai précepte de croire en Dieu, d'espérer en Dieu, de prier Dieu, ni d'adorer Dieu ;

qu'il réduit celui de l'aimer qui forme l'essence de la loi nouvelle, et le culte spirituel qui fait les chrétiens adorateurs de Dieu en esprit et en vérité, à un cas si extraordinaire, que presque tous les fidèles sont par là dispensés, durant toute leur vie, de l'amour de Dieu, c'est-à-dire, du plus saint, du plus heureux et du plus indispensable de tous leurs devoirs. Vous verrez, messieurs, que tout l'ordre de la justice civile, que tous les liens de la société humaine, que toute la paix, tout l'honneur et toute la sûreté des familles sont absolument renversés par les homicides, les calomnies, les infidélités, les vols, les usures, les mariages déréglés et scandaleux, que cet auteur soutient comme licites, sous divers prétextes et sous divers noms ; qu'il se joue de toutes les lois ecclésiastiques, et particulièrement de celle du jeûne, par des chicaneries honteuses et ridicules ; et qu'enfin les principes généraux qu'il établit pour autoriser ces corruptions sont si vastes et si étendus, qu'il n'y a point de désordres et de dérèglements si horribles qu'on ne puisse introduire et défendre en les suivant. Ainsi nous pourrions dire, en demeurant dans les bornes d'une exacte vérité, que cette étrange morale que l'on s'efforce de répandre en notre temps, n'est point chrétienne, puisqu'elle anéantit l'esprit du christianisme ; qu'elle n'est pas seulement judaïque et pharisaïque, puisqu'elle renverse la lettre de la loi et les préceptes extérieurs ; qu'elle n'est pas même humaine et philosophique, puisqu'elle ruine la justice, l'équité naturelle, la sincérité, la bonne foi et le sens commun ; qu'elle n'est point civile et politique, puisqu'elle détruit tellement tous les fondements sur lesquels la société humaine est établie, que, si on en suivait les maximes, les états et les républiques ne seraient que des assemblées pleines de confusion, sans foi, sans loi, sans ordre, sans sûreté ; où l'on ne ferait que se tromper, se piller et se massacrer les uns les autres ; mais que c'est proprement cette fausse sagesse dont l'apôtre saint Jacques dit : *Non est ista sapientia sursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica*. Quand il ne s'agirait ici, messieurs, que de l'honneur de l'Église qui est si blessée par cette mauvaise doctrine qu'on lui attribue, ce motif ne serait que trop suffisant pour obliger ceux qui ont entre leurs mains son autorité, à s'opposer à l'outrage qu'on lui fait : mais il s'agit de plus du salut d'une infinité de chrétiens que l'on infecte et que l'on corrompt, dont Dieu demandera compte à ceux qui n'auront pas fait tous, leurs efforts pour bannir de l'Église ce poison mortel que l'on y répand. Il est d'autant plus nécessaire de le faire maintenant, et de s'animer d'un nouveau zèle pour réprimer cette licence, que l'on voit que ceux qui s'en sont déclarés les protecteurs, s'animent et se fortifient tous dans la résolution de les soutenir avec une hardiesse encore plus grande qu'auparavant Car

au lieu de s'humilier sous tant de jugements que l'Église a rendus contre eux, au lieu de se corriger au moins en quelque chose dans les nouveaux livres de morale qu'ils produisent ; pour faire paraître, au contraire, à tout le monde combien ils méprisent l'autorité des évêques, le jugement des facultés de théologie, et même celui de sa sainteté, et combien ils sont fermes dans le dessein de n'abandonner jamais aucune de ces opinions condamnées, ils ont fait imprimer aux yeux de toute la France, dans une des principales villes du royaume, avec approbation de leur compagnie, et le nom de l'auteur, l'un des plus pernicious et des plus abandonnés de leurs casuistes, comme pour dire à tous les évêques, à tous les docteurs, à tous les curés de France, et même à sa sainteté : voilà la doctrine que nous soutenons et que nous soutiendrons toujours, malgré toutes vos censures et tous vos efforts. C'est ainsi, messieurs, qu'ils ont véritablement justifié leur apologie, mais en la manière que l'Écriture dit que Jérusalem a justifié Sodome et Samarie, en surpassant leurs iniquités : *Non fecit Sodoma sicut tu, et Samaria dimidium peccatorum tuorum non peccavit ; vicisti eas sceleribus tuis, et justificasti sorores tuas. Que s'ils ne trouvaient dans les ministres de l'Église autant de zèle et de fermeté pour s'opposer à l'établissement de leur méchante morale, qu'ils ont d'opiniâtreté et de hardiesse à la publier et à la défendre, qui ne voit, messieurs, qu'ils viendraient à bout de cette malheureuse entreprise ; que vos jugements seraient anéantis et abolis ; que ces corruptions cesseraient de passer pour condamnées, et qu'ainsi elles serviraient de pièges à un grand nombre d'âmes, à qui ils ne manqueraient pas de les inspirer ? C'est pourquoi, messieurs, encore que les poursuites que nous avons été obligés de faire auprès de vous sur le sujet de l'Apologie, aient attiré sur nous une infinité d'outrages et de calomnies scandaleuses de la part de ceux qui l'ont soutenue, dont il nous est impossible de tirer aucune satisfaction, nous avons cru néanmoins qu'il n'était pas temps, dans un si grand péril de l'Église, de penser à nos intérêts particuliers, et que la crainte de leur violence, de leurs calomnies et de leur injustice ne devait pas nous empêcher de rendre à l'Église ce que nous lui devons en une occasion si importante, qui est de nous rendre dénonciateurs contre le livre de Tambourin, comme nous avons fait contre l'Apologie des casuistes. Nous espérons, messieurs, que nos poursuites, auront le même succès, et qu'après avoir vu que les maximes dont nous vous demandons la condamnation, sont encore plus détestables que celles que vous avez déjà censurées, vous jugerez sans doute qu'il est encore plus nécessaire de les condamner par une censure juridique. Ce considéré, messieurs, et vu l'extrait ci-attaché, il vous plaise de procéder à l'examen et condamnation dudit livre de*

Thomas Tambourin, jésuite, qui contient en soi plusieurs ouvrages séparés ; savoir : un grand traité sur le Décalogue, intitulé : *catio Decalogi, in quâ omnes ferè conscientioe casus mira brevitæ, claritate, et quantum licet benignitate declarantur* ; un autre sur la confession, intitulé : *Methodus expeditæ Confessionis* ; un autre sur la communion, intitulé : *De sacratissimâ Communione expeditè peragendâ* ; et le dernier : *De Sacrificio Missoe expeditè celebrando* ; *Lugduni, sumptibus Joan. Ant. Huguetan, et Mar. Ant. Ravaud, M. DC. LIX* : comme contenant plusieurs propositions fausses, erronées, scandaleuses, contraires aux lois divines, ecclésiastiques et civiles ; exposant la religion catholique aux insultes des, hérétiques et aux blasphèmes des impies ; et détruisant l'Évangile, les bonnes moeurs et même la société humaine : Faire défenses à toutes personnes du diocèse de Paris de le vendre, de l'acheter, de le débiter, de le lire, ni de le retenir, sous telles peines et censures canoniques qu'il vous plaira ordonner. Et vous ferez bien.

LES ÉCRITS DES CURÉS DE CAMPAGNE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conclusion

De MM. les Curés de Paris, pour la publication de la Censure du livre de l'Apologie pour les Casuistes, faite par MM. les Vicaires-généraux de M. le cardinal de Retz.

Du lundi 22 novembre 1658.

En l'assemblée extraordinaire de MM. les curés de Paris, tenue en la salle presbytérale de Saint-Côme le 22 novembre 1658, M. le curé de Saint-Roch, ancien des syndics en charge, a référé et donné avis à la compagnie, qu'enfin on a imprimé la censure du livre d'un auteur anonyme, intitulé : *Apologie pour les Casuistes, contre les calomnies des Jansénistes, etc.*, imprimée en l'année 1657 ; faite par messire Jean-Baptiste de Contes, prêtre, doyen de l'Église archiépiscopale et métropolitaine de Paris, conseiller ordinaire du roi en ses conseils d'état et privé, et par messire Alexandre de Hodencq, aussi prêtre, docteur de la société de Sorbonne, curé et archiprêtre de Saint-Severin, conseiller du roi en sesdits conseils : vicaires-généraux de M. le cardinal de Retz, archevêque de Paris ; contenant la condamnation spéciale de trente des plus pernicieuses maximes dudit livre, avec cette clause expresse et générale, *sans approbation de plusieurs autres propositions et discours contenus audit livre* : arrêtée au conseil de mondit seigneur archevêque, le vingt-troisième jour d'août 1658 ; mais qu'on l'avait pu imprimer, ni publier jusqu'à présent, à cause des empêchements notoires apportés par l'auteur anonyme et par les défenseurs de ladite Apologie à la publication de la censure susdite, et de celle de la sacrée Faculté de théologie de Paris ; et l'exemplaire de la censure desdits sieurs vicaires-généraux mis sur le bureau, et lu le mandement et préface d'icelle ; d'autant qu'elle ne contient aucun mandement spécial, ni exprès aux curés de Paris de la publier aux prônes des messes paroissiales mais Seulement, en général, qu'elle sera publiée partout où besoin sera : ledit syndic a proposé s'il n'est pas bon et nécessaire de demander, de la part de la compagnie, à MM. les vicaires-généraux, un mandement spécial

adressé aux curés de Paris, comme de coutume, à ce qu'ils aient à publier ladite censure aux prônes de leurs messes paroissiales.

Après lesquelles relation et proposition, ledit syndic a requis et pris les fins et conclusions qui suivent :

La première, que MM. les grands-vicaires seront très humblement remerciés, de la part de la compagnie, par les députés et syndics d'icelle, de la peine qu'ils ont prise, suivant la requête des curés de Paris du douzième jour de janvier 1658, d'examiner très soigneusement et très exactement ledit très méchant livre, et de le condamner par une si ample et si excellente censure, laquelle sera toujours suivie par tous les amateurs de la justice chrétienne avec une extrême joie et un très profond respect, comme très juridique en son autorité, très méthodique en son ordre, très judicieuse au choix des plus pernicieuses maximes, et très juste en la qualification et condamnation de chaque proposition.

La seconde, que la censure sera lue présentement en l'assemblée, et reçue avec le respect qui est dû à M. l'archevêque de Paris, lequel seul peut, dans son diocèse, par lui ou par ses grands-vicaires, juger de la doctrine des mœurs comme de celle de la foi : et que plusieurs exemplaires seront mis au trésor, pour servir à l'avenir de règle, juridique dans la décision des cas de conscience, et en l'administration du sacrement de pénitence, quand il se présentera des matières qui auront été jugées par cette censure.

La troisième, que MM. les vicaires-généraux seront suppliés de donner et d'envoyer, selon la coutume, aux curés, un mandement spécial de publier aux prônes leur censure, selon sa forme et teneur, et ce fait, qu'elle sera publiée au prône du premier dimanche de l'Avent prochain.

La quatrième, que MM. de la compagnie, dans les conférences qu'ils font avec les prêtres habitués de leurs paroisses, prendront soin de conférer avec eux de la censure de MM. les vicaires-généraux, et de leur expliquer plus amplement non-seulement la vérité, la justice et l'équité des résolutions qui y sont contenues ; mais aussi l'impiété, la fausseté, et les dangereuses conséquences des maximes opposées tant dans l'Apologie dont est question, que généralement de la méchante morale des nouveaux casuistes, afin que les prêtres et les confesseurs des paroisses soient toujours prêts, et plus capables de répondre de la bonne et saine doctrine des mœurs, et de garantir du venin de la fausse et méchante, les âmes auxquelles ils administreront le sacrement de pénitence, et dont ils auront la direction en la voie du salut : et tiendront la main lesdits sieurs curés, à ce que les prêtres et les confesseurs de leurs paroisses ne suivent et n'enseignent rien de contraire à la doctrine de ladite censure.

Oui laquelle relation, proposition et réquisition, et l'affaire mise en délibération : il a été conclu qu'il sera fait selon les réquisitions et conclusions dudit sieur syndic : et ont été députés MM. les curés de Saint-Corne, de Saint-André-des-Arts, de Saint-Barthélemi, de Saint-Christophe, avec les syndics, pour remercier, de la part de la compagnie, MM. les vicaires-généraux, de la censure par eux faite, et pour leur témoigner et les assurer qu'elle a été reçue par la compagnie avec une grande joie, un sincère respect et une entière soumission aux décisions qu'elle contient, et pour les supplier d'envoyer aux curés un mandement plus spécial, d'en faire la publication aux prônes des messes paroissiales.

Par conclusion desdits jour et an.

Signés, Rousse, curé de Saint-Roch, syndic.

Marlin, curé de Saint-Eustache, syndic.

FIN DE LES ÉCRITS DES CURÉS DE PARIS

— ŒUVRES DE PHYSIQUE —

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



NOUVELLES EXPÉRIENCES TOUCHANT LE VIDE [278]



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1647
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Au lecteur

Expériences.

Abrégé de la deuxième partie, dans laquelle sont rapportées les conséquences de ces expériences

Abrégé de la conclusion, dans laquelle je donne mon sentiment.

Première lettre du père Noël, jésuite,

Réponse de Pascal, au père Noël (1647).

Réplique du père Noël (1647).

Au lecteur

MON cher lecteur : quelques considérations m'empêchant de donner à présent un Traité entier, où j'ai rapporté quantité d'expériences nouvelles que j'ai faites touchant le vide, et les conséquences que j'en ai tirées ; j'ai voulu faire un récit des principales dans cet abrégé, où vous verrez par avance le dessein de tout l'ouvrage.

L'occasion de ces expériences est telle. « Il y a environ quatre ans qu'en Italie on éprouva qu'un tuyau de verre de quatre pieds, dont un bout est ouvert, et l'autre scellé hermétiquement, étant rempli de vif-argent, puis l'ouverture bouchée avec le doigt ou autrement, et le tuyau disposé perpendiculairement à l'horizon, l'ouverture bouchée étant vers le bas, et plongée deux ou trois doigts dans d'autre vif-argent, contenu en un vaisseau moitié plein de vif-argent, et l'autre moitié d'eau ; si on débouche l'ouverture, demeurant toujours enfoncée dans le vif-argent du vaisseau, le vif-argent du tuyau descend en partie, laissant au haut du tuyau un espace vide en apparence, le bas du même tuyau demeurant plein du même vif-argent jusqu'à une certaine hauteur. Et si on hausse un peu le tuyau jusqu'à ce que son ouverture, qui trempait auparavant dans le vif-argent du vaisseau, sortant de ce vif-argent, arrive à la région de l'eau, le vif-argent du tuyau monte jusqu'en-haut avec l'eau, et ces deux liqueurs se brouillent dans le tuyau ; mais enfin tout le vif-argent tombe, et le tuyau se trouve tout plein d'eau. »

Cette expérience ayant été mandée de Rome au révérend père Mersenne, minime à Paris, il la divulgua en France en l'année 1644, non sans l'admiration de tous les savants et curieux, par la communication desquels étant devenue fameuse de toutes parts, je l'appris de M. Petit, intendant des fortifications, et très versé en toutes les belles-lettres, qui l'avait apprise du révérend père Mersenne même. Nous la fîmes donc ensemble à Rouen, ledit sieur Petit et moi, de la même sorte qu'elle avait été faite en Italie, et nous trouvâmes de point en point ce qui avait été mandé de ce pays-là, sans y avoir pour lors rien remarqué de nouveau.

Depuis, faisant réflexion en moi-même sur les conséquences de

cette expérience, elle me confirma dans la pensée où j'avais toujours été, que le vide n'était pas une chose impossible dans la nature, et qu'elle ne le fuyait pas avec tant d'horreur que plusieurs se l'imaginent.

Ce qui m'obligeait à cette pensée, était le peu de fondement que je voyais à la maxime si reçue, que la nature ne souffre point le vide, qui n'est appuyée que sur des expériences dont la plupart sont très fausses, quoique tenues pour très constantes : et des autres, les unes sont entièrement éloignées de contribuer à cette preuve, et montrent que la nature abhorre la trop grande plénitude, et non pas qu'elle fuit le vide : et les plus favorables ne font voir autre chose, sinon que la nature a horreur pour le vide, ne montrant pas qu'elle ne peut le souffrir.

À la faiblesse de ce principe, j'ajoutais les observations que nous faisons journellement de la raréfaction et condensation de l'air, qui, comme quelques-uns ont éprouvé, peut se condenser jusqu'à la millième partie de la place qu'il semblait occuper auparavant, et qui se raréfie si fort, que je trouvais comme nécessaire, ou qu'il y eût un grand vide entre ses parties, ou qu'il y eût pénétration de dimensions. Mais comme tout le monde ne recevait pas cela pour preuve, je crus que cette expérience d'Italie était capable de convaincre ceux-là mêmes qui sont les plus préoccupés de l'impossibilité du vide.

Néanmoins la force de la prévention fit encore trouver des objections qui lui ôtèrent la croyance qu'elle méritait. Les uns dirent que le haut de la sarbacane était plein des esprits du mercure ; d'autres, d'un grain imperceptible d'air raréfié ; d'autres, d'une matière qui ne subsistait que dans leur imagination : et tous conspirant à bannir le vide, exercèrent à l'envie cette puissance de l'esprit, qu'on nomme subtilité dans les écoles, et qui, pour solution des difficultés véritables, ne donne que de vaines paroles sans fondement. Je me résolus donc de faire des expériences si convaincantes, qu'elles fussent à l'épreuve de toutes les objections qu'on pourrait y faire ; j'en fis au commencement de cette année un grand nombre, dont il y en a qui ont quelque rapport avec celle d'Italie, et d'autres qui en sont entièrement éloignées, et n'ont rien de commun avec elle. Elles ont été si exactes et si heureuses, que j'ai montré par leur moyen, qu'un vaisseau si grand qu'on pourra le faire, peut être rendu vide de toutes les matières qui tombent sous les sens, et qui sont connues dans la nature ; et quelle force est nécessaire pour faire admettre ce vide. C'est aussi par là que j'ai éprouvé la hauteur nécessaire à un siphon, pour faire l'effet qu'on en attend, après laquelle hauteur limitée, il n'agit plus : contre l'opinion si universellement reçue dans le monde durant tant de

siècles ; comme aussi le peu de force nécessaire pour attirer le piston d'une seringue, sans qu'il y succède aucune matière, et beaucoup d'autres choses que vous verrez dans l'ouvrage entier, dans lequel j'ai dessein de montrer quelle force la nature emploie pour éviter le vide, et qu'elle l'admet et le souffre effectivement dans un grand espace, que l'on rend facilement vide de toutes les matières qui tombent sous le sens. C'est pourquoi j'ai divisé le traité entier en deux parties, dont la première comprend le récit au long de toutes mes expériences avec les figures, et une récapitulation de ce qui s'y voit, divisée en plusieurs maximes ; et la seconde, les conséquences que j'en ai tirées, divisées en plusieurs propositions, où j'ai montré que l'espace vide en apparence, qui a paru dans les expériences, est vide en effet de toutes les matières qui tombent sous les sens, et qui sont connues dans la nature. Dans la conclusion, je donne mon sentiment sur le sujet du vide, et je réponds aux objections qu'on peut y faire. Ainsi, je me contente de montrer un grand espace vide, et je laisse à des personnes savantes et curieuses à éprouver ce qui se fait dans un tel espace : comme, si les animaux y vivent ; si le verre en diminue sa réfraction ; et tout ce qu'on peut y faire : n'en faisant nulle mention dans ce traité, dont j'ai jugé à propos de vous donner cet abrégé par avance, parce qu'ayant fait ces expériences avec beaucoup de frais, de peine et de temps, j'ai craint qu'un autre qui n'y aurait employé le temps, l'argent, ni la peine, me prévenant, ne donnât au public des choses qu'il n'aurait pas vues, et lesquelles par conséquent il ne pourrait pas rapporter avec l'exactitude et l'ordre nécessaire pour les déduire comme il faut : n'y ayant personne qui ait eu des tuyaux et des siphons de la longueur des miens, et peu qui voulussent se donner la peine nécessaire pour en avoir.

Et comme les honnêtes gens joignent à l'inclination générale qu'ont tous les hommes de se maintenir dans leurs justes possessions, celle de refuser l'honneur qui ne leur est pas dû, vous approuverez sans doute, que je me défende également, et de ceux qui voudraient m'ôter quelques-unes des expériences que je vous donne ici, et que je vous promets dans le traité entier, puisqu'elles sont de mon invention ; et de ceux qui m'attribueraient celle d'Italie dont je vous ai parlé, puisqu'elle n'en est pas. Car encore que je l'aie faite en plus de façons qu'aucun autre, et avec des tuyaux de douze et même de quinze pieds de long, néanmoins je n'en parlerai pas seulement dans ces écrits, parce que je n'en suis pas l'inventeur ; n'ayant dessein de donner que celles qui me sont particulières et de mon propre génie.

Expériences.

Abrégé de la première partie, dans laquelle sont rapportées les expériences.

I. Une seringue de verre avec un piston bien juste, plongée entièrement dans l'eau, et dont on bouche l'ouverture avec le doigt, en sorte qu'il touche au bas du piston, mettant pour cet effet la main et le bras dans l'eau ; on n'a besoin que d'une force médiocre pour le retirer, et faire qu'il se désunisse du doigt, sans que l'eau y entre en aucune façon (ce que les philosophes ont cru ne pouvoir se faire avec aucune force finie) : et ainsi le doigt se sent fortement attiré et avec douleur ; le piston laisse un espace vide en apparence, et où il ne paraît qu'aucun corps ait pu succéder, puisqu'il est tout entouré d'eau qui n'a pu y avoir d'accès, l'ouverture en étant bouchée : si on tire le piston davantage, l'espace vide en apparence devient plus grand ; mais le doigt ne sent pas plus d'attraction : et si on le tire presque tout entier hors de l'eau, et en sorte qu'il n'y reste que son ouverture et le doigt qui la bouche ; alors ôtant le doigt, l'eau, contre sa nature, monte avec violence, et remplit entièrement tout l'espace que le piston avait laissé.

II. Un soufflet bien fermé de tous côtés, fait le même effet avec une pareille préparation, contre le sentiment des mêmes philosophes.

III. Un tuyau de verre de quarante-six pieds, dont un bout est ouvert, et l'autre scellé hermétiquement, étant rempli d'eau, ou plutôt de vin bien rouge, pour être plus visible, puis bouché, et élevé en cet état, et porté perpendiculairement à l'horizon, l'ouverture bouchée en bas, dans un vaisseau plein d'eau, et enfoncé dedans environ d'un pied ; si l'on débouche l'ouverture, le vin du tuyau descend jusqu'à une certaine hauteur, qui est environ de trente-deux pieds depuis la surface de l'eau du vaisseau, et se vide, et se mêle parmi l'eau du vaisseau qu'il teint insensiblement, et se désunissant d'avec le haut du verre, laisse un espace d'environ

treize pieds vide en apparence, où de même, il ne paraît qu'aucun corps ait pu succéder : si on incline le tuyau, comme alors la hauteur du vin du tuyau devient moindre par cette inclinaison, le vin remonte jusqu'à ce qu'il vienne à la hauteur de trente-deux pieds : et enfin si on l'incline jusqu'à la hauteur de trente-deux pieds, il se remplit entièrement, en ressuçant ainsi autant d'eau qu'il avait rejeté de vin : si bien qu'on le voit plein de vin depuis le haut jusqu'à treize pieds près du bas, et rempli d'eau teinte insensiblement dans les treize pieds inférieurs qui restent.

IV. Un siphon scalène, dont la plus longue jambe est de cinquante pieds, et la plus courte de quarante-cinq, étant rempli d'eau, et les deux ouvertures bouchées étant mises dans deux vaisseaux pleins d'eau, et enfoncées environ d'un pied, en sorte que le siphon soit perpendiculaire à l'horizon, et que la surface de l'eau d'un vaisseau soit plus haute que la surface de l'autre de cinq pieds : si l'on débouche les deux ouvertures, le siphon étant en cet état, la plus longue jambe n'attire point l'eau de la plus courte, ni par conséquent celle du vaisseau où elle est, contre le sentiment de tous les philosophes et artisans ; mais l'eau descend de toutes les deux jambes dans les deux vaisseaux, jusqu'à la même hauteur que dans le tuyau précédent, en comptant la hauteur depuis la surface de l'eau de chacun des vaisseaux ; mais ayant incliné le siphon au-dessous de la hauteur d'environ trente-un pieds, la plus longue jambe attire l'eau qui est dans le vaisseau de la plus courte ; et quand on le rehausse au-dessus de cette hauteur, cela cesse, et tous les deux côtés dégorgeant chacun dans son vaisseau ; et quand on le rabaisse, l'eau de la plus longue jambe attire l'eau de la plus courte comme auparavant.

V. Si l'on met une corde de près de quinze pieds avec un fil attaché au bout (laquelle on laisse longtemps dans l'eau, afin que s'imbibant peu à peu, l'air qui pourrait y être enclos, en sorte) dans un tuyau de quinze pieds, scellé par un bout comme dessus, et rempli d'eau, de façon qu'il n'y ait hors du tuyau que le fil attaché à la corde, afin de l'en tirer, et l'ouverture ayant été mise dans du vif-argent : quand on tire la corde peu à peu, le vif-argent monte à proportion, jusqu'à ce que la hauteur du vif-argent, jointe à la quatorzième partie de la hauteur qui reste d'eau, soit de deux pieds trois pouces : car après, quand on tire la corde, l'eau quitte le haut du verre, et laisse un espace vide en apparence, qui devient d'autant plus grand, que l'on tire la corde davantage : que si on incline le tuyau, le vif-argent du vaisseau y rentre, en sorte que si on l'incline assez, il se trouve tout plein de vif-argent et d'eau qui frappe

le haut du tuyau avec violence, faisant le même bruit et le même éclat que s'il cassait le verre, qui court risque de se casser en effet : et pour ôter le soupçon de l'air que l'on pourrait dire être demeuré dans la corde, on fait la même expérience avec quantité de petits cylindres de bois, attachés les uns aux autres avec du fil de laiton.

VI. Une seringue avec un piston parfaitement juste, étant mise dans le vif-argent, en sorte que son ouverture y soit enfoncée pour le moins d'un pouce, et que le reste de la seringue soit élevé perpendiculairement dehors : si l'on retire le piston, la seringue demeurant en cet état, le vif-argent entrant par l'ouverture de la seringue, monte et demeure uni au piston jusqu'à ce qu'il soit élevé dans la seringue deux pieds trois pouces ; mais après cette hauteur, si l'on retire davantage le piston, il n'attire pas le vif-argent plus haut, qui, demeurant toujours à cette hauteur de deux pieds trois pouces, quitte le piston : de sorte qu'il se fait un espace vide en apparence, qui devient d'autant plus grand, que l'on tire le piston davantage : il est vraisemblable que la même chose arrive dans une pompe par aspiration, et que l'eau n'y monte que jusqu'à la hauteur de trente-un pieds, qui répond à celle de deux pieds trois pouces de vif-argent. Et ce qui est plus remarquable, c'est que la seringue pesée en cet état sans la retirer du vif-argent, ni la bouger en aucune façon, pèse autant (quoique l'espace vide, en apparence, soit si petit que l'on voudra) que quand, en retirant le piston davantage, on le fait si grand qu'on voudra, et qu'elle pèse toujours autant que le corps de la seringue avec le vif-argent qu'elle contient de la hauteur de deux pieds trois pouces, sans qu'il y ait encore aucun espace vide en apparence ; c'est-à-dire, lorsque le piston n'a pas encore quitté le vif-argent de la seringue, mais qu'il est prêt à s'en désunir, si on le tire tant soit peu. De sorte que l'espace vide en apparence, quoique tous les corps qui l'environnent tendent à le remplir, n'apporte aucun changement à son poids, et que quelque différence de grandeur qu'il y ait entre ces espaces, il n'y en a aucune entre les poids.

VII. Ayant rempli un siphon de vif-argent, dont la plus longue jambe a dix pieds, et l'autre neuf et demi, et mis les deux ouvertures dans deux vaisseaux de vif-argent, enfoncées environ d'un pouce chacune, en sorte que la surface du vif-argent de l'un soit plus haute de demi-pied que la surface du vif-argent de l'autre : quand le siphon est perpendiculaire, la plus longue jambe n'attire pas le vif-argent de la plus courte ; mais le vif-argent se rompant par le haut, descend dans chacune des jambes, et regorge dans les vaisseaux, et tombe jusqu'à la hauteur ordinaire de deux pieds trois pouces,

depuis la surface du vif-argent de chaque vaisseau : que si on incline le siphon, le vif-argent des vaisseaux remonte dans les jambes, les remplit et commence de couler de la jambe la plus courte dans la plus longue, et ainsi vide son vaisseau ; car cette inclinaison dans les tuyaux où est ce vide apparent, lorsqu'ils sont dans quelque liqueur, attire toujours les liqueurs des vaisseaux, si les ouvertures des tuyaux ne sont point bouchées, ou attire le doigt, s'il bouche ces ouvertures.

VIII. Le même siphon étant rempli d'eau entièrement, et ensuite d'une corde, comme ci-dessus, les deux ouvertures étant aussi mises dans les deux mêmes vaisseaux de vif-argent, quand on tire la corde par une de ces ouvertures, le vif-argent monte des vaisseaux dans toutes les deux jambes : en sorte que la quatorzième partie de la hauteur de l'eau d'une jambe avec la hauteur du vif-argent qui y est monté, est égale à la quatorzième partie de la hauteur de l'eau de l'autre, jointe à la hauteur du vif-argent qui y est monté ; ce qui arrivera tant que cette quatorzième partie de la hauteur de l'eau, jointe à la hauteur du vif-argent de chaque jambe, soit de la hauteur de deux pieds trois pouces ; car après, l'eau se divisera par le haut, et il s'y trouvera un vide apparent.

Desquelles expériences et de plusieurs autres rapports dans le livre entier, où se voient des tuyaux de toutes longueurs, grosseurs et figures, chargés de différentes liqueurs, enfoncés diversement dans des liqueurs différentes, transportés des unes dans les autres, pesés en plusieurs façons, et où sont remarquées les attractions différentes que ressent le doigt qui bouche le tuyau où est le vide apparent, on déduit manifestement ces maximes.

MAXIMES.

I. Que tous les corps ont de la répugnance à se séparer l'un de l'autre, et à admettre ce vide apparent dans leur intervalle, c'est-à-dire, que la nature abhorre ce vide apparent.

II. Que cette horreur ou cette répugnance qu'ont tous les corps n'est pas plus grande pour admettre un grand vide apparent qu'un petit, c'est-à-dire, à s'éloigner d'un grand intervalle que d'un petit.

III. Que la force de cette horreur est limitée, et pareille à celle avec laquelle de l'eau d'une certaine hauteur, qui est environ de trente-un pieds, tend à couler en bas.

IV. Que les corps qui bornent ce vide apparent ont inclination à le remplir.

V. Que cette inclination n'est pas plus forte pour remplir un grand vide apparent qu'un petit.

VI. Que la force de cette inclination est limitée, et toujours pareille à celle avec laquelle de l'eau d'une certaine hauteur, qui est environ de trente-un pieds, tend à couler en bas.

VII. Qu'une force plus grande, de si peu que l'on voudra, que celle avec laquelle l'eau de la hauteur de trente-un pieds tend à couler en bas, suffit pour faire admettre ce vide apparent, et même si grand que l'on voudra ; c'est-à-dire, pour faire désunir les corps d'un si grand intervalle que l'on voudra, pourvu qu'il n'y ait point d'autre obstacle à leur séparation, ni à leur éloignement, que l'horreur que la nature a pour ce vide apparent.

Abrégé de la deuxième partie, dans laquelle sont rapportées les conséquences de ces expériences

touchant la matière qui peut remplir cet espace vide en apparence, divisée en plusieurs propositions, avec leurs démonstrations.

PROPOSITIONS.

I. Que l'espace vide en apparence n'est pas rempli de l'air extérieur qui environne le tuyau, et qu'il n'y est point entré par les pores du verre.

II. Qu'il n'est pas plein de l'air que quelques philosophes disent être enfermé dans les pores de tous les corps, qui se trouverait, par ce moyen, au dedans de la liqueur qui remplit les tuyaux.

III. Qu'il n'est pas plein de l'air que quelques-uns estiment être entre le tuyau et la liqueur qui le remplit, et enfermé dans les interstices des corpuscules ou atomes qui composent ces liqueurs.

IV. Qu'il n'est pas plein d'un grain d'air imperceptible, resté par hasard entre la liqueur et le verre, ou porté par le doigt qui le bouche, ou entré par quelque autre façon, qui se raréfierait extraordinairement, et que quelques-uns soutiendraient pouvoir se raréfier assez pour remplir tout le monde, plutôt que d'admettre du vide.

V. Qu'il n'est pas plein d'une petite portion du vif-argent ou de l'eau, qui, étant tirée d'un côté par les parois du verre, et de l'autre par la force de la liqueur, se raréfie et se convertit en vapeurs ; en sorte que cette attraction réciproque fasse le même effet que la chaleur qui convertit ces liqueurs en vapeur, et les rend volatiles.

VI. Qu'il n'est pas plein des esprits de la liqueur qui remplit le tuyau.

VII. Qu'il n'est pas plein d'un air plus subtil mêlé parmi l'air extérieur, qui, en étant détaché et entré par les pores du verre, tendrait toujours à y retourner, ou y serait sans cesse attiré.

VIII. Que l'espace vide en apparence n'est rempli d'aucune des matières qui sont connues dans la nature, et qui tombent sous aucun des sens.

Abrégé de la conclusion, dans laquelle je donne mon sentiment.

Après avoir démontré qu'aucune des matières qui tombent sous nos sens, et dont nous avons connaissance, ne remplissent cet espace vide en apparence, mon sentiment sera, jusqu'à ce qu'on m'ait montré l'existence de quelque matière qui le remplisse, qu'il est véritablement vide, et destitué de toute matière.

C'est pourquoi je dirai du vide véritable ce que j'ai montré du vide apparent, et je tiendrai pour vraies les maximes posées ci-dessus, et énoncées du vide absolu comme elles l'ont été de l'apparent, savoir en cette sorte.

MAXIMES.

I. Que tous les corps ont de la répugnance à se séparer l'un de l'autre, et à admettre du vide dans leur intervalle ; c'est-à-dire, que la nature abhorre le vide.

II. Que cette horreur ou répugnance qu'ont tous les corps n'est pas plus grande pour admettre un grand vide qu'un petit, c'est-à-dire, pour s'éloigner d'un grand intervalle que d'un petit.

III. Que la force de cette horreur est limitée, et pareille à celle avec laquelle de l'eau d'une certaine hauteur, qui est à peu près de trente-un pieds, tend à couler en bas.

IV. Que les corps qui bornent ce vide ont inclination à le remplir.

V. Que cette inclination n'est pas plus forte pour remplir un grand vide qu'un petit.

VI. Que la force de cette inclination est limitée, et toujours égale à celle avec laquelle l'eau d'une certaine hauteur, qui est environ de trente-un pieds, tend à couler en bas.

VII. Qu'une force plus grande, de si peu que l'on voudra, que celle avec laquelle l'eau de la hauteur de trente-un pieds tend à couler en bas, suffit pour faire admettre du vide, et même si grand que l'on voudra ; c'est-à-dire, à faire désunir les corps d'un si grand intervalle que l'on voudra, pourvu qu'il n'y ait point d'autre obstacle à leur séparation, ni à leur éloignement, que l'horreur que la nature a pour le vide.

Ensuite je réponds aux objections qu'on peut faire, dont voici les principales :

OBJECTIONS.

I. Que cette proposition, qu'un espace est vide, répugne au sens commun.

II. Que cette proposition, que la nature abhorre le vide, et néanmoins l'admet, l'accuse d'impuissance, ou implique contradiction.

III. Que plusieurs expériences, et même journalières, montrent que la nature ne peut souffrir de vide.

IV. Qu'une matière imperceptible, inouïe et inconnue à tous les sens, remplit cet espace.

V. Que la lumière étant un accident, ou une substance, il n'est pas possible qu'elle se soutienne dans le vide, si elle est un accident ; et qu'elle remplisse l'espace vide en apparence, si elle est une substance.

Première lettre du père Noël, jésuite,

A PASCAL (1647).

Monsieur,

J'ai lu vos *Expériences touchant le vide*, que j'estime fort belles et ingénieuses 9 mais je n'entends pas ce *vide apparent* qui paraît dans le tube après la descente, soit de l'eau, soit du vif-argent. Je dis que c'est un corps, puisqu'il a les actions d'un corps, qu'il transmet la lumière avec réfraction et réflexion, qu'il apporte du retardement au mouvement d'un autre corps, ainsi qu'on peut remarquer en la descente du vif-argent, quand le tube plein de ce vide par le haut, est renversé ; c'est donc un corps qui prend la place du vif-argent. Il faut maintenant voir quel est ce corps.

Présumons que comme le sang qui est dans les veines d'un corps vivant, est mélangé de bile, de pituite, de mélancolie et de sang, qui, pour la plus notable quantité, donne à ce mélange le nom de *sang* ; de même l'air que nous respirons, est mélangé de feu, d'eau, de terre et d'air, qui, pour la plus grande quantité, lui donne le nom d'*air*. C'est le sens commun des physiciens, qui enseignent que les éléments sont mélangés.

Or, tout ainsi que ce mélange qui est dans vos veines est un mélange naturel au corps humain, fait et entretenu par le mouvement et action du cœur qui le rétablit, s'il est altéré, par exemple, de crainte ou de honte ; de même ce mélange qui est dans notre air, est un mélange naturel au monde, fait et entretenu par le mouvement et action du soleil, qui le rétablit, s'il est empêché par quelque violence. Donc tout ainsi que la séparation des parties qui composent notre sang, peut se faire dans les veines par quelque accident, comme elle se fait és-ébullitions qui séparent le plus subtil dans le grossier ; de même la séparation des parties qui composent notre air peut se faire dans le monde par quelque violence. J'appelle *violence* tout ce qui sépare ces corps naturellement unis et mêlés par ensemble, laquelle ôtée, les parties se rejoignent et se mêlent

comme auparavant, si leur naturel n'est changé par la force et longueur de cette violence.

Je dis donc que dans le mélange naturel du corps que nous respirons, il y a du feu, qui est de sa nature plus subtil et plus rare que l'air ; et de l'air, lequel étant séparé de l'eau et de la terre, est plus subtil et plus rare que mélangé avec l'un et l'autre, et partant peut pénétrer des corps et passer à travers les pores, étant séparé, qu'il ne pourrait pas, étant mélangé. Si donc il se trouve une cause de cette séparation, la même pourra faire passer l'air séparé par des pores trop petits pour son passage, étant mélangé. Présupposons une chose vraie, que le verre a grande quantité de pores que nous colligeons non-seulement de la lumière qui pénètre le verre plus que dans d'autres corps moins solides, dont les pores sont moins fréquents, quoique plus grands ; mais aussi une infinité de petits corps différents du verre que vous remarquez dans ces triangles qui font paraître les iris, et de ce qu'une bouteille de verre bouchée hermétiquement ne se casse point en un feu lent sur des cendres chaudes.

Or, ces pores du verre si fréquents sont si petits, que l'air mélangé ne saurait passer à travers ; mais étant séparé et plus épuré de la terre et de l'eau, il pourra pénétrer le verre, comme le fil de fer, tandis qu'il est un peu trop gros, ne peut passer à travers le petit trou de filière, mais étant par force et violence menuisé, passe facilement : l'eau boueuse ne passera pas à travers un linge bien tissu, où elle passe facilement étant séparée. La chausse d'Hippocrate et la filtration nous font toucher au doigt cette séparation des corps mélangés. Or, voici la force et la violence qui tirent l'air de son mélange naturel, et le font pénétrer le verre ; le vif-argent qui remplit le tube et touche l'air subtil et igné que la fournaise a mis dans le verre, et dont les pores sont remplis, descendant par sa gravité, tire après soi quelques corps ; autrement il ne descend pas, comme il appert au vif-argent, qui est retenu jusques à deux pieds, et a l'eau qui ne descend pas même au trentième, leur gravité n'étant pas suffisante pour tirer l'air hors de son mélange naturel. Si donc le vif-argent descend, il tire après soi un autre corps, selon votre première maxime, p. 54, que tous les corps ont de la répugnance à se séparer l'un de l'autre. Ce corps tiré et suivant, n'est pas le verre, puisqu'il demeure à sa place et ne casse point ; l'air qui est dans ses pores, contigu au vif-argent, peut suivre, mais il ne suit pas qu'il n'en tire un autre qui passe par les pores du verre et les remplit : pour y passer, il faut qu'il soit épuré ; c'est l'ouvrage de cet air subtil qui remplissait les petits pores du verre, lequel étant tiré par une force majeure et suivant le vif-argent, tire après soi par continuité et connexité son voisin, l'épurant du plus

grossier qui reste dehors dans une même constitution, constitution violentée par la séparation du plus subtil, et demeure autour du verre attaché à celui qui est entré, lequel étant dans une dilatation violente à l'état naturel qui lui est dû dans ce monde, est toujours poussé par le mouvement et dépendance du soleil, à se rejoindre à l'autre et reprendre son mélange naturel, se joignant à cet autre qui le hérisse, poussé du même principe ; et partant l'un et l'autre sitôt que la violence est ôtée, reprend son mélange et sa place : ainsi, quand on bande un arc, on en fait sortir des esprits qui lui sont naturels par sa partie concave qui est pressée, et en fait-on entrer d'autres qui ne lui sont pas naturels par sa partie convexe qui est dilatée ; les unes et les autres, demeurant à l'air, cherchent leur place naturelle ; et aussitôt que la violence qui tient l'arc tendu est ôtée, les naturels rentrent, les étrangers sortent, et l'arc se redresse.

Nous avons une séparation et réunion sensible en une éponge pleine d'eau dans le fond de quelque bassin, qui naît de l'eau qui est dans l'éponge. Si vous pressez cette éponge avec violence, vous en faites sortir de l'eau qui demeure auprès d'elle séparée ; sitôt que vous ôtez cette compression, le mélange se fait de l'éponge avec l'eau par la dilatation naturelle de l'éponge, laquelle se remplit de l'eau qui lui est présentée.

Si donc on me demande quel corps entre dans le tube, le mercure descendant, je dirai que c'est un air épuré qui entre par les petites pores du verre, contraint à cette séparation du grossier par la pesanteur du vif-argent descendant et tirant après soi l'air subtil qui remplissait les pores du verre, et celui-ci tiré par violence, traînant après soi le plus subtil qui lui est joint et contigu, jusques à remplir la partie abandonnée par le vif-argent.

Or cette séparation étant violente à l'autre air, à celui qui demeure dehors, tiré et attaché au verre et à celui qui est entré dans le tube, l'un et l'autre reprend son mélange aussitôt que cette pesanteur est ôtée : mais tandis que cette pesanteur du vif-argent continue son effet, cette attraction et épuration de l'air, continue aussi, comme le poids d'une balance élevé par un autre plus pesant, ne descend pas que cet autre poids qui l'empêche de descendre, ne soit ôté.

Ce discours combat votre proposition VII, page 56, où vous dites que l'espace vide en apparence, n'est pas plein d'un air pur, subtil, mêlé parmi l'air extérieur, qui en étant détaché, et entré par les pores du verre, tendrait toujours à y retourner, ou y serait sans cesse attiré ; et votre proposition VIII, que l'espace vide en apparence n'est rempli d'aucune des matières qui sont connues dans la nature, et qui tombent sous aucun des sens. Si mon discours, que je vous laisse à considérer, est vrai, ces deux

propositions ne le sont pas. L'air épuré est une matière connue dans la nature ; et cet air prend la place du vif-argent.

Venons aux objections que vous avez mises en la page 58, contre vos sentiments. Je dis que la première est très considérable. En effet, cette proposition, qu'un espace est vide, prenant le vide pour une privation de tout corps, non-seulement répugne au sens commun, mais de plus se contredit manifestement : elle dit que ce vide est espace, et ne l'est pas, ou présuppose qu'il est espace ; or s'il est espace, il n'est pas ce vide qui est privation de tout corps, puisque tout espace est nécessairement corps : qui entend ce qui est corps, comme corps, entend un composé de parties les unes hors les autres, les unes hautes, les autres basses, les unes à droite, les autres à gauche, un composé long, large, profond, figuré, grand ou petit ; qui entend ce qui est espace comme espace, entend, quoiqu'on dise, un composé de parties, les unes hors les autres, basses, hautes, à gauche, à droite, d'une telle longueur, largeur, profondeur, figuré entre les extrémités dont il est intervalle : de sorte que l'espace ou intervalle n'est pas seulement corps, mais corps entre deux ou plusieurs corps. Si donc par ce mot vide, nous entendons une privation de tout corps, ce qui est le sens de l'objection, cette présupposition qu'un espace est vide, se détruit soi-même et se contredit ; mais ce mot de vide comme il se prend communément, est un espace invisible, tel qu'est l'air : ainsi disons-nous d'une bourse, d'un tonneau, d'une cave, d'une chambre et autres semblables, que tout cela est vide quand il n'y a que l'air ; tellement que l'air, à cause qu'il est invisible, se prend pour un espace vide ; mais d'autant qu'il est espace, nous concluons qu'il est corps, grand, petit, rond, carré, et ces différences ne s'attachent point au vide, pris pour une privation de tout corps, et par conséquent pour un néant dont Aristote parle, quand il dit, *Non entis non sunt differentoe*.

Votre deuxième objection ne vous donnera pas grand'peine : vous avouez facilement que la nature, non pas en son total, mais en ses parties, souffre violence par le mouvement des unes qui surmontent la résistance des autres ; c'est de quoi Dieu se sert pour l'ornement et la variété du monde.

La troisième, que les expériences journalières font paraître que la nature ne souffre point de vide, est forte. Je ne crois pas que la quatrième soit d'aucun physicien.

La cinquième est une preuve péremptoire du plein, puisque la lumière, ou plutôt l'illumination, est un mouvement lumineux des rayons, composés des corps lucides qui remplissent les corps transparents, et ne sont mus lumineusement que par d'autres corps lucides, comme la poudre. Dans n'est remuée magnétiquement que

par l'aimant : or cette illumination se trouve dans L'intervalle abandonné du vif-argent ; il est donc nécessaire que ces intervalles soient un corps transparent. En effet c'en est un, puisqu'il est un air raréfié.

Voilà, monsieur, ce que j'ai cru devoir à votre curiosité si obligeante, qui semble demander quel corps est ce vide apparent, plutôt qu'assurer qu'il n'est pas corps : ce que j'ai dit de la violence faite par la pesanteur du vif-argent ou de l'eau, doit s'entendre de toutes les autres violences qui se rencontrent dans toutes vos autres expériences, où l'entrée subite de ces petits corps d'air et de feu qui sont partout, paraissant moins aux sens qu'à la raison, font conjecturer un vide qui soit une privation de tout corps. Quoi qu'il en soit, vous avez examiné une vérité très importante à ceux qui font la recherche des choses naturelles, et par cet examen, obligé le public, et moi particulièrement qui suis, monsieur, votre, etc.

Etienne NOEL, de la compagnie de Jésus.

Réponse de Pascal, au père Noël (1647).

Mon TRÈS-RÉVÉREND PÈRE,

L'honneur que vous m'avez fait de m'écrire, m'engage à rompre le dessein que j'avais formé de ne résoudre aucune des difficultés que j'ai rapportées dans mon *Abrégé*, que dans le *Traité* entier auquel je travaille ; car puisque les civilités de votre lettre sont jointes aux objections que vous m'y faites, je ne puis partager ma réponse, ni reconnaître les unes, sans satisfaire aux autres.

Mais, pour le faire avec plus d'ordre, permettez-moi de vous rapporter une règle universelle, qui s'applique à tous les sujets particuliers, où il s'agit de reconnaître la vérité. Je ne doute pas que vous n'en demeuriez d'accord, puisqu'elle est reçue généralement de tous ceux qui envisagent les choses sans préoccupation ; qu'elle est la principale, de la façon dont on traite les sciences dans les écoles ; et qu'elle est en usage parmi les personnes qui recherchent ce qui est véritablement solide, et qui remplit et satisfait pleinement l'esprit : c'est qu'on ne doit jamais porter un jugement décisif de la négative ou de l'affirmative d'une proposition, que ce que l'on affirme ou nie, n'ait une de ces deux conditions ; savoir, ou qu'il paroisse si clairement et si distinctement de soi-même aux sens ou à la raison, suivant qu'il est sujet à l'un ou à l'autre, que l'esprit n'ait aucun moyen de douter de sa certitude, et c'est ce que nous appelons *principe* ou *axiome* ; comme, par exemple, *si à choses égales on ajoute choses égales, les tous seront égaux* ; ou qu'il se déduise par des conséquences infaillibles et nécessaires de principes ou axiomes, de la certitude desquels dépend toute celle des conséquences qui en sont bien tirées ; comme cette proposition, *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits*, qui, n'étant pas visible d'elle-même, est démontrée évidemment par des conséquences infaillibles de pareils axiomes. Tout ce qui a une de ces deux conditions, est certain et véritable, et tout ce qui n'en a aucune, passe pour douteux et incertain. Nous

portons un jugement décisif des choses de la première sorte : nous laissons les autres dans l'indécision, si bien que nous les appelons, suivant leur mérite, tantôt *vision*, tantôt *caprice*, parfois *fantaisie*, quelquefois *idée*, et tout au plus *belle pensée* ; et parce qu'on ne peut les affirmer sans témérité, nous penchons plutôt vers la négative : prêts néanmoins de revenir à l'autre, si une démonstration évidente nous en fait voir la vérité. Nous réservons pour les mystères de la foi, que le Saint-Esprit a lui-même révélés, cette soumission d'esprit qui porte notre croyance à des mystères cachés aux sens et à la raison.

Cela posé, je viens à votre lettre, dans les premières lignes de laquelle, pour prouver que le vide apparent est un corps, vous vous servez de ces termes : « Je dis que c'est un corps, puisqu'il a les actions d'un corps, qu'il transmet la lumière avec réfraction et réflexion, qu'il apporte du retardement au mouvement d'un autre corps ; » où je remarque que dans le dessein que vous avez de prouver que c'est un corps, vous prenez pour principes deux choses : la première, qu'il transmet la lumière avec réfraction et réflexion ; la seconde, qu'il retarde le mouvement d'un corps. De ces deux principes, le premier n'a paru véritable à aucun de ceux qui ont voulu l'éprouver ; nous avons toujours remarqué, au contraire, que le rayon qui pénètre le verre et cet espace, n'a point d'autre réfraction que celle que lui cause le verre, et qu'ainsi si quelque matière le remplit, elle ne rompt en aucune sorte le rayon, ou sa réfraction n'est pas perceptible. De sorte que comme il est sans doute que vous n'avez rien éprouvé de contraire, je vois que le sens de vos paroles est que le rayon réfléchi, ou rompu par le verre, passe à travers cet espace ; et que de là et de ce que les corps y tombent avec temps, vous voulez conclure qu'une matière le remplit, qui porte cette lumière et cause ce retardement.

Mais, mon révérend père, si nous rapportons cela à la méthode de raisonner, dont nous avons parlé, nous trouverons qu'il faudrait auparavant être demeuré d'accord de la définition de l'espace vide, de la lumière et du mouvement, et montrer par la nature de ces choses, une contradiction manifeste dans ces propositions :

« Que la lumière pénètre un espace vide, et qu'un corps s'y meut avec le temps. » Jusque là votre preuve ne pourra subsister : et puisque la nature de la lumière est inconnue, et à vous, et à moi ; que de toutes les définitions qu'on a essayé d'en donner, aucune n'a satisfait ceux qui cherchent les vérités palpables, et qu'elle nous demeurera peut-être éternellement inconnue, je vois que cet argument sera longtemps sans recevoir la force qui lui est nécessaire pour devenir convaincant.

Car considérez, je vous prie, comment il est possible de

conclure infailliblement que la nature de la lumière est telle, qu'elle ne peut subsister dans le vide, lorsque l'on ignore la nature de la lumière. Si nous la connaissions aussi parfaitement que nous l'ignorons, nous connaîtrions, peut-être, qu'elle subsisterait dans le vide avec plus d'éclat que dans aucun autre *medium*, comme nous voyons qu'elle augmente sa force suivant que le *medium* où elle est, devient plus rare, et ainsi en quelque sorte plus approchant du néant. De même si nous savions celle du mouvement, je ne fais aucun doute qu'il ne nous parût qu'il dût se faire dans le vide avec presque autant de temps que dans l'air, dont le peu de résistance paraît dans l'égalité de la chute de corps différents en pesanteur.

C'est pourquoi dans le peu de connaissance que nous avons de la nature des choses, si, par une liberté semblable à la vôtre, je conçois une pensée, que je donne pour principe, je puis dire avec autant de raison : la lumière se soutient dans le vide, et le mouvement s'y fait avec temps : or la lumière pénètre l'espace vide en apparence, et le mouvement s'y fait avec temps ; donc il peut être vide en effet.

Ainsi remettons cette preuve au temps où nous aurons l'intelligence de la nature de la lumière. Jusque-là je ne puis admettre votre principe, et il vous sera difficile de le prouver ; ne tirons point, je vous prie, de conséquence infaillible de la nature d'une chose, lorsque nous l'ignorons : autrement je craindrais que vous, ne fussiez pas d'accord avec moi des conditions nécessaires pour rendre une démonstration parfaite, et que vous n'appelassiez certain, ce que nous n'appelons que douteux.

Dans la suite de votre lettre, comme si vous aviez établi invinciblement que cet espace vide est un corps, vous ne vous mettez plus en peine que de chercher quel est ce corps ; et pour décider affirmativement quelle matière le remplit, vous commencez par ces termes : « Présupposons que, comme le sang est mêlé de plusieurs liqueurs qui le composent, ainsi l'air est composé d'air et de feu, et des quatre éléments qui entrent en la composition de tous les corps de la nature. » Vous *présupposez* ensuite que ce feu peut être séparé de l'air, et qu'en étant séparé, il peut pénétrer les pores du verre ; vous *présupposez* encore qu'en étant séparé, il a inclination à y retourner, et encore qu'il en est sans cesse attiré ; et vous expliquez ce discours, assez intelligible de soi-même, par des comparaisons que vous y ajoutez.

Mais, mon père, je crois que vous donnez cela pour une pensée, et non pas pour une démonstration : et quelque peine que j'aie d'accommoder la pensée que j'en ai avec la fin de votre lettre, je crois que si vous vouliez donner des preuves, elles ne seraient pas si peu fondées. Car en ce temps où un si grand nombre de

personnes savantes cherchent avec tant de soin quelle matière remplit cet espace ; que cette difficulté agite aujourd'hui tant d'esprits : j'aurais peine à croire que pour apporter une solution si désirée, à un si grand et si juste doute, vous ne donnassiez autre chose qu'une matière, dont vous supposez non-seulement les qualités, mais encore l'existence même ; de sorte que qui *présupposera* le contraire, tirera une conséquence contraire aussi nécessairement. Si cette façon de prouver est reçue, il ne sera pas difficile de résoudre les plus grandes difficultés. Le flux de la mer et l'attraction de l'aimant, deviendront aisés à comprendre, s'il est permis de faire des matières et des qualités exprès. Car toutes les choses de cette nature, dont l'existence ne se manifeste à aucun des sens, sont aussi difficiles à croire, qu'elles sont faciles à inventer. Beaucoup de personnes et des plus savantes de ce temps, m'ont objecté cette même matière avant vous, mais comme une simple pensée, et non pas comme une vérité constante ; et c'est pourquoi je n'en ai pas fait mention dans mes propositions. D'autres, pour remplir de quelque matière l'espace vide, s'en sont figuré une dont ils ont rempli tout l'univers, parce que l'imagination a cela de propre, qu'elle produit avec aussi peu de peine et de temps, les plus grandes choses que les plus petites ; quelques-uns l'ont faite de même substance que le ciel et les éléments ; les autres, d'une substance différente, suivant leur fantaisie, parce qu'ils en disposaient comme de leur ouvrage.

Que si on leur demande, comme à vous, qu'ils nous fassent voir cette matière, ils répondent qu'elle n'est pas visible : si l'on demande qu'elle rende quelque son, ils disent qu'elle ne peut point être ouïe, et ainsi de tous les autres sens. Ils pensent avoir beaucoup fait, quand ils ont pris les autres dans l'impuissance de montrer qu'elle n'est pas, en s'ôtant à eux-mêmes tout pouvoir de leur montrer qu'elle est.

Mais nous trouvons plus de sujet de nier son existence, parce qu'on ne peut pas la prouver, que de la croire, par la seule raison qu'on ne peut montrer qu'elle n'est pas.

Car on ne peut pas croire toutes ces choses ensemble, sans faire de la nature un monstre ; et comme la raison ne peut pencher plus vers une que vers l'autre, à cause qu'elle les trouve également éloignées, elle les refuse toutes, pour se défendre d'un injuste choix.

Je sais que vous pouvez dire que vous n'avez pas fait tout seul cette matière, et que quantité de physiciens y avaient déjà travaillé ; mais sur les sujets de cette matière, nous ne faisons aucun fondement sur les autorités : quand nous citons les auteurs, nous citons leurs démonstrations, et non pas leurs noms ; nous n'y avons nul égard que dans les matières historiques. Si les auteurs que vous

alléguiez, disaient qu'ils ont vu ces petits corps ignés, mêlés parmi l'air, je déférerais assez à leur sincérité et à leur fidélité, pour m'en rapporter à leur témoignage, et je les croirais comme historiens ; mais puisqu'ils disent seulement qu'ils pensent que l'air en est composé, vous me permettrez de demeurer dans mon premier doute.

Enfin, mon père, considérez, je vous prie, que tous les hommes ensemble ne sauraient démontrer qu'aucun corps succède à celui qui quitte l'espace vide en apparence, et qu'il n'est pas possible encore à tous les hommes de montrer que quand l'eau y remonte, quelque corps en soit sorti. Cela ne suffirait-il pas, suivant vos maximes, pour assurer que cet espace est vide ? Cependant je dis simplement que mon sentiment est qu'il est vide. Jugez si ceux qui parlent avec tant de retenue d'une chose où ils ont droit de parler avec tant d'assurance, pourront faire un jugement décisif de l'existence de cette matière ignée, si douteuse et si peu établie.

Après avoir supposé cette matière avec toutes les qualités que vous avez voulu lui donner, vous rendez raison de quelques-unes de mes expériences. Ce n'est pas une chose bien difficile d'expliquer comment un effet peut être produit, en supposant la matière, la nature et les qualités de sa cause : cependant il est difficile que ceux qui se les figurent, se défendent d'une vaine complaisance, et d'un charme secret qu'ils trouvent dans leur invention, principalement quand ils les ont si bien ajustées, que des imaginations qu'ils ont supposées, ils concluent nécessairement des vérités déjà évidentes. Mais je me sens obligé de vous dire deux mots sur ce sujet ; c'est que toutes les fois que pour trouver la cause de plusieurs phénomènes connus, on pose une hypothèse, cette hypothèse peut être de trois sortes.

Car quelquefois on conclut une absurdité manifeste de sa négation, et alors l'hypothèse est véritable et constante : ou bien on conclut une absurdité manifeste de son affirmation, et alors l'hypothèse est tenue pour fausse ; et lorsqu'on n'a pu encore tirer d'absurdité, ni de sa négation, ni de son affirmation, l'hypothèse est douteuse. De sorte que pour faire qu'une hypothèse soit évidente, il ne suffit pas que tous les phénomènes s'en ensuivent ; au lieu que s'il s'ensuit quelque chose de contraire à un des phénomènes, cela suffit pour assurer de sa fausseté.

Par exemple, si on trouve une pierre chaude sans savoir la cause de sa chaleur, celui-là serait-il tenu en avoir trouvé la véritable, qui raisonnerait de cette sorte ? Présupposons que cette pierre ait été mise dans un grand feu, dont on l'ait retirée depuis peu de temps ; donc cette pierre doit être encore chaude : or elle est chaude ; par conséquent elle a été mise au feu. Il faudrait pour cela

que le feu fût l'unique cause de sa chaleur ; mais comme elle peut procéder du soleil et de la friction, la conséquence serait sans force. Car comme une même cause peut produire plusieurs effets différents, un même effet peut être produit par plusieurs causes différentes. C'est ainsi que quand on discourt humainement du mouvement, ou de la stabilité de la terre, tous les phénomènes du mouvement et des rétrogradations des planètes s'ensuivent parfaitement des hypothèses de *Ptolémée*, de *Tycho*, de *Copernic* et de beaucoup d'autres qu'on peut faire, de toutes lesquelles une seule peut être véritable. Mais qui osera faire un si grand discernement, et qui pourra, sans danger d'erreur, soutenir l'une au préjudice des autres : comme dans la comparaison de la pierre, qui pourra, avec opiniâtreté, maintenir que le feu ait causé sa chaleur, sans se rendre ridicule ?

Vous voyez par là qu'encore que de votre hypothèse s'ensuivissent tous les phénomènes de mes expériences, elle serait de la nature des autres ; et que demeurant toujours dans les termes de la vraisemblance, elle n'arriverait jamais à ceux de la démonstration. Mais j'espère vous faire un jour voir plus au long, que de son affirmation s'ensuivent absolument des choses contraires aux expériences. Et pour vous en toucher ici une en peu de mots, s'il est vrai, comme vous le supposez, que cet espace soit plein de cet air, plus subtil, igné, et qu'il ait l'inclination que vous lui donnez, de rentrer dans l'air d'où il est sorti, et que cet air extérieur ait la force de le retirer *comme une éponge pressée*, et que ce soit par cette attraction mutuelle, que le vif-argent se tienne suspendu, et qu'elle le fait remonter même quand on incline le tuyau : il s'ensuit nécessairement que quand l'espace vide en apparence sera plus grand, une plus grande hauteur de vif-argent doit être suspendue (contre ce qui paraît dans les expériences). Car puisque toutes les parties de cet air intérieur et extérieur, ont cette qualité attractive, il est constant, par toutes les règles de la mécanique, que leur quantité augmentée à même mesure que l'espace, doit nécessairement augmenter leur effet, comme une grande éponge pressée attire plus d'eau qu'une petite.

Que si, pour résoudre cette difficulté, vous faites une seconde supposition ; et si, pour sauver cet inconvénient, vous faites encore une qualité exprès, qui, ne se trouvant pas encore assez juste, vous oblige d'en figurer une troisième pour sauver les deux autres, sans aucune preuve, sans aucun établissement : je n'aurai jamais autre chose à vous répondre, que ce que je vous ai déjà dit, ou plutôt je croirai vous avoir déjà répondu.

Mais, mon père, quand je dis ceci, et que je prévois en quelque sorte ces dernières suppositions, je fais moi-même une

supposition fausse : ne doutant pas que s'il part quelque chose de vous, il sera appuyé sur des raisons convaincantes, puisque autrement ce serait imiter ceux qui veulent seulement faire voir qu'ils ne manquent pas de paroles.

Enfin, mon père, pour reprendre toute ma réponse, quand il serait vrai que cet espace fût un corps (ce que je suis très éloigné de vous accorder), et que l'air serait rempli d'esprits ignés (ce que je ne trouve pas seulement vraisemblable), et que ces esprits auraient les qualités que vous leur donnez (ce qui n'est qu'une pure pensée, qui ne paraît évidente, ni à vous, ni à personne) : il ne s'ensuivrait pas de là que l'espace en fût rempli. Et quand il serait vrai encore qu'en supposant qu'il en fût plein (ce qui ne paraît en façon quelconque), on pourrait en déduire tout ce qui paraît dans les expériences : le plus favorable jugement que l'on pourrait faire de cette opinion, serait de la mettre au rang des vraisemblances. Mais comme on en conclut nécessairement des choses contraires aux expériences, jugez quelle place elle doit tenir entre les trois sortes d'hypothèses dont nous avons parlé tantôt.

Vers la fin de votre lettre, pour définir le corps, vous n'en expliquez que quelques accidents, et encore respectifs, comme de *haut*, de *bas*, de *droite*, de *gauche*, qui font proprement la définition de l'espace, et qui ne conviennent au corps, qu'en tant qu'il occupe de l'espace. Car, suivant vos auteurs mêmes, le corps est défini, ce qui est composé de matière et de forme ; et ce que nous appelons un *espace vide*, est un espace ayant longueur, largeur et profondeur, immobile et capable de recevoir et de contenir un corps de pareille longueur et figure ; c'est ce qu'on appelle *solide* en géométrie, où l'on ne considère que les choses abstraites et immatérielles. De sorte que la différence essentielle qui se trouve entre l'espace vide et le corps, qui a longueur, largeur, profondeur, est que l'un est immobile et l'autre mobile ; et que l'on peut recevoir au dedans de soi un corps qui pénètre ses dimensions, au lieu que l'autre ne le peut ; car la maxime que la pénétration de dimensions est impossible, s'entend seulement des dimensions de deux corps matériels : autrement elle ne serait pas universellement reçue. D'où l'on peut voir qu'il y a autant de différence entre le néant et l'espace vide, qu'entre l'espace vide et le corps matériel ; et qu'ainsi l'espace vide tient le milieu entre la matière et le néant. C'est pourquoi la maxime d'Aristote dont vous parlez, *que les non-êtres ne sont point différents*, s'entend du véritable néant, et non pas de l'espace vide.

Je finis avec votre lettre, où vous dites que vous ne voyez pas que la quatrième de mes objections, qui est qu'une matière inouïe et inconnue à tous les sens, remplit cet espace, *soit d'aucun physicien*. A quoi j'ai à vous répondre, que je puis vous assurer du contraire,

puisqu'elle est d'un des plus célèbres de notre temps, et que vous avez pu voir dans ses écrits, qu'il établit dans tout l'univers une matière universelle, imperceptible et inouïe, de pareille substance que le ciel et les éléments ; et de plus, qu'en examinant la vôtre, j'ai trouvé qu'elle est si imperceptible, et qu'elle a des qualités si inouïes, c'est-à-dire, qu'on ne lui avait jamais données, que je trouve qu'elle est de même nature.

La période qui précède vos dernières civilités, définit la lumière en ces termes : *La lumière est un mouvement lumineux de rayons composés de corps lucides, c'est-à-dire, lumineux* ; où j'ai à vous dire qu'il me semble qu'il faudrait avoir premièrement défini ce que c'est que *luminaire*, et ce que c'est que *corps* ou *lumineux* : car jusque-là je ne puis entendre ce que c'est que lumière. Et comme nous n'employons jamais dans les définitions le terme du *défini*, j'aurais peine à m'accommoder à la vôtre, qui dit la lumière est un mouvement lumineux des corps lumineux. Voilà, mon père, quels sont mes sentiments, que je soumettrai toujours aux vôtres.

Au reste, on ne peut vous refuser la gloire d'avoir soutenu la physique péripatéticienne, aussi bien qu'il est possible de le faire ; et je trouve que votre lettre n'est pas moins une marque de la faiblesse de l'opinion que vous défendez, que de la vigueur de votre esprit. Et certainement l'adresse avec laquelle vous avez défendu l'impossibilité du vide dans le peu de force qui lui reste, fait aisément juger qu'avec un pareil effort, vous auriez invinciblement établi le sentiment contraire dans les avantages que les expériences lui donnent.

Une même indisposition m'a empêché d'avoir l'honneur de vous voir et de vous écrire de ma main. C'est pourquoi je vous prie d'excuser les fautes qui se rencontreront dans cette lettre, surtout à l'orthographe. Je suis de tout mon cœur, mon très révérend père, votre, etc.

Pascal.

Réplique du père Noël (1647).

Monsieur,

Celle dont il tous a plu m'honorer, me fut rendue jeudi au soir entre cinq et six, par un de nos pères. Je l'ai lue avec admiration, qu'en si peu de temps et incommodé de votre santé, vous ayez répondu de point en point à toute ma lettre ; et avec un singulier contentement, que vous procédiez à la recherche de la vérité si généreusement et si méthodiquement, et m'ayez, avec tant de civilité, fait part de vos pensées touchant le vide ; je vous remercie très humblement et de tout mon cœur ; j'aime la vérité, et la recherche sans préoccupation, dans vos sentiments, de la façon dont on traite les sciences dans les écoles, et de celle qui est en usage parmi les personnes qui veulent voir, et non pas croire ce qui peut se savoir. Je me sens obligé à vous dire ce qui m'est venu en l'esprit après les lumières que m'a données la lecture de votre lettre vraiment docte, claire et courtoise : et pour commencer par la définition de l'espace vide, qui semble être le fondement de tout le reste, je rapporterai vos paroles.

Ce que nous appelons un espace vide, est un espace ayant longueur, largeur et profondeur, immobile et capable de recevoir et de contenir un corps de pareille longueur et figure ; c'est ce qu'on appelle solide en géométrie, où l'on ne considère que les choses abstraites et immatérielles. De sorte que la différence essentielle qui se trouve entre l'espace vide et le corps matériel qui a longueur, largeur et profondeur, est que l'un est immobile et l'autre mobile, et que l'un peut recevoir au dedans de soi un corps qui pénètre ses dimensions, au lieu que l'autre ne le peut ; car la maxime, que la pénétration de dimensions est impossible, s'entend seulement des dimensions de deux corps matériels, autrement elle ne serait pas universellement reçue. D'où l'on peut voir qu'il y a autant de différence entre le néant et l'espace vide, qu'entre l'espace vide et le corps matériel ; et qu'ainsi l'espace vide tient le milieu entre la

matière et le néant.

Voilà, monsieur, votre pensée de l'espace vide fort bien expliquée ; je veux croire que tout cela vous est évident, et en avez l'esprit convaincu et pleinement satisfait, puisque vous l'affirmez, ayant dit auparavant, qu'on ne doit jamais porter un jugement définitif de l'affirmative ou négative d'une proposition, que ce que l'on affirme ou nie n'ait une de ces deux conditions, ou qu'il paroisse si clairement et si invinciblement de lui-même à la raison ou aux sens suivant qu'il est sujet à l'un ou à l'autre, que l'esprit n'ait aucun moyen de douter de sa certitude ; et c'est ce que nous appelons principes ou axiomes ; ou qu'il se déduise par des conséquences infaillibles et nécessaires de tels principes ou axiomes. Ce sont, monsieur, vos sentiments touchant les conditions nécessaires pour assurer une vérité. Or quand je disais dans ma lettre, que tout ce qui est espace est corps, je croyais dire une chose évidente et convaincante d'elle-même en matière de vide apparent ou véritable, que je présupposais, comme chose évidente, n'être, ni esprit, ni accident d'aucun corps, d'où il se déduit nécessairement qu'il est corps ; je vois maintenant la défectuosité de mon discours : le vide n'est, ni corps matériel, ni accident du corps matériel, mais un espace qui a longueur, largeur et profondeur, immobile et capable de recevoir et de contenir un corps. Mais si je nie qu'il y ait aucun espace réel et capable de soutenir la lumière, de la transmettre et d'apporter du retardement au mouvement local d'un corps, qui ne soit corps matériel, je ne vois pas comment on puisse me convaincre du contraire : ma négative est appuyée sur ce que l'astronomie ne se sert point de cet espace pour expliquer les parties et mouvements de ce grand monde, ni la médecine pour l'intelligence des parties, mouvements et maladies du petit monde, ni l'art pour ses ouvrages, ni la nature pour ses opérations naturelles ; et suivant la maxime, que la nature ne fait rien en vain, il faut, ou rejeter ce vide, ou s'il est dans le monde, avouer que ces grands espaces qui sont entre nous et les cieux, ne sont pas corps matériels, et que le vide véritable peut suffire à tout cela. Nous disons qu'il y a de l'eau, parce que nous la voyons et la touchons ; nous disons qu'il y a de l'air dans un ballon enflé, parce que nous sentons sa résistance ; qu'il y a du feu, parce que nous sentons sa chaleur. Mais le vide véritable ne touche aucun des sens : et pour dire qu'on le sent dans un tube où le vif-argent ne paraît point, j'en attends une preuve qui me détrompe ; et la plupart de ceux qui cherchent la vérité curieusement, ont cru jusqu'à présent, fondés sur plusieurs expériences et bonnes raisons, que dans le monde un espace vide est naturellement impossible. Cet espace et l'air seraient de natures bien différentes, celui-ci étant mobile et

impénétrable, et celui-là immobile et pénétrable ; et néanmoins on ne saurait connaître aucune différence entre la lumière qu'on dit passer par le vide seul, et celle qui passerait par le vide et l'air joints ensemble : si le vide suffit, c'est en vain que la nature y emploie l'air. Voyez, monsieur, lequel de nous deux est plus croyable, ou vous qui affirmez un espace qui ne tombe pas sous les sens, et qui ne sert, ni à l'art, ni à la nature, et ne remployez que pour décider une question fort douteuse ; ou moi qui le nie pour ne l'avoir jamais senti, pour le connaître inutile et impossible, par ce raisonnement, que cet espace ne serait pas corps matériel, et le serait, ayant l'essence et les propriétés du corps matériel. Mais ce vide ne serait-il point l'intervalle de ces anciens philosophes qu'Aristote a tâché de réfuter, ou bien l'espace imaginaire de quelques modernes, ou bien l'immensité de Dieu qu'on ne peut nier, puisque Dieu est partout ? A la vérité, si ce vide véritable n'est autre chose que l'immensité de Dieu, je ne puis nier son existence ; mais aussi ne peut-on pas dire que cette immensité n'étant autre chose que Dieu même, esprit très simple, ait des parties les unes hors des autres, qui est la définition que je donne aux corps, et non pas celle que vous dites être de mes auteurs, prise de la composition de matière et de forme ? Les corps simples sont corps, et néanmoins, au jugement des plus intelligents, n'ont point cette composition : j'avoue que les mixtes l'ont ; mais je la tiens trop obscure pour être employée à la définition des corps : c'est pourquoi je définis le corps, ce qui est composé de parties les unes hors des autres, et dis que tout corps est espace, quand on le considère entre les extrémités, et que tout espace est corps, puisque tout espace est composé de parties les unes hors les autres, et que tout ce qui est composé de parties les unes hors les autres, est corps.

Si vous me dites que les espèces du Saint-Sacrement ont des parties les unes hors des autres, et néanmoins ne sont pas corps, je répondrai : premièrement, par le composé des parties les unes hors des autres, on entend ce que nous appelons ordinairement long, large et profond. Secondement, que l'on peut fort bien expliquer la doctrine de l'Eglise catholique et romaine, touchant les espèces du Saint-Sacrement, en disant que les petits corps qui restent dans les espèces ne sont pas la substance du pain. C'est pourquoi le concile de Trente ne se sert jamais du mot d'accident, parlant du Saint-Sacrement, quoiqu'en effet ces petits corps soient vraiment les accidents du pain, selon la définition de L'accident, reçue de tout le monde : ce qui ne détruit point le sujet, soit présent, soit absent. Troisièmement, que, sans miracles, tout composé de parties, les unes hors, des autres, est corps ; et je crois que, pour décider la question du vide, il n'est pas besoin de recourir aux miracles, vu que

nous présupposons que toutes vos expériences n'ont rien par-dessus les forces de la nature, Mais revenons à votre espace, où je ne vois ni parties, ni, longueur, ni largeur, ni profondeur effective et réelle. S'il est l'immensité de Dieu, qui est pur esprit, je sais bien que, dans l'imagination du géomètre, séparant la quantité de toutes ses conditions individuelles par une abstraction d'entendement, je trouve un espace immobile, mais un tel espace ainsi dénué de toutes ces circonstances, n'est que dans l'esprit du géomètre, et ne peut être ce vide que vous dites paraître dans le tube, ni l'immensité de Dieu, quoiqu'on se la figure longue, large et profonde, selon notre façon d'entendre jointe et attachée au corps. Je pense en avoir assez dit pour douter s'il y a de l'espace vide, et si, entre la matière et le corps, il y a d'autre différence qu'entre le corps qui est dans l'espace du géomètre, et celui qui est dans le monde ; celui-ci est matière matérielle, mobile, effectif et réel ; et l'objet de celui-là qui n'a qu'un être inventionnel, et n'est que la ressemblance de l'autre, est par conséquent sans effet et sans mouvement.

Néanmoins, puisque vous assurez l'existence de cet espace vide, et m'apprenez dans votre lettre que l'on ne doit rien assurer sans des convictions, ou des sens, ou de la raison, je me persuade que vous en avez, lesquelles je ne vois pas, et partant je présuppose l'existence de cet espace vide, et ne trouve pas qu'il me serve pour expliquer vos expériences, qu'en disant quatre choses. La première, qu'à la descente du vif-argent pas un corps n'entre dans le verre. La deuxième, que le vide tient la place du vif-argent descendu. La troisième, qu'il soutient la lumière qui passe au travers. La quatrième, qu'il retarde le mouvement des corps matériels, quoiqu'il n'ait aucune résistance, étant pénétrable et immobile. Je ne doute point que vous n'ayez prévu les difficultés qu'enferment ces quatre propositions. Je m'arrête à la première, qui est la source des autres, et sur cela je propose mes difficultés, dont j'espère être satisfait par vos profondes spéculations et courtoisies. Donc, pour la première, vous dites que « tous les hommes ensemble ne sauraient démontrer qu'aucun corps succède à l'espace vide en apparence, et qu'il n'est pas possible encore à tous les hommes de montrer que, quand l'eau y remonte, quelque corps en soit sorti. » Là-dessus vous me demandez si cela ne suffirait pas, suivant mes maximes, pour assurer que cet espace est vide. Je réponds ingénument que non. Si à moins d'une démonstration mathématique, c'est-à-dire, évidente et convaincante, qu'une matière entre dans le verre à la descente du vif-argent, je dis qu'il n'y a qu'un espace vide, je pourrai, par même raison, nier que, depuis notre terre jusqu'au firmament, il y ait aucune matière, et conclure en cette sorte : Tous les hommes ensemble ne sauraient démontrer mathématiquement

que ces grands espaces soient remplis d'aucun corps, et partant je dis que les grands espaces ne sont qu'un vide immobile et pénétrable, suffisant à soutenir et à transmettre la lumière des astres, et à montrer leurs mouvements. Si tel était mon discours et mon sentiment, que diriez-vous ? Or, tout ainsi que les naturalistes croient avoir assez de preuves et de raisons physiques pour assurer que ces grands espaces sont remplis d'un corps impénétrable et mobile, quoiqu'ils n'aient pour cela aucune démonstration mathématique ; de même, quoique je n'aie point de semblables convictions, je pense néanmoins avoir assez de preuves naturelles pour dire que par les pores du verre passe et entre dans le verre une matière qui s'appelle air subtil.

Venons aux expériences, qui me font servir de vos termes, et dire simplement que mon sentiment est que l'air subtil entre par les pores du verre. Comme ces pores sont fort petits, l'air qui les remplit doit être fort subtil et séparé du plus grossier, et dans son mélange doit avoir moins de terre et moins d'eau. Que dans tout ce que nous appelons air, il y ait de la terre, nous l'expérimentons en hiver, dans un froid fort ; les mains, exposées à l'air, contractent une crasse composée de ces petits atomes terrestres qui le remplissent et le refroidissent ; que dans ce même tout il y ait de l'eau, cela se voit manifestement en la canne à vent dont elle sort, quand vous la chargez avec vitesse ; qu'il y ait aussi du feu élémentaire, c'est-à-dire, de ce feu qui, pour sa petitesse et sa rareté, est invisible, et par suite fort différent de la flamme et du charbon allumé qui est entouré d'étincelles ou petites flammes qui s'éteignent dans l'eau, et non pas le feu élémentaire incorruptible ; qu'il y ait, dis-je, de ce feu-là dans l'air, on peut le connaître au foyer d'un miroir ardent qui brûle par le concours des rayons qui sont dans l'air, et par un mouchoir où se ramassent les esprits ignés, que l'air qui est autour du feu lui apporte ; d'où l'on voit sortir des étincelles dans un lieu obscur, quand, après l'avoir étendu et bien échauffé, et resserré tout chaud, on l'étend et passe la main par-dessus un peu rudement ; que si les feux de nos cheminées remplissent d'esprits ignés l'air d'alentour, le soleil, qui brûle par réfractions et réflexions, pourra bien épandre ses esprits solaires en tout l'air du monde, et par conséquent y avoir du feu, que M. Descartes appelle *petite matière*.

L'expérience nous apprend aussi que, dans le mélange que nous appelons *eau*, il y a de l'air ; en voici une preuve convaincante :

Faites une chambre carrée de cinq ou six pieds en tout sens, à la chaussée d'un ruisseau de même hauteur ; mettez au milieu de la voûte un canal rond de trois ou quatre pouces de diamètre, long de quatre pieds, qui descende en la chambre perpendiculairement au

pavé, fait au niveau par où l'eau du ruisseau coule à plomb sur le milieu d'une pierre fort dure, plate, ronde et à un pied de diamètre, plus haute que le reste du pavé de trois pouces ; faites à côté, dans l'une des quatre murailles, à fleur du pavé, un trou par où l'eau s'écoule ; faites-en un autre, à un pied du pavé, dans la muraille qui est vis-à-vis de ce trou ; mettez en dehors un canal rond et long de trois pieds qui le remplisse parfaitement, et aille s'étrécissant depuis sa naissance de la muraille, où il a neuf à dix pouces de diamètre, jusqu'au bout qui sera de deux à trois pouces : l'air sortira sans cesse par ce canal avec autant d'impétuosité qu'il sort de ces grands soufflets de forge où se fond le fer des mines ; cet air, mêlé, confondu et comme perdu dans ce tout, que nous appelons *eau*, et qui tombe à plomb par le canal de la voûte, se retrouve, et se sépare de l'eau grandement pressée entre la pierre qui la reçoit, et l'autre eau suivante qui la pousse ; et cet air, ne trouvant en toute la chambre rien d'ouvert que ce canal qui est dans la muraille à un pied du pavé, poussé par le suivant, s'en gonfle dans ce canal, et sort de même vitesse que celui de ces grands soufflets, longs de plus de quinze pieds. Voilà une preuve péremptoire de l'air mélangé avec l'eau, et de leur séparation artificielle et violente : l'eau séparée et plus grossière s'écoule par le trou d'en-bas à fleur du pavé, et l'air séparé sort par son canal un pied plus haut.

Je remarque ici une différence fort notable, entre l'air qui est dans l'eau (c'est le même des autres éléments), et l'air qui est mêlé avec l'eau, faisant une partie du tout, ou mélange, que nous appelons *eau* ; l'air dans l'eau fait un tout à part, que nous appelons *air*, et monte toujours au-dessus de l'eau : l'air mêlé avec l'eau fait un tout avec les autres éléments ; que nous appelons *eau*, et ne s'en sépare point que par quelque violence.

Le feu élémentaire se trouve aussi dans l'eau, mêlé comme les autres éléments, et ne s'en sépare que quand il est fort contraint par la compression de l'eau ; celle qui est chaude, et principalement celle qui bout, est pleine d'esprits ignés, que nos charbons et nos flammes lui envoient ; disons de même du soleil à l'égard des eaux du monde : c'est pourquoi la nuit on voit des flammes sur la mer, que les vaisseaux et autres corps font sortir de l'eau quand ils la froissent.

Qu'il y ait de la terre dans l'eau, cela se voit dans les canaux des fontaines, et dans certaines pierres qui s'encroûtent au courant de l'eau par les atomes terrestres qui se séparent d'elle étant pressés.

Les mouvements sensibles de l'eau dans le thermomètre, me semblent ne pouvoir s'expliquer intelligiblement que par l'entrée ou le mouvement des esprits ignés de l'air chaud ou de la main

échauffée. Voici ma pensée, que je propose tout simplement : les esprits de feu qui transpirent sans cesse de la main chaude qui touche la bouteille du thermomètre, meuvent l'air qui est dans les pores du verre par leur toucher ; et cet air mu, meut son voisin, et celui-ci son voisin, qui est dans l'eau beaucoup moins mobile, comme si vous aviez dans une coupe d'argent plusieurs parties, dont les unes fussent carrées et les autres rondes, mêlées par ensemble, et que vous remuassiez tout ce mélange en remuant la coupe ; les parties rondes, comme plus mobiles, se sépareraient des carrées qui auraient moins de mouvement.

L'air donc, par son mouvement, se sépare de l'eau, et l'eau, par cette séparation de l'air, tient moins de place, et nous semble, à cause qu'elle se ramasse vers le bas, qu'elle descend, et à cause qu'elle quitte une partie de son rare, qui est l'air, qu'elle se condense.

Or, plus grande est la chaleur de la main, le mouvement est plus grand, et de plus de parties qui roulent les unes sur les autres ; et plus grand est le mouvement, plus grande est la séparation de l'air et de l'eau.

Ces roulades ne sont pas sensibles ; mais la raison nous les apprend par cet axiome, que le mouvement d'un corps arrête par l'une de ses parties, et mu par les autres, tient du circulaire. Ôtez ce mouvement accidentaire des parties de l'air, et conséquemment des parties de l'eau, l'air et l'eau reprennent leur mélange naturel ; et par ce mélange, l'eau s'enfle, tient plus de place, et semble monter. Si l'eau descend effectivement sans que l'air s'en sépare, nous dirons probablement que les esprits ignés entrent dans le thermomètre, et que quelques autres en sortent ; car je suis l'opinion de ceux qui veulent qu'un corps simple occupe toujours un même espace dans le monde, jamais ni plus grand ni plus petit ; autrement il y aurait ou de la pénétration des corps, ou du vide : pénétration, s'il occupait une plus grande place ; du vide, s'il en tenait une plus petite : ainsi, ou le monde regorgerait, ou ne serait pas toujours plein. On ne peut pas nier qu'entre les corps simples, il n'y en ait de plus rares, qui, avec pareil nombre d'atomes sensibles, tiennent plus de place, et de plus denses qui en tiennent moins : le feu élémentaire est, de sa nature, plus rare et moins dense que la terre, et la terre, de sa nature, plus dense et moins rare que le feu élémentaire : le feu simple jamais moins rare, la terre simple jamais moins dense ; les mixtes sont plus ou moins rares, plus ou moins denses, selon qu'ils sont plus ou moins participants du feu ou de la terre ; d'où s'ensuit que le corps mêlé de terre ou de feu est en partie dense, en partie rare : si vous lui ôtez de son feu, ou lui donnez de la terre, vous le condensez ; ou si vous diminuez sa terre, ou augmentez son feu,

vous le raréfiez ; et si vous séparez totalement le feu de la terre et la terre du feu ; vous aurez du rare dans un espace du monde, et dans l'autre du dense. Faisons que celui-ci soit d'un pied et celui-là de quatre, avec pareil nombre d'atomes naturels, les deux joints ensemble sans se mêler, tiendront une place de cinq pieds : qu'ils soient mêlés et confondus par ensemble, et prenez toutes les petites places que tient le feu, elles ne feront jamais toutes ensemble qu'une place de quatre pieds ; prenez toutes celles que tient la terre, elles n'en feront qu'une d'un pied, et toutes deux ensemble une de cinq pieds.

Ce qui fait croire qu'un même corps, sans rien perdre ou acquérir, ait tantôt plus, tantôt moins de place, est l'insensibilité du corps qu'il perd ou acquiert ; le sens est trompé, mais il est corrigé par la raison : nous ne sentons pas ce qui est dans un ballon ; toutefois nous jugeons qu'il est plein de quelques corps, à cause qu'il résiste quand on le presse ; et puis, cherchant quel peut être ce corps, nous trouvons que c'est celui que nous appelons air ; de même, voyant que la lumière passe à travers une bouteille de verre, nous jugeons qu'elle contient en soi un corps transparent. Or, tout ainsi que le ballon s'enfle quand l'air y entre, de même un corps mêlé tient plus de place quand il se remplit d'un autre invisible, et moins quand il le quitte.

Ces expériences ci-dessus montrent que les éléments sont mêlés, et la comparaison des liqueurs, qu'on appelle humeurs, mêlées dans nos veines, artères et autres concavités de notre corps, fait entendre ce mélange des éléments du grand monde, où les actions et mouvements du firmament, des étoiles et des planètes, et principalement du soleil, font voir que les éléments doivent y être mêlés, en sorte que vous ne saurez prendre aucune partie sensible de l'un que les autres n'y soient. Le soleil envoie continuellement et par tout le monde ses esprits solaires, qui, sans cesse et insensiblement, meuvent et mêlent tout pour le bien du monde, comme le cœur envoie par tout le corps ses esprits de vie, qui remuent sans cesse et mêlent tout pour le bien du corps.

L'expérience nous apprend que les corps se tiennent les uns aux autres.

Premièrement, les homogènes, s'il y en a de continus, et à faute de ceux-ci les hétérogènes contigus, et entre ceux-ci les plus faciles à mouvoir. Donc le vif-argent, mu de sa pesanteur, en descendant tirera l'air qui est dans les pores, comme le plus mobile des corps hétérogènes contigus, et l'air qui est dans les pores celui qui lui est congéné et contigu, comme l'eau tire l'eau.

Il me semble qu'en voilà suffisamment pour dire, avec le commun, que les éléments sont mêlés, que l'air se sépare de l'eau,

et quitte, quand il y est contraint, son plus grossier, et qu'il passe dans le tube par les pores du verre, et que le vide véritable n'est appuyé ni sur la raison, ni sur l'expérience.

Disons maintenant pourquoi le vif-argent, le tube étant bouché, descend, et ne descend qu'à la hauteur de deux pieds trois pouces. Comparons le vif-argent qui est dans le tube avec celui qui est dans la cuvette, comme le poids qui est dans un bassin de la balance, avec le poids qui est dans l'autre : si celui qui est dans la cuvette pèse plus que celui qui est dans le tube, il descendra et fera monter celui qui est dans le tube, comme le poids d'une balance le plus pesant descend et fait monter l'autre ; au contraire, si celui qui est dans le tube est plus pesant que celui de la cuvette, il descendra, et fera monter celui de la cuvette jusqu'à l'égalité de pesanteur qui, dans l'inégalité de surface perpendiculaire à l'horizon, se rencontre en celle qui est dans la cuvette, plus basse de deux pieds trois pouces que celle du tube ; et cette inégalité de surface arrive de ce que le vif-argent qui est dans le tube n'a pas assez de pesanteur pour s'égaliser de surface à celui de la cuvette, s'approchant du centre autant que lui, celui-ci montant et l'autre descendant, l'avantage qu'a celui de la cuvette par-dessus l'autre se prend de l'air qui pèse sur celui de la cuvette, et ne pèse pas sur celui du tube.

Cela veut dire que l'air commun que nous respirons soit pesant : on n'en doute pas, après avoir pesé une canne à vent devant et après l'avoir chargée. L'air qui couvre la surface du vif-argent dans le tube ne descend pas, soit pour être retenu par le verre qui demeure, soit pour avoir quitté son plus grossier qui le rendait pesant : d'où s'ensuit qu'il ne pèse ni ne charge point le vif-argent ; petit ou grand, il n'importe, ne pesant non plus grand que petit, puisqu'il ne pèse point ; mais celui qui est sur la surface de la cuvette pèse et la charge ; et partant il est, à l'égard de celui qui est dans le tube, trop pesant pour monter, le laissant descendre : si vous ôtez cet équilibre, qui est dans cette inégalité de surface, l'un monte et l'autre descend : pour exemple, si vous inclinez le tube en sorte que la surface du vif-argent qui est dans le tube ne soit plus élevée sur celle qui est dans la cuvette de deux pieds trois pouces, le vif-argent de la cuvette descend, et fait monter celui qui est dans le tube. Cette réponse est commune à l'eau d'environ trente-trois pieds.

Venons maintenant à l'expérience de la seringue. Nous avons montré que dans l'eau il y a de l'air, et partant l'air peut en être séparé, et l'air épuré peut entrer en la seringue par ses pores, quand, par la traction du piston, celui qui est dans les pores du verre est contraint de suivre ; et ne pouvant suivre que tirant après soi

l'eau contiguë, la serre contre le verre, dont les pores sont trop petits pour son passage, et la serrant, il en sépare et tire l'air qui le suit. La résistance, qu'on ressent a la première séparation du piston, vient, et de l'air des pores qui n'est point encore dans le mouvement pour les quitter et suivre un corps qui le tire dans le verre, et de l'air qui est dans l'eau, dont la séparation résiste au mouvement qui les sépare : la difficulté diminue peu à peu, ne restant plus que la seconde résistance. La main de l'ouvrier qui tire avec une tenaille le fil de fer par la filière, sent beaucoup plus de résistance au commencement qu'à la suite : la raison physique de cette difficulté est, que ce qui repose est plus éloigné du mouvement que ce qui est déjà dans le mouvement.

L'air qui est dans la seringue, subtil et mobile extrêmement, est toujours dans l'agitation par les esprits solaires qui surviennent sans cesse, comme les vitaux dans toutes les parties du corps, sort avec impétuosité sitôt que vous ôtez le doigt, et l'eau entre par la même ouverture tirée par celui qui reste, et par ce mouvement de l'air et de l'eau se fait le mélange comme auparavant.

L'expérience de la corde s'entend assez bien si nous disons qu'à mesure qu'elle sort du tuyau, l'eau prend sa place, et n'ayant point d'autre corps contigu plus mobile que le vif-argent, elle le fait monter jusqu'à la hauteur nécessaire à l'équilibre de celui qui est dans le tube avec celui qui est dans la cuvette.

Vous voyez, monsieur, que toutes vos expériences ne sont point contrariées par cette hypothèse, qu'un corps entre dans le verre, et peuvent s'expliquer aussi probablement par le plein que par le vide, par l'entrée d'un corps subtil que nous connaissons, que par un espace qui n'est, ni Dieu, ni créature, ni corps, ni esprit, ni substance, ni accident, qui transmet la lumière sans être transparent, qui résiste Sans résistance, qui est immobile et se transporte avec le tube, qui est partout et nulle part, qui fait tout et ne fait rien : ce sont les admirables qualités de l'espace vide en tant qu'espace : il est et fait merveille en tant que vide ; il n'est et ne fait rien en tant qu'espace ; il est long, large et profond en tant que vide ; il exclut la longueur, la largeur et la profondeur en tant qu'espace : s'il est besoin, je montrerai toutes ces belles propriétés et conséquences.

Sur la fin de votre lettre, vous accusez d'obscurité ma définition de la lumière. Permettez-moi que je l'explique en deux mots. Par un corps lucide, que je distingue du lumineux, en tant que le corps lumineux est ce que nous voyons, et le corps lucide ne se voit pas, mais il touche la vue par son mouvement, c'est-à-dire, qu'il fait voir, et ce qui fait voir est ce qui figure la partie du cerveau vivant, qui termine les nerfs optiques tous remplis de ces petits corps, qu'on

appelle esprits *lucides* ; ou si ce mot vous semble moins français, *lumineux* ; et cette partie du cerveau vivant est la puissance que nous appelons vue : le mouvement qui fait cette figure, est celui que j'appelle lumineuse, et ne convient qu'à ces petits corps qui sont capables de figurer la vue ; le corps, que nous appelons transparent, est toujours rempli de ces petits corps ou esprits lucides ; mais ces petits corps n'ont pas toujours un mouvement lumineuse, c'est-à-dire, un mouvement capable de figurer la vue : il n'y a que le corps lumineux comme la flamme, qui puisse donner ce mouvement lumineuse, comme il n'y a que l'aimant qui puisse donner le mouvement magnétique à la limaille de fer ; et comme l'aimant donne ce mouvement à cette poudre de fer sans la donner au corps voisin, de même la flamme au corps lumineux ne donne son mouvement lumineuse qu'aux esprits lucides, et non pas aux autres voisins. Ceci est court, mais suffisant pour des personnes capables et intelligentes, comme celle à qui j'ai l'honneur d'écrire.

Cette définition, qui dit que l'illumination est un mouvement lumineuse (c'est-à-dire, capable de toucher et de figurer la vue) des rayons composés d'esprits lucides, ne peut convenir à la lumière qui passe par le vide, si le vide n'a les qualités d'un corps transparent.

Quand j'ai dit que la lumière pénétrait ce vide apparent avec réfractions et réflexions, je n'ai point dit qu'il y en eût d'autres sensibles que celle du verre. Je sais bien que les optiques mettent des réfractions dans l'air à la sortie du verre ; mais comme elles ne peuvent être sensibles en notre vide apparent, je ne m'y arrête pas.

Au reste, monsieur, vous pouvez, en cette réponse, voir ma franchise et docilité, qtte je ne suis point opiniâtre, et que je ne cherche que la vérité. Votre objection m'a fait quitter mes premières idées ; prêt à quitter ce qui est dans la présente, contraire à vos sentiments, si vous m'en faites paraître le défaut : vous m'avez extrêmement obligé par vos expériences, me confirmant en mes pensées, fort différentes de la plupart de celles qui s'enseignent aux écoles : il me semble qu'elles s'ajusteraient bien aux vôtres, excepté le vide, que je ne saurais encore goûter. Si je n'étais incommodé d'une jambe, je me donnerais l'honneur de vous voir, et de vous assurer de bouche ce que je fais par écrit, que je suis de tout mon cœur, monsieur, votre, etc.

Étienne Noël.

FIN DES NOUVELLES EXPÉRIENCES TOUCHANT LE VIDE

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



TRAITÉ DE L'ÉQUILIBRE DES LIQUEURS^[279]



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1653
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

- Chapitre I. Que les liqueurs pèsent suivant leur hauteur.
- Chapitre II. Pourquoi les Liqueurs pèsent suivant leur hauteur.
- Chapitre III. Exemple et raisons de l'équilibre des liqueurs.
- Chapitre IV. De l'équilibre d'une Liqueur avec un corps solide.
- Chapitre V. Des corps qui sont tout enfoncés dans l'eau.
- Chapitre VI. Des corps compressibles qui sont dans l'eau.
- Chapitre VII. Des animaux qui sont dans l'eau.

Chapitre I.

Que les liqueurs pèsent suivant leur hauteur.

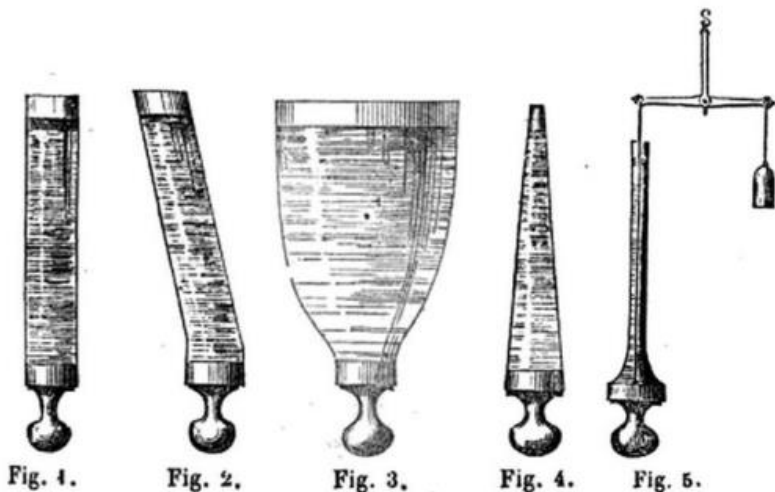


Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 3.

Fig. 4.

Fig. 5.

Si on attache contre un mur plusieurs vaisseaux, l'un tel que celui de la première figure ; l'autre penché, comme en la seconde ; l'autre fort large, comme en la troisième ; l'autre étroit, comme en la quatrième ; l'autre qui ne soit qu'un petit tuyau qui aboutisse à un vaisseau large par en bas, mais qui n'ait presque point de hauteur, comme en la cinquième figure ; et qu'on les remplisse tous d'eau jusqu'à une même hauteur, et qu'on fasse à tous des ouvertures pareilles par en bas, lesquelles on bouche pour retenir l'eau : l'expérience fait voir qu'il faut une pareille force pour empêcher tous ces tampons de sortir, quoique l'eau soit en une quantité toute différente en tous ces différents vaisseaux ; parce qu'elle est à une pareille hauteur en tous : et la mesure de cette force est le poids de l'eau contenue dans le premier vaisseau, qui est uniforme en tout son corps ; car si cette eau pèse cent livres, il faudra une force de cent livres pour soutenir chacun des tampons, et même celui du vaisseau cinquième, quand l'eau qui y est ne pèserait pas une once.

Pour l'éprouver exactement, il faut boucher l'ouverture du cinquième vaisseau avec une pièce de bois ronde, enveloppée

d'étoupe comme le piston d'une pompe, qui entre et coule dans cette ouverture avec tant de justesse, qu'il n'y tienne pas, et qu'il empêche néanmoins l'eau d'en sortir, et attacher un fil au milieu de ce piston, que l'on passe dans ce petit tuyau, pour l'attacher à un bras de balance, et pendre à l'autre bras un poids de cent livres : on verra un parfait équilibre de ce poids de cent livres, avec l'eau du petit tuyau qui pèse une once ; et si peu qu'on diminue de ces cent livres, le poids de l'eau fera baisser le piston, et par conséquent baisser le bras de la balance où il est attaché, et hausser celui où pend le poids d'un peu moins de cent livres.

Si cette eau vient à se glacer, et que la glace ne prenne pas au vaisseau, comme en effet elle ne s'y attache pas d'ordinaire, il ne faudra à l'autre bras de la balance qu'une once pour tenir le poids de la glace en équilibre : mais si on approche contre le vaisseau du feu qui fasse fondre la glace, il faudra un poids de cent livres pour contre-balancer la pesanteur de cette glace fondue en eau, quoique nous ne la supposions que d'une once.

La même chose arriverait, quand ces ouvertures que l'on bouche seraient à côté, ou même en haut ; et il serait même plus aisé de l'éprouver en cette sorte.

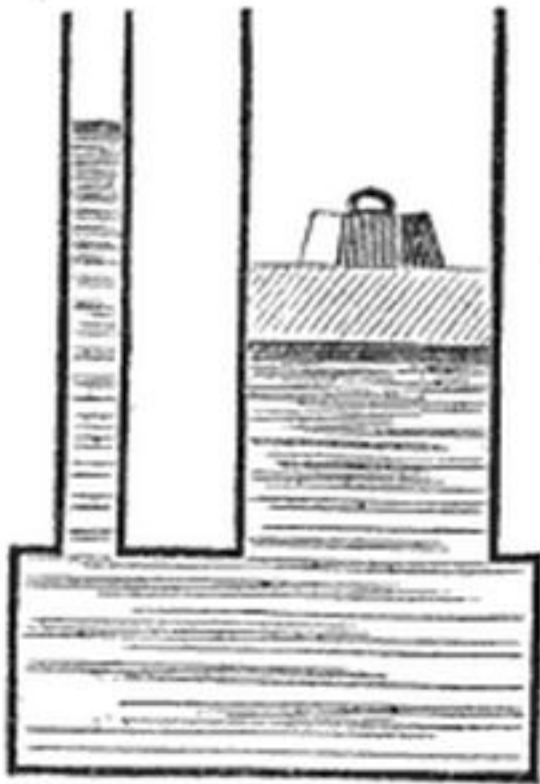


Fig. 6.

(Fig. 6.) Il faut avoir un vaisseau clos de tous côtés, et y faire deux ouvertures en haut, une fort étroite, l'autre plus large, et souder sur l'une et sur l'autre des tuyaux de la grosseur chacun de son ouverture ; et on verra que si on met un piston au tuyau large, et qu'on verse de l'eau dans le tuyau menu, il faudra mettre sur le piston un grand poids, pour empêcher que le poids de l'eau du petit tuyau ne le pousse en haut : de la même sorte que dans les premiers exemples, il fallait une force de cent livres pour empêcher que le poids de l'eau ne les poussât en bas, parce que l'ouverture était en bas ; et si elle était à côté, il faudrait une pareille force pour empêcher que le poids de l'eau ne repoussât le piston vers ce côté.

Et quand le tuyau plein d'eau serait cent fois plus large ou cent fois plus étroit ([280]), pourvu que l'eau y fut toujours à la même hauteur, il faudrait toujours un même poids pour contre-peser l'eau ; et si peu qu'on diminue le poids, l'eau baissera, et fera monter le poids diminué.

Mais si on versait de l'eau dans le tuyau à une hauteur double, il faudrait un poids double sur le piston, pour contre-peser l'eau ; et de même si on faisait l'ouverture où est le piston, double de ce qu'elle

est, il faudrait doubler la force nécessaire pour soutenir le piston double : d'où l'on voit que la force nécessaire pour empêcher l'eau de couler par une ouverture, est proportionnée à la hauteur de l'eau, et non pas à sa largeur ; et que la mesure de cette force est toujours le poids de toute l'eau qui serait contenue dans une colonne de la hauteur de l'eau, et de la grosseur de l'ouverture.

Ce que j'ai dit de l'eau doit s'entendre de toute autre sorte de liqueur.

Chapitre II.

Pourquoi les Liqueurs pèsent suivant leur hauteur.

On voit par tous ces exemples, qu'un petit filet d'eau tient un grand poids en équilibre : il reste à montrer quelle est la cause de cette multiplication de force ; nous allons le faire par l'expérience qui suit.

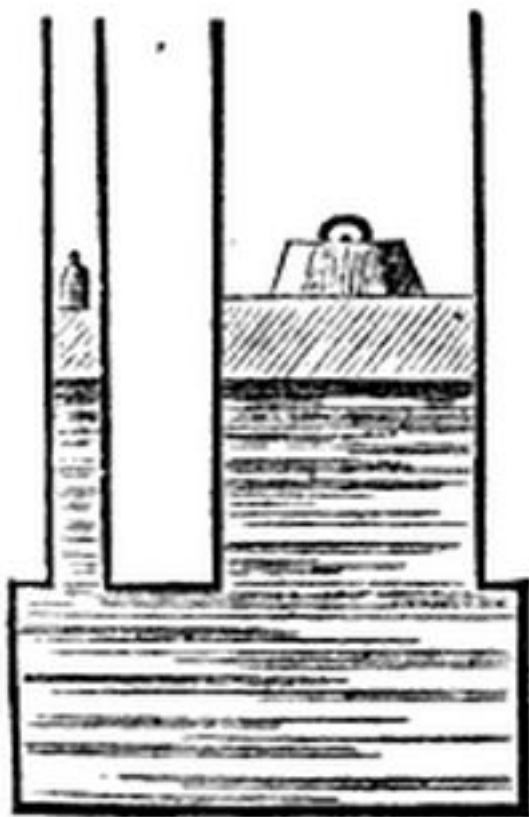


Fig. 7.

(Fig. 7.) Si un vaisseau plein d'eau, clos de toutes parts, a deux

ouvertures, l'une centuple de l'autre : en mettant à chacune un piston, qui lui soit juste, un homme poussant le petit piston, égalera la force de cent hommes, qui pousseront celui qui est cent fois plus large, et en surmontera quatre-vingt-dix-neuf.

Et quelque proportion qu'aient ces ouvertures, si les forces qu'on mettra sur les pistons sont comme les ouvertures, elles seront en équilibre. D'où il paraît qu'un vaisseau plein d'eau est un nouveau principe de mécanique, et une machine nouvelle pour multiplier les forces à tel degré qu'on voudra, puisqu'un homme, par ce moyen, pourra enlever tel fardeau qu'on lui proposera.

Et l'on doit admirer qu'il se rencontre en cette machine nouvelle cet ordre constant qui se trouve en toutes les anciennes ; savoir, le levier, le tour, la vis sans fin, etc., qui est, que le chemin est augmenté en même proportion que la force. Car il est visible que, comme une de ces ouvertures est centuple de l'autre, si l'homme qui pousse le petit piston, l'enfonçait d'un pouce, il ne repousserait l'autre que de la centième partie seulement : car comme cette impulsion se fait à cause de la continuité de l'eau, qui communique de l'un des pistons à l'autre, et qui fait que l'un ne peut se mouvoir sans pousser l'autre, il est visible que quand le petit piston s'est mu d'un pouce, l'eau qu'il a poussée poussant l'autre piston, comme elle trouve son ouverture cent fois plus large, elle n'y occupe que la centième partie de la hauteur. De sorte que le chemin est au chemin, comme la force à la force ; ce que l'on peut prendre même pour la vraie cause de cet effet : étant clair que c'est la même chose de faire faire un pouce de chemin à cent livres d'eau, que de faire faire cent pouces de chemin à une livre d'eau ; et qu'ainsi, lorsqu'une livre d'eau est tellement ajustée avec cent livres d'eau, que les Cent livres ne puissent se remuer un pouce, qu'elles ne fassent remuer la livre de cent pouces, il faut qu'elles demeurent en équilibre, une livre ayant autant de force pour faire faire un pouce de chemin à cent livres, que cent livres pour faire faire cent pouces à une livre.

On peut encore ajouter, pour plus grand éclaircissement, que l'eau est également pressée sous ces deux pistons ; car si l'un a cent fois plus de poids que l'autre, aussi en revanche il touche cent fois plus de parties ; et ainsi chacune l'est également : donc toutes doivent être en repos, parce qu'il n'y a pas plus, de raison pourquoi l'une cède que l'autre. De sorte que si un vaisseau plein d'eau n'a qu'une seule ouverture large d'un pouce, par exemple, où l'on mette un piston chargé d'un poids d'une livre, ce poids fait effort contre toutes les parties du vaisseau généralement, à cause de la continuité et de la fluidité de l'eau : mais pour déterminer combien chaque partie souffre, en voici, la règle. Chaque partie large d'un

pouce, comme l'ouverture, souffre autant que si elle était poussée par le poids d'une livre (sans compter le poids de l'eau dont je ne parle pas ici, car je ne parle que du poids du piston), parce que le poids d'une livre presse le piston qui est à l'ouverture, et chaque portion du vaisseau plus ou moins grande, souffre précisément plus ou moins à proportion, de sa grandeur, soit que cette portion soit vis-à-vis de l'ouverture ou à côté, loin ou près ; car la continuité et la fluidité de l'eau rendent toutes ces choses-là égales et indifférentes : de sorte qu'il faut que la matière dont le vaisseau est fait, ait assez de résistance en toutes ses parties pour soutenir tous ces efforts : si sa résistance est moindre en quelqu'une, elle crève ; si elle est plus grande, il en fournit ce qui est nécessaire, et le reste demeure inutile en cette occasion : tellement que si on fait une ouverture nouvelle à ce vaisseau, il faudra, pour arrêter l'eau qui en jaillirait, une force égale à la résistance que cette partie devait avoir, c'est-à-dire, une force qui soit à celle d'une livre, comme cette dernière ouverture est à la première.

Voici encore une preuve qui ne pourra être entendue que par les seuls géomètres, et peut être passée par les autres.

Je prends pour principe, que jamais un corps ne se meut par son poids, sans que son centre de gravité descende. D'où je prouve que les deux pistons figurés en la figure 7, sont en équilibre en cette sorte ; car leur centre de gravité commun est au point qui divise la ligne, qui joint leurs centres de gravité particuliers, en la proportion réciproque de leurs poids ; qu'ils se meuvent maintenant, s'il est possible : donc leurs chemins seront entre eux comme leurs poids réciproquement, comme nous avons fait voir : or, si on prend leur centre de gravité commun en cette seconde situation, on le trouvera précisément au même endroit que la première fois ; car il se trouvera toujours au point qui divise la ligne, qui joint leurs centres de gravité particuliers, en la proportion réciproque de leurs poids ; donc à cause du parallélisme des lignes de leurs chemins, il se trouvera en l'intersection des deux lignes qui joignent les centres de gravité dans les deux situations : donc le centre de gravité commun sera au même point qu'auparavant : donc les deux pistons considérés comme un seul corps, se sont mus, sans que le centre de gravité commun soit descendu ; ce qui est contre le principe : donc ils ne peuvent se mouvoir : donc ils seront en repos, c'est-à-dire, en équilibre ; ce qu'il fallait démontrer.

J'ai démontré par cette méthode, dans un petit Traité de Mécanique ([281]), la raison de toutes les multiplications de forces qui se trouvent en tous les autres instruments de mécanique qu'on a jusqu'à présent inventés. Car je fais voir en tous, que les poids inégaux qui se trouvent en équilibre par l'avantage des machines,

sont tellement disposés par la construction des machines, que leur centre de gravité commun ne saurait jamais descendre, quelque situation qu'ils prissent : d'où il s'ensuit qu'ils doivent demeurer en repos, c'est-à-dire, en équilibre.

Prenons donc pour très véritable, qu'un vaisseau plein d'eau ayant des ouvertures et des forces à ces ouvertures qui leur soient proportionnées, elles sont en équilibre ; et c'est le fondement et la raison de l'équilibre des liqueurs, dont nous allons donner plusieurs exemples.

Cette machine de mécanique pour multiplier les forces étant bien entendue, fait voir la raison pour laquelle les liqueurs pèsent suivant leur hauteur, et non pas suivant leur largeur, dans tous les effets que nous en avons rapportés.

Car il est visible qu'en la figure 6, l'eau d'un petit tuyau contre-pèse un piston chargé de cent livres, parce que le vaisseau du fond est lui-même un vaisseau plein d'eau, ayant deux ouvertures, à l'une desquelles est le piston large, et à l'autre l'eau du tuyau, qui est proprement un piston pesant de lui-même, qui doit contre-peser l'autre, si leurs poids sont entre eux comme leurs ouvertures.

Aussi en la figure 5, l'eau du tuyau menu est en équilibre avec un poids de cent livres, parce que le vaisseau du fond qui est large et peu haut, est un vaisseau clos de toutes parts, plein d'eau, ayant deux ouvertures, l'une en bas, large, où est le piston ; l'autre en haut, menue, où est le petit tuyau, dont l'eau est proprement un piston pesant de lui-même, et contre-pesant l'autre, : à cause de la proportion des poids aux ouvertures ; car il n'importe pas si ces ouvertures sont vis-à-vis ou non, comme il a été dit.

Où l'on voit que l'eau de ces tuyaux ne fait autre chose que ce que feraient des pistons de cuivre également pesants, puisqu'un piston de cuivre pesant ; une once, serait aussi-bien en équilibre avec le poids de cent livres, comme le petit filet d'eau pesant une once : de sorte que la cause de l'équilibre d'un petit poids avec un plus grand, qui paraît en tous ces exemples, n'est pas en ce que ces corps qui pèsent si peu, et qui en contre-pèsent de bien plus pesants, sont d'une matière liquide ; car cela n'est pas commun à tous les exemples, puisque ceux où de petits pistons de cuivre en contre-pèsent de si pesants, montrent la même chose ; mais en ce que la matière qui s'étend dans le fond des vaisseaux depuis une ouverture jusqu'à l'autre, est liquide ; car cela est commun à tous, et c'est la véritable cause de cette multiplication.

Aussi dans l'exemple de la figure 5, si l'eau qui est dans le petit tuyau se glaçait, et que celle qui est dans le vaisseau large du fond demeurât liquide, il faudrait cent livres pour soutenir le poids de cette glace ; mais si l'eau qui est dans le fond se glace, soit que

l'autre se gèle ou demeure liquide, il ne faut qu'une once pour la contre-peser.

D'où il paraît bien clairement que c'est la liquidité du corps qui communique d'une des ouvertures à l'autre, qui cause cette multiplication de forces, parce que le fondement en est, comme nous avons déjà dit, qu'un vaisseau plein d'eau est une machine de mécanique pour multiplier les forces.

Passons aux autres effets dont cette machine nous découvre la raison.

Chapitre III.

Exemple et raisons de l'équilibre des liqueurs.

Si un vaisseau plein d'eau a deux ouvertures, à chacune desquelles soit soudé un tuyau ; si on verse de l'eau dans l'un et dans l'autre à pareille hauteur, les deux seront en équilibre. (*Fig. 8.*)

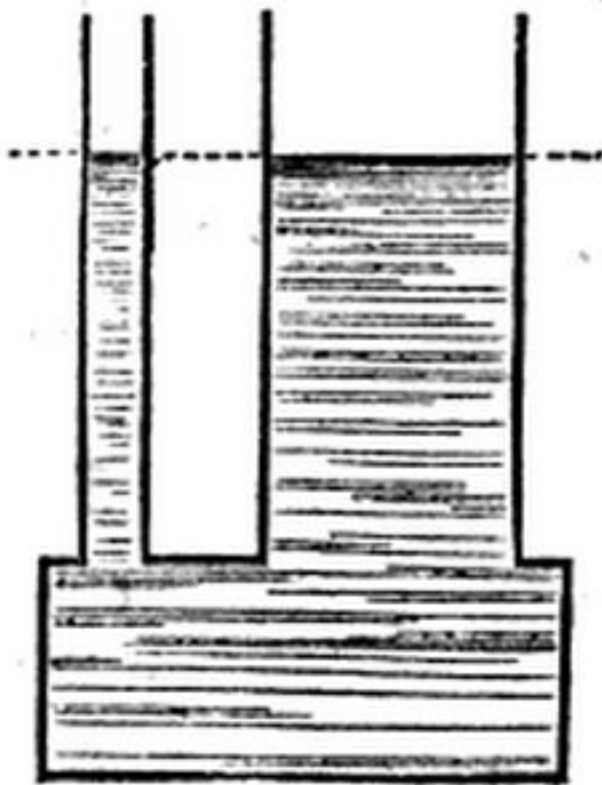


Fig. 8.

Car leurs hauteurs étant pareilles, elles seront en la proportion de leurs grosseurs, c'est-à-dire, de leurs ouvertures : donc les deux eaux de ces tuyaux sont proprement deux pistons pesants à proportion des ouvertures ; donc ils seront en équilibre par les démonstrations précédentes.

De là vient que si on verse de l'eau dans l'un de ces tuyaux seulement, elle fera remonter l'eau dans l'autre, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à la même hauteur, et alors elles demeureront en équilibre ; car alors ce seront deux pistons pesants en la proportion de leurs ouvertures.

C'est la raison pour laquelle l'eau monte aussi haut que sa source.

Que si l'on met des liqueurs différentes dans les tuyaux, comme de l'eau dans un et du vif-argent dans l'autre, ces deux liqueurs seront en équilibre, quand leurs hauteurs seront réciproquement proportionnelles à leurs pesanteurs ; c'est-à-dire, quand la hauteur de l'eau sera quatorze fois plus grande que la hauteur du vif-argent, parce que le vif-argent pèse de lui-même quatorze fois plus que l'eau ; car ce sera deux pistons, l'un d'eau, l'autre de vif-argent, dont les poids seront proportionnés aux ouvertures.

Et même quand le tuyau plein d'eau serait cent fois plus menu que celui où serait le vif-argent, ce petit filet d'eau tiendrait en équilibre toute cette large masse de vif-argent, pourvu qu'il eût quatorze fois plus de hauteur.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à cette heure des tuyaux, doit s'entendre de quelque vaisseau que ce soit, régulier ou non ; car le même équilibre s'y rencontre : de sorte que si, au lieu de ces deux tuyaux que nous avons figuré à ces deux ouvertures, on y mettait deux vaisseaux qui aboutissent aussi à ces deux ouvertures, mais qui fussent larges en quelques endroits, étroits en d'autres, et enfin tous irréguliers dans toute leur étendue, en y versant des liqueurs à la hauteur que nous avons dit, ces liqueurs seraient aussi bien en équilibre dans ces tuyaux irréguliers, que dans les uniformes, parce que les liqueurs ne pèsent que suivant leur hauteur, et non pas suivant leur largeur.

Et la démonstration en serait facile, en inscrivant en l'un et en l'autre plusieurs petits tuyaux réguliers ; car on ferait voir, par ce que nous avons démontré, que deux de ces tuyaux inscrits, qui se correspondent dans les deux vaisseaux, sont en équilibre : donc tous ceux d'un vaisseau seraient en équilibre avec tous ceux de l'autre. Ceux qui sont accoutumés aux inscriptions et aux circonscriptions de la géométrie, n'auront nulle peine à entendre cela ; et il serait bien difficile de le démontrer aux autres, au moins géométriquement.



Fig. 9.

(Fig. 9.) Si l'on met dans une rivière un tuyau recourbé par le bout d'en bas, plein de vif-argent, en sorte toutefois que le bout d'en haut soit hors de l'eau, le vif-argent tombera en partie, jusqu'à ce qu'il soit baissé à une certaine hauteur, et puis il ne baissera plus, mais demeurera suspendu en cet état ; en sorte que sa hauteur soit la quatorzième partie de la hauteur de l'eau au-dessus du bout

recourbé ; de sorte que si depuis le haut de l'eau jusqu'au bout recourbé, il y a quatorze pieds, le vif-argent tombera jusqu'à ce qu'il soit arrivé à un pied seulement plus haut que le bout recourbé, à laquelle hauteur il demeurera suspendu ; car le poids du vif-argent qui pèse au dedans, sera en équilibre avec le poids de l'eau qui pèse au dehors du tuyau, à cause que ces liqueurs ont leurs hauteurs réciproquement proportionnelles à leurs poids, et que leurs largeurs sont indifférentes dans l'équilibre ; et il est aussi indifférent par la même raison, que le bout recourbé soit large ou non, et qu'ainsi peu ou beaucoup d'eau y pèse.

Aussi si on enfonce le tuyau plus avant, le vif-argent remonte, car le poids de l'eau est plus grand ; et si on le hausse au contraire, le vif-argent baisse, car son poids surpasse l'autre ; et si on penche le tuyau, le vif-argent remonte jusqu'à ce qu'il soit revenu à la hauteur nécessaire, qui avait été diminuée en le penchant ; car un tuyau penché n'a pas tant de hauteur que debout.

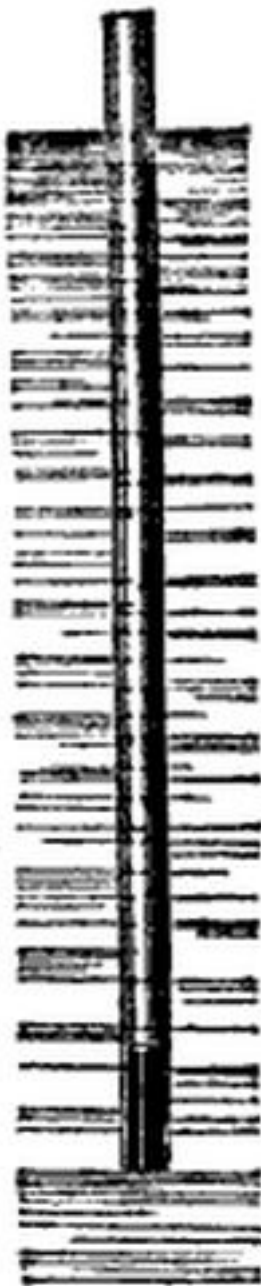


Fig. 10.

(Fig. 10.) La même chose arrive en un tuyau simple, c'est-à-dire, qui n'est point recourbé ; car ce tuyau ouvert par en haut et par en bas étant plein de vif-argent, et enfoncé dans une rivière, pourvu que le bout d'en haut soit hors de l'eau, si le bout d'en bas est à quatorze pieds avant dans l'eau, le vif-argent tombera, jusqu'à ce

qu'il n'en reste plus que la hauteur d'un pied ; et là il demeurera suspendu par le poids de l'eau : ce qui est aisé à entendre ; car l'eau touchant le vif-argent par-dessous, et non pas par-dessus, fait effort pour le pousser en haut, comme, pour chasser un piston, et avec d'autant plus de force, qu'elle a plus de hauteur ; tellement que le poids de ce vif-argent ayant autant de force pour tomber, que le poids de l'eau a pour le pousser en haut, tout demeure en contre-poids.

Aussi le vif-argent n'y étant pas, il est visible que l'eau entrerait dans ce tuyau, et y monterait à quatorze pieds de hauteur, qui est celle de son niveau ; donc ce pied de vif-argent pesant autant que ces quatorze pieds d'eau, dont il tient la place, il est naturel qu'il tienne l'eau dans le même équilibre où ces quatorze pieds d'eau le tiendraient.

Mais si on mettait le tuyau si avant dans l'eau, que le bout d'en haut y entrât, alors l'eau entrerait dans le tuyau, et le vif-argent tomberait ; car l'eau pesant aussi-bien au dedans qu'au dehors du tuyau, le vif-argent serait sans un contrepoids nécessaire pour être soutenu.

Chapitre IV. De l'équilibre d'une Liqueur avec un corps solide.



Fig. 11.

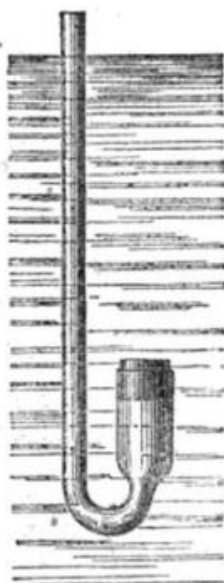


Fig. 12.

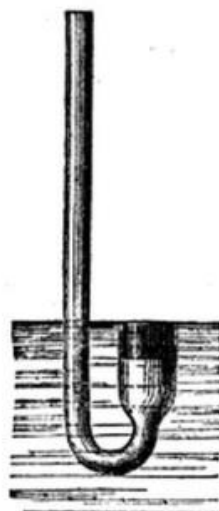


Fig. 13.

Nous allons maintenant donner des exemples de l'équilibre de l'eau avec des corps massifs, comme avec un cylindre de cuivre massif ; car on le fera nager dans l'eau en cette sorte.

(Fig. 11.) Il faut avoir un tuyau fort long, comme de vingt pieds, qui s'élargisse par le bout d'en-bas, comme ce qu'on appelle un entonnoir : si ce bout d'en-bas est rond, et qu'on y mette un cylindre de cuivre fait au tour avec tant de justesse, qu'il puisse entrer et sortir dans l'ouverture de cet entonnoir, et y couler sans que l'eau puisse du tout couler entre deux, et qu'il serve ainsi de piston, ce qui est aisé à faire ; on verra qu'en mettant le cylindre et cet entonnoir ensemble dans une rivière, en sorte toutefois que le bout du tuyau

soit bars de l'eau, si l'on tient le tuyau avec la main, et qu'on abandonne le cylindre de cuivre à ce qui devra arriver, ce cylindre massif ne tombera point, mais demeurera suspendu, parce que l'eau le touche par-dessous, et non par-dessus (car elle ne peut entrer dans le tuyau), ainsi l'eau le pousse en haut de la même sorte qu'elle poussait le vif-argent dans l'exemple précédent, et avec autant de force que le poids de cuivre en a pour tomber en bas ; et ainsi ces efforts contraires se contre-balancent. Il est vrai qu'il faut pour cet effet qu'il soit assez avant dans l'eau, pour faire qu'elle ait la hauteur nécessaire pour contre-peser le cuivre ; de sorte que si ce cylindre a un pied de haut, il faut que depuis le haut de l'eau jusqu'au bas du cylindre, il y ait neuf pieds, à cause que le cuivre pèse de lui-même neuf fois autant que l'eau : aussi si l'eau n'a pas assez de hauteur, comme si on retire le tuyau plus vers le haut de l'eau, son poids l'emporte, et il tombe ; mais si on l'enfonce encore plus avant qu'il ne faut, comme à vingt pieds, tant s'en faut qu'il puisse tomber par son poids, qu'au contraire il faudrait employer une grande force pour le séparer et l'arracher d'avec l'entonnoir ; car le poids de l'eau le pousse en haut avec une force de vingt pieds de haut. Mais si on perce le tuyau et que l'eau y entre, et pèse aussi bien sur le cylindre comme par-dessous, alors le cylindre tombera par son poids, comme le vif-argent dans l'autre exemple, parce qu'il n'a plus le contre-poids qu'il faut pour le soutenir.

(Fig. 12.) Si ce tuyau, tel que nous venons de le figurer, est recourbé, et qu'on y mette un cylindre de bois, et le tout dans l'eau, en sorte néanmoins que le bout d'en-haut sorte de l'eau, le bois ne remontera pas, quoique l'eau l'entourne ; mais, au contraire, il s'enfoncera dans le tuyau, à cause qu'elle le touche par-dessus, et non pas par-dessous ; car elle ne peut entrer dans le tuyau, et ainsi elle le pousse en bas par tout son poids, et point du tout en haut ; car elle ne le touche pas par-dessous.

(Fig. 13.) Que si ce cylindre était à fleur d'eau, c'est-à-dire qu'il fût enfoncé seulement, en sorte que l'eau ne fût pas au-dessus de lui, mais aussi qu'il n'eût rien hors de l'eau ; alors il ne serait poussé ni en haut, ni en bas par le poids de l'eau ; car elle ne le touche ni par-dessus, ni par-dessous, puisqu'elle ne peut entrer dans le tuyau ; et elle le touche seulement par tous ses côtés : ainsi il ne remonterait pas, car rien ne l'élève, et il tomberait au contraire ;, mais par son propre poids seulement.

Que si le bout d'en-bas du tuyau était tourné de côté, comme une crosse, et qu'on y mît un cylindre, et le tout dans l'eau, en sorte toujours que le bout d'en-haut sorte de l'eau, le poids de l'eau le

poussera de côté au-dedans du tuyau, parce qu'elle ne le touche pas du côté qui lui est opposé, et elle agira de cette, sorte avec d'autant plus de force, qu'elle aura plus de hauteur.

Chapitre V.

Des corps qui sont tout enfoncés dans l'eau.

Nous voyons par là que l'eau pousse en haut les corps qu'elle touche par-dessous ; qu'elle pousse en bas ceux qu'elle touche par-dessus ; et qu'elle pousse de côté ceux qu'elle touche par le côté opposé : d'où il est aisé de conclure que quand un corps est tout dans l'eau, comme l'eau le touche par-dessus, par-dessous et par tous les côtés, elle fait effort pour le pousser en haut, en bas et vers tous les côtés : mais comme sa hauteur est la mesure de la force qu'elle a dans toutes ces impressions, on verra bien aisément lequel de tous ces efforts doit prévaloir. Car il paraît d'abord que comme elle a une pareille hauteur sur toutes les faces des côtés, elles les poussera également ; et partant ce corps ne recevra aucune impression vers aucun côté, non plus qu'une girouette entre deux vents égaux. Mais comme l'eau a plus de hauteur sur la face d'en-bas que sur celle d'en haut, il est visible qu'elle le poussera plus en haut qu'en bas : comme la différence de ces hauteurs de l'eau est la hauteur du corps même, il est aisé d'entendre que l'eau le pousse plus en haut qu'en bas, avec une force égale au poids d'un volume d'eau pareil à ce corps.

De sorte qu'un corps qui est dans l'eau y est porté de la même sorte, que s'il était dans un bassin de balance, dont l'autre fût chargé d'un volume d'eau égal au sien.

D'où il paraît que s'il est de cuivre ou d'une autre matière qui pèse plus que l'eau en pareil volume, il tombe ; car son poids l'emporte sur celui qui le contre-balance.

S'il est de bois, ou d'une autre matière plus légère que l'eau en pareil volume, il monte avec toute la force dont le poids de l'eau le surpasse.

Et s'il pèse également, il ne descend, ni ne monte, comme la cire qui se tient à peu près dans l'eau au lieu où on la met.

De là vient que le seau d'un puits n'est pas difficile à hausser tant qu'il est dans l'eau, et qu'on ne sent son poids que quand il commence à en sortir, de même qu'un seau plein de cire ne serait non plus difficile à hausser étant dans l'eau. Ce n'est pas que l'eau

aussi-bien que la cire ne pèsent autant dans l'eau que dehors ; mais c'est qu'étant dans l'eau, ils ont un contre-poids qu'ils n'ont plus quand ils en sont tirés : de même qu'un bassin de balance chargé de cent livres n'est pas difficile à hausser, si l'autre l'est également.

De là vient que quand du cuivre est dans l'eau, on le sent moins pesant précisément du poids d'un volume d'eau égal au sien : de sorte que s'il pèse neuf livres en l'air, il ne pèse plus que huit livres dans l'eau ; parce que l'eau, en pareil volume qui le contrebalance, pèse une livre ; et dans l'eau de la mer il pèse moins, parce que l'eau de la mer pèse plus, à peu près d'une quarante-cinquième partie.

Par la même raison, deux corps, l'un de cuivre, l'autre de plomb, étant également pesants, et par conséquent de différents volumes, puisqu'il faut plus de cuivre pour faire la même pesanteur ; on les trouvera en équilibre, en les mettant chacun dans un bassin de balance : mais si on met cette balance dans l'eau, ils ne sont plus en équilibre ; car chacun étant contre-pesé par un volume d'eau égal au sien, le volume de cuivre étant plus grand que celui de plomb, il y a un grand contre-poids ; et partant le poids du plomb est le maître.

Ainsi deux poids de différente matière étant ajustés dans un parfait équilibre, de la dernière justesse où les hommes peuvent arriver ; s'ils sont en équilibre quand l'air est fort sec, ils ne le sont plus quand l'air est humide.

C'est par le même principe, que quand un homme est dans l'eau, tant s'en faut que le poids de l'eau le pousse en bas, qu'au contraire elle le pousse en haut : mais il pèse plus qu'elle ; et c'est pourquoi il ne laisse pas de tomber, mais avec bien moins de violence qu'en l'air, parce qu'il est contre-pesé par un volume d'eau pareil au sien, qui pèse presque autant que lui ; et s'il pesait autant, il nagerait. Aussi en donnant un coup à terre, ou faisant le moindre effort contre l'eau, il s'élève et nage : et dans les bains d'eau bourbeuse, un homme ne saurait enfoncer, et si on l'enfonce, il remonte de lui-même.

Par la même cause, quand on se baigne dans une cuve, on n'a point de peine à hausser le bras, tant qu'il est dans l'eau ; mais quand on le sort de l'eau, on sent qu'il pèse beaucoup, à cause qu'il n'a plus le contre-poids d'un volume d'eau pareil au sien, qu'il avait étant dans l'eau.

Enfin, les corps qui nagent sur l'eau, pèsent précisément autant que l'eau dont ils occupent la place ; car l'eau les touchant par-dessous, et non par-dessus, les pousse seulement en haut.

Et c'est pourquoi une platine de plomb étant mise en figure convexe, elle nage, parce qu'elle occupe une grande place dans

l'eau par cette figure ; au lieu que si elle était massive, elle n'occuperait jamais dans l'eau que la place d'un volume d'eau égal au volume de sa matière, qui ne suffirait pas pour la contre-peser.

Chapitre VI.

Des corps compressibles qui sont dans l'eau.

On voit par tout ce que j'ai montré, de quelle sorte l'eau agit contre tous les corps qui y sont, en les pressant par tous les côtés : d'où il est aisé à juger, que si un corps compressible y est enfoncé, elle doit le comprimer en-dedans vers le centre ; et c'est aussi ce qu'elle fait, comme on va voir dans les exemples suivants.

Si un soufflet qui a le tuyau fort long, comme de vingt pieds, est dans l'eau, en sorte que le bout du fer sorte hors de l'eau, il sera difficile à ouvrir, si on a bouché les petits trous qui sont à l'une des ailes ; au lieu qu'on l'ouvrirait sans peine, s'il était en l'air, à cause que l'eau le comprime de tous côtés par son poids : mais si on y emploie toute la force qui y est nécessaire, et qu'on l'ouvre ; si peu qu'on relâche de cette force, il se referme avec violence, (au lieu qu'il se tiendrait tout ouvert, s'il était dans l'air) à cause du poids de la masse de l'eau qui le presse. Aussi plus il est avant dans l'eau, plus il est difficile à ouvrir, parce qu'il y a une plus grande hauteur d'eau à supporter.

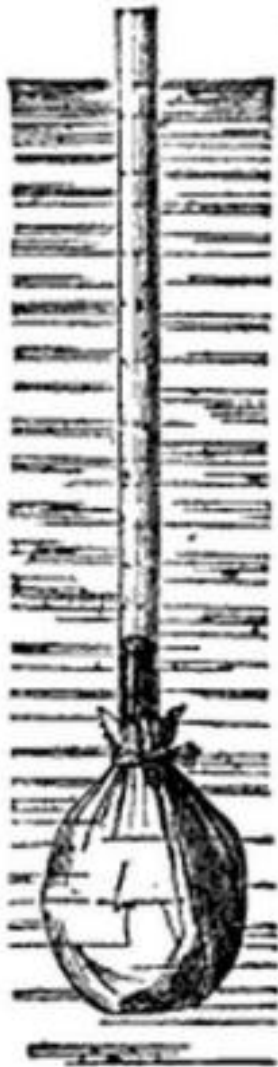


Fig. 44.

(Fig. 14.) C'est ainsi que si on met un tuyau dans l'ouverture d'un ballon, et qu'on lie le ballon autour du bout du tuyau long de vingt pieds, en versant du vif-argent dans le tuyau jusqu'à ce que le ballon en soit plein, le tout étant mis dans une cuve pleine d'eau, en sorte que le bout du tuyau sorte hors de l'eau, on verra le vif-argent monter du ballon dans le tuyau, jusqu'à une certaine hauteur, à cause que le poids de l'eau pressant le ballon de tous côtés, le vif-argent qu'il contient étant pressé également en tous ses points, hormis en ceux qui sont à l'entrée du tuyau (car l'eau n'y a point d'accès, le tuyau qui sort de l'eau l'empêchant), il est poussé des lieux où il est pressé, vers celui où il ne l'est pas ; et ainsi il monte

dans le tuyau jusqu'à une hauteur à laquelle il pèse autant que l'eau qui est au dehors du tuyau.

En quoi il arrive la même chose, que si on pressait le ballon entre les mains ; car on ferait sans difficulté remonter sa liqueur dans le tuyau, et il est visible que l'eau qui l'environne le presse de la même sorte.

C'est par la même raison, que si un homme met le bout d'un tuyau de verre, long de vingt pieds, sur sa cuisse, et qu'il se mette en cet état dans une cuve pleine d'eau, en sorte que le bout d'en-haut du tuyau soit hors de l'eau, sa chair s'enflera à la partie qui est à l'ouverture du tuyau, et il s'y formera une grosse tumeur avec douleur, comme si sa chair y était sucée et attirée par une ventouse ; parce que le poids de l'eau comprimant son corps de tous côtés, hormis en la partie qui est la bouche du tuyau qu'elle ne peut toucher, à cause que le tuyau où elle ne peut entrer empêche qu'elle n'y arrive ; la chair est poussée des lieux où il y a de la compression, au lieu où il n'y en a point ; et plus il y a de hauteur d'eau, plus cette enflure est grosse : et quand on ôte l'eau, l'enflure cesse ; et de même si on fait entrer l'eau dans le tuyau ; car le poids de l'eau affectant aussi-bien cette partie que les autres, il n'y a pas plus d'enflure en celle-là qu'aux autres.

Cet effet est tout conforme au précédent ; car le vif-argent en l'un, et la chair de cet homme en l'autre, étant pressés en toutes leurs parties excepté en celles qui sont à la bouche des tuyaux, ils sont poussés dans le tuyau autant que la force du poids de l'eau peut le faire.

Si l'on met au fond d'une cuve pleine d'eau un ballon, où l'air ne soit pas fort pressé, on verra qu'il sera comprimé sensiblement ; et à mesure qu'on ôtera l'eau, il s'élargira peu à peu, parce que le poids de la masse de l'eau qui est au-dessus de lui le comprime de tous côtés vers le centre, jusqu'à ce que le ressort de cet air comprimé soit aussi fort que le poids de l'eau qui le presse.

Si l'on met au fond de la même cuve pleine d'eau un ballon plein d'air pressé extrêmement, on n'y remarquera aucune compression : ce n'est pas que l'eau ne le presse ; car le contraire paraît dans l'autre ballon, et dans celui où était le vif-argent, dans le soufflet et dans tous les autres exemples ; mais c'est qu'elle n'a pas la force de le comprimer sensiblement, parce qu'il l'était déjà beaucoup : de la même sorte que quand un ressort est bien roide, comme celui d'une arbalète, il ne peut être plié sensiblement par une force médiocre, qui en comprimerait un plus faible bien visiblement.

Et qu'on ne s'étonne pas de ce que le poids de l'eau ne comprime pas ce ballon visiblement, et que néanmoins on le

comprime d'une façon fort considérable, en appuyant seulement le doigt dessus, quoiqu'on le presse alors avec moins de force que l'eau. La raison de cette différence est, que quand le ballon est dans l'eau, elle le presse de tous côtés ; au lieu que quand on le presse avec le doigt, il n'est pressé qu'en une partie seulement : or, quand on le presse avec le doigt en une partie seulement, on l'enfonce beaucoup et sans peine, d'autant que les parties voisines ne sont pas pressées, et qu'ainsi elles reçoivent facilement ce qui est ôté de celle qui l'est ; de sorte que comme la matière qu'on chasse du seul endroit pressé, se distribue à tout le reste, chacune en a peu à recevoir ; et ainsi il y a un enfoncement en cette partie, qui devient fort visible par la comparaison de toutes les parties qui l'environnent, et qui en sont exemptes.

Mais si on venait à presser aussi-bien toutes les autres parties comme celle-là, chacune rendant ce qu'elle avait reçu de la première, elle reviendrait à son premier état, parce qu'elles seraient pressées elles-mêmes aussi-bien qu'elle : et comme il n'y aurait plus qu'une compression générale de toutes les parties vers le centre, on ne verrait plus de compression en aucun endroit particulier ; et l'on ne pourrait juger de cette compression générale, que par la comparaison de l'espace qu'il occupe à celui qu'il occupait ; et comme ils seraient très peu différents, il serait impossible de le remarquer. D'où l'on voit combien il y a de différence entre presser une partie seulement, ou presser généralement toutes les parties.

Il en est de même d'un corps dont on presse toutes les parties, hors une seulement ; car il s'y fait une enflure par le regorgement des autres, comme il a paru en l'exemple d'un homme dans l'eau, avec un tuyau sur sa cuisse. Aussi si l'on presse le même ballon entre les mains, quoiqu'on tâche de toucher chacune de ses parties, il y en aura toujours quelqu'une qui s'échappera entre les doigts, où il se formera une grosse tumeur : mais s'il était possible de le presser partout également, on ne le comprimerait jamais sensiblement, quelque effort qu'on y employât, pourvu que l'air du ballon fût déjà bien pressé de lui-même ; et c'est ce qui arrive quand il est dans l'eau ; car elle le touche de tous côtés.

Chapitre VII.

Des animaux qui sont dans l'eau.

Tout cela nous découvre pourquoi l'eau ne comprime point les animaux qui y sont, quoiqu'elle presse généralement tous les corps qu'elle environne, comme nous l'avons fait voir par tant d'exemples : car ce n'est pas qu'elle ne les presse, mais c'est que, comme nous avons déjà dit, comme elle les touche de tous côtés, elle ne peut causer ni d'enflure, ni d'enfoncement en aucune partie en particulier, mais seulement une condensation générale de toutes les parties vers le centre, qui ne saurait être visible, si elle n'est grande, et qui ne peut être qu'extrêmement légère, à cause que la chair est bien compacte.

Car si elle ne le touchait qu'en une partie seulement, ou si elle le touchait en toutes, excepté en une, pourvu que ce fût en une hauteur considérable, l'effet en serait remarquable, comme nous l'avons fait voir ; mais le pressant en toutes, rien ne paraît.

Il est aisé de passer de là à la raison pour laquelle les animaux qui sont dans l'eau n'en sentent pas le poids.

Car la douleur que nous sentons, quand quelque chose nous presse, est grande, si la compression est grande ; parce que la partie pressée est épuisée de sang, et que les chairs, les nerfs et les autres parties qui la composent, sont poussées hors de leur place naturelle, et cette violence ne peut arriver sans douleur. Mais si la compression est petite comme quand on effleure si doucement la peau avec le doigt, qu'on ne prive pas la partie qu'on touche de sang, qu'on n'en détourne, ni la chair, ni les nerfs, et qu'on n'y apporte aucun changement ; il n'y doit aussi avoir aucune douleur sensible ; et si on nous touche en cette sorte en toutes les parties du corps, nous ne devons sentir aucune douleur d'une compression si légère.

Et c'est ce qui arrive aux animaux qui sont dans l'eau ; car le poids les comprime à la vérité, mais si peu, que cela n'est aucunement perceptible, par la raison que nous avons fait voir : si bien qu'aucune partie n'étant pressée, ni épuisée de sang, aucun nerf, ni veine, ni chair n'étant détournés (car tout étant également

pressé, il n'y a pas plus de raison pourquoi ils fussent poussés vers une partie que vers l'autre), et tout enfin demeurant sans changement, tout doit demeurer sans douleur et sans sentiment.

Et qu'on ne s'étonne pas de ce que ces animaux ne sentent point le poids de l'eau ; et que néanmoins ils sentiraient bien, si on appuyait seulement le doigt dessus, quoiqu'on les pressât alors avec moins de force que l'eau ; car la raison de cette différence est, que quand ils sont dans l'eau, ils sont pressés de tous les côtés généralement ; au lieu que quand on les presse avec le doigt, ils ne le sont qu'en une seule partie. Or, nous avons montré que cette différence est la cause pour laquelle on les comprime bien visiblement par le bout du doigt qui les touche ; et qu'ils ne le sont pas visiblement par le poids de l'eau, quand même il serait augmenté du centuple : et comme le sentiment est toujours proportionné à la compression, cette même différence est la cause pour laquelle ils sentent bien le doigt qui les presse, et non pas le poids de l'eau.

Et ainsi la vraie cause qui fait que les animaux dans l'eau n'en sentent pas le poids, est qu'ils sont pressés également de toutes parts.

Aussi si l'on met un ver dans de la pâte, quoiqu'on le pressât entre les mains, on ne pourrait jamais l'écraser, ni seulement le blesser ; ni le comprimer ; parce qu'on le presserait en toutes ses parties : l'expérience qui suit va le prouver. Il faut avoir un tuyau de verre, bouché par en bas, à demi plein d'eau, où on jette trois choses ; savoir : un petit ballon à demi-plein d'air, et un autre tout plein d'air, et une mouche (car elle vit dans l'eau tiède aussi-bien que dans l'air) ; et mettre un piston dans ce tuyau qui aille jusqu'à l'eau. Il arrivera que si on presse ce piston avec telle force qu'on voudra, comme en mettant des poids dessus en grande quantité, cette eau pressée pressera tout ce qu'elle enferme : aussi le ballon mol sera bien visiblement comprimé ; mais le ballon dur ne sera non plus comprimé que s'il n'y avait rien qui le pressât, ni la mouche non plus, et elle ne sentira aucune douleur sous ce grand poids ; car on la verra se promener avec liberté et vivacité le long du verre, et même s'envoler dès qu'elle sera hors de cette prison.

Il ne faut pas avoir beaucoup de lumière pour tirer de cette expérience tout ce que nous avons déjà assez démontré.

On voit que ce poids presse tous ces corps autant qu'il peut.

On voit qu'il comprime le ballon mol ; par conséquent il presse aussi celui qui est à côté ; car la même raison est pour l'un que pour l'autre ; mais on voit qu'il n'y paraît aucune compression.

D'où vient donc cette différence ? et d'où pourrait-elle arriver, sinon de la seule chose en quoi ils diffèrent ? qui est que l'un est

plein d'un, air pressé, et qu'on y a poussé par force, au lieu que l'autre est seulement à demi plein, et qu'ainsi l'air mol qui est dans l'un est capable d'une grande compression, dont l'autre est incapable, parce qu'il est bien compact, et que l'eau qui le presse l'environnant de tous côtés, ne peut y faire d'impression sensible, parce qu'il fait arcade de tous côtés.

On voit aussi que cet animal n'est point comprimé ; et pourquoi ? sinon par la même raison pour laquelle le ballon plein d'air ne l'est pas ; et enfin on voit qu'il ne sent aucune douleur par la même cause.

Que si on mettait au fond de ce tuyau de la pâte au lieu d'eau et le ballon et cette mouche dans cette pâte, en mettant le piston dessus et le pressant, la même chose arriverait.

Donc puisque cette condition d'être pressé de tous côtés, fait que la compression ne peut être sensible ni douloureuse, ne faut-il pas demeurer d'accord que cette seule raison rend le poids de l'eau insensible aux animaux qui y sont ?

Qu'on ne dise donc plus que c'est parce que l'eau ne pèse pas sur elle-même, car elle pèse partout également ; ou qu'elle pèse d'une autre manière que les corps solides, car tous les poids sont de même nature ; et voici un poids solide qu'une mouche supporte sans le sentir.

Et si on veut encore quelque chose de plus touchant, qu'on ôte le piston, et qu'on verse de l'eau dans le tuyau, jusqu'à ce que l'eau qu'on aura mise au lieu du piston, pèse autant que le piston même : il est sans doute que la mouche ne sentira non plus le poids de cette eau que celui du piston. D'où vient donc cette insensibilité sous un si grand poids dans ces deux exemples ? Est-ce que le poids est d'eau ? Non, car quand le poids est solide, elle arrive de même. Disons donc que c'est seulement parce que cet animal est environné d'eau ; car cela seul est commun aux deux exemples, aussi c'en est la véritable raison.

Aussi s'il arrivait que toute l'eau qui est au-dessus de cet animal vînt à se glacer, pourvu qu'il en restât tant soit peu au-dessous de lui de liquide, et qu'ainsi il en fut tout environné, il ne sentirait non plus le poids de cette glace, qu'il faisait auparavant le poids de l'eau.

Et si toute l'eau de la rivière se glaçait à la réserve de celle qui serait à un pied près du fond, les poissons qui y nageraient ne sentiraient non plus le poids de cette glace, que celui de l'eau où elle se résoudrait ensuite.

Et ainsi les animaux dans l'eau n'en sentent pas le poids ; non pas parce que ce n'est que de l'eau qui pèse dessus, mais parce que c'est de l'eau qui les environne.

FIN DU TRAITÉ DE L'ÉQUILIBRE DES LIQUEURS

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



TRAITÉ DE LA PESANTEUR DE LA MASSE DE L'AIR



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1653
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Chapitre I. Que la masse de l'air a de la pesanteur ; qu'elle presse par son poids tous les corps qu'elle enferme.

Chapitre II. Que la pesanteur de la masse de l'air produit tous les effets qu'on a jusqu'ici attribués à l'horreur du vide.

Section première. Récit des effets qu'on attribue à l'horreur du vide.

Section seconde. Que la pesanteur de la masse de l'air produit tous les effets qu'on attribue à l'horreur du vide.

Chapitre III. Que comme la pesanteur de la masse de l'air est limitée, aussi les effets qu'elle produit sont limités.

Chapitre IV. Que comme la pesanteur de la masse de l'air varie suivant les vapeurs qui arrivent, aussi les effets quelle produit doivent varier à proportion.

Chapitre V. Que comme le poids de la masse de l'air est plus grand sur les lieux profonds que sur les lieux élevés, aussi les effets y produit sont plus grands à proportion.

Chapitre VI. Que comme les effets de la pesanteur de la masse de l'air augmentent ou diminuent, à mesure qu'elle augmente ou diminue, ils cesseraient entièrement si l'on était au-dessus de l'air, ou en un lieu où il n'y en eût point.

Chapitre VII. Combien l'eau s'élève dans les pompes en chaque lieu du monde.

Chapitre VIII. Combien chaque lieu du monde est chargé par le poids de la masse de l'air.

Chapitre IX. Combien pèse la masse entière de tout l'air qui est au monde.

Conclusion des deux précédents traités.

Chapitre I.

Que la masse de l'air a de la pesanteur ; qu'elle presse par son poids tous les corps qu'elle enferme.

On ne conteste plus aujourd'hui que l'air est pesant ; on sait qu'un ballon pèse plus enflé que dégonflé : cela suffit pour le conclure ; car s'il était léger, plus on en mettrait dans le ballon, plus le tout aurait de légèreté ; car le tout en aurait davantage qu'une partie seulement : or, puisqu'au contraire plus on y en met, plus le tout est pesant, il s'ensuit que chaque partie est elle-même pesante, et partant que l'air est pesant.

Ceux qui en désireront de plus longues preuves n'ont qu'à les chercher dans les auteurs qui en ont traité exprès.

Si on objecte que l'air est léger quand il est pur, mais que celui qui nous environne n'est pas l'air pur, parce qu'il est mêlé de vapeurs et de corps grossiers, et que ce n'est qu'à cause de ces corps étrangers qu'il est pesant, je réponds, en un mot, que je ne connais point cet air pur, et qu'il serait peut-être difficile de le trouver ; mais je ne parle, dans tout ce discours, que de l'air tel qu'il est dans l'état où nous le respirons, sans penser s'il est composé ou non ; et c'est ce corps-là, ou simple, ou composé, que j'appelle l'air, et duquel je dis qu'il est pesant ; ce qui ne peut être contredit ; et c'est tout ce qui m'est nécessaire dans la suite.

Ce principe posé, je ne m'arrêterai qu'à en tirer quelques conséquences.

1. Puisque chaque partie de l'air est pesante, il s'ensuit que la masse entière de l'air, c'est-à-dire, la sphère entière de l'air est pesante ; et comme la sphère de l'air n'est pas infinie en son étendue, qu'elle a des bornes, aussi la pesanteur de la masse de tout l'air n'est pas infinie.

2. Comme la masse de l'eau de la mer presse par son poids la partie de la terre qui lui sert de fond, et que si elle environnait toute la terre, au lieu qu'elle n'en couvre qu'une partie, elle presserait par son poids toute la surface de la terre : ainsi la masse de l'air

couvrant toute la face de la terre, ce poids la presse en toutes les parties.

3. Comme le fond d'un seau où il y a de l'eau est plus pressé par le poids de l'eau, quand il est tout plein que quand il ne l'est qu'à demi, et qu'il l'est d'autant plus qu'il y a plus de hauteur d'eau : aussi les lieux élevés, comme les sommets des montagnes, ne sont pas si pressés par le poids de la masse de l'air, que les lieux profonds, comme les vallons ; parce qu'il y a plus d'air au-dessus des vallons, qu'au-dessus des sommets des montagnes ; car tout l'air qui est le long de la montagne pèse sur le vallon, et non pas sur le sommet ; parce qu'il est au-dessus de l'un et au-dessous de l'autre.

4. Comme les corps qui sont dans l'eau sont pressés de toutes parts par le poids de l'eau qui est au-dessus, comme nous l'avons montré au Traité de l'Équilibre des liqueurs ; ainsi les corps qui sont dans l'air sont pressés de tous côtés par le poids de la masse de l'air qui est au-dessus.

5. Comme les animaux qui sont dans l'eau n'en sentent pas le poids ; ainsi nous ne sentons pas le poids de l'air, par la même raison : et comme on ne pourrait pas conclure que l'eau n'a point de poids, de ce qu'on ne le sent pas quand on y est enfoncé ; ainsi on ne peut pas conclure que l'air n'a pas de pesanteur, de ce que nous ne la sentons pas. Nous avons fait voir la raison de cet effet dans l'Équilibre des liqueurs.

6. Comme il arriverait en un grand amas de laine, si on en avait assemblé de la hauteur de vingt ou trente toises, que cette masse se comprimerait elle-même par son propre poids, et que celle qui serait au fond serait bien plus comprimée que celle qui serait au milieu, ou près du haut, parce qu'elle serait pressée d'une plus grande quantité de laine ; ainsi la masse de l'air qui est un corps compressible et pesant, aussi bien que la laine, se comprime elle-même par son propre poids ; et l'air qui est au bas, c'est-à-dire dans les lieux profonds, est bien plus comprimé que celui qui est plus haut, comme aux sommets des montagnes, parce qu'il est chargé d'une plus grande quantité d'air.

7. Comme il arriverait en cette masse de laine, que si on prenait une poignée de celle qui est dans le fond, dans l'état pressé où on la trouve, et qu'on la portât, en la tenant toujours pressée de la même sorte, au milieu de cette masse, elle s'élargirait d'elle-même, étant plus proche du haut, parce qu'elle aurait une moindre quantité de laine à supporter en ce lieu-là ; ainsi si l'on portait de l'air, tel qu'il est ici-bas, et comprimé comme il y est, sur le sommet d'une montagne, par quelque artifice que ce soit, il devrait s'élargir lui-même, et devenir au même état que celui qui l'environnerait sur cette montagne, parce qu'il serait chargé de moins d'air en cet

endroit-là qu'il n'était au bas : et, par conséquent, si on prenait un ballon à demi plein d'air seulement, et non pas tout enflé, comme ils le sont d'ordinaire, et qu'on le portât sur une montagne, il devrait arriver qu'il serait plus enflé au haut de la montagne, et qu'il devrait s'élargir à proportion de ce qu'il serait moins chargé ; et la différence devrait en être visible, si la quantité d'air qui est le long de la montagne, et de laquelle il est déchargé, a un poids assez considérable pour causer un effet et une différence sensible.

Il y a une liaison si nécessaire de ces conséquences avec leur principe, que l'un ne peut être vrai, sans que les autres le soient également : et comme il est assuré que l'air qui s'étend depuis la terre jusqu'au haut de la sphère a de la pesanteur, tout ce que nous en avons conclu est également véritable.

Mais quelque certitude qu'on trouve en ces conclusions, il me semble qu'il n'y a personne qui, même en les recevant, ne souhaitât de voir cette dernière conséquence confirmée par l'expérience, parce qu'elle enferme, et toutes les autres, et son principe même ; car il est certain que si on voyait un ballon tel que nous l'avons figuré, s'enfler à mesure qu'on l'élève, il n'y aurait aucun lieu de douter que cette enflure ne vint de ce que l'air du ballon était plus pressé en bas qu'en haut, puisqu'il n'y a aucune autre chose qui pût causer qu'il s'enflât, vu même qu'il fait plus froid sur les montagnes que dans les vallons ; et cette compression de l'air du ballon ne pourrait avoir d'autre cause, que le poids de la masse de l'air ; car on l'a pris tel qu'il était en bas, et sans le comprimer, puisque même le ballon était flasque et à demi plein seulement ; et partant cela prouverait absolument que l'air est pesant ; que la masse de l'air est pesante ; qu'elle presse par son poids tous les corps qu'elle enferme ; qu'elle presse plus les lieux bas que les lieux hauts ; qu'elle se comprime elle-même par son poids ; que l'air est plus comprimé en bas qu'en haut. Et comme dans la physique les expériences ont bien plus de force pour persuader que les raisonnements, je ne doute pas qu'on ne désirât de voir les uns confirmés par les autres.

Mais si l'on en faisait l'expérience, j'aurais cet avantage, qu'au cas qu'il n'arrivât aucune différence à l'enflure du ballon sur les plus hautes montagnes, cela ne détruirait pas ce que j'ai conclu ; parce que je pourrais dire qu'elles n'ont pas encore assez de hauteur pour causer une différence sensible : au lieu que s'il arrivait un changement extrêmement considérable, comme de la huitième ou neuvième partie, certainement elle serait toute convaincante pour moi ; et il ne pourrait plus rester aucun doute de la vérité de tout ce que j'ai établi.

Mais c'est trop différer ; il faut dire en un mot, que l'épreuve en a

été faite, et qu'elle a réussi en cette sorte.

Expérience faite en deux lieux élevés, l'un au-dessus de l'autre, d'environ 500 toises.

Si l'on prend un ballon à demi plein d'air, flasque et mol, et qu'on le porte au bout d'un fil sur une montagne haute de 500 toises, il arrivera qu'à mesure qu'on montera, il s'enflera de lui-même, et quand il sera en haut, il sera tout plein et gonflé comme si on y avait soufflé de l'air de nouveau ; et en descendant, il s'aplatira peu à peu par les mêmes degrés ; de sorte qu'étant arrivé au bas, il sera revenu à son premier état.

Cette expérience prouve tout ce que j'ai dit de la masse de l'air, avec une force toute convaincante : aussi était-il nécessaire de bien l'établir, parce que c'est le fondement de tout ce discours.

Il ne reste qu'à faire remarquer que la masse de l'air est plus pesante en un temps qu'en un autre ; savoir, quand il est plus chargé de vapeurs, ou plus comprimé par le froid.

Remarquons donc, 1°. que la masse de l'air est pesante ; 2°. qu'elle a un poids limité ; 3°. qu'elle est plus pesante en un temps qu'en un autre ; 4°. qu'elle est plus pesante en de certains lieux qu'en d'autres, comme dans les vallons ; 5°. qu'elle presse par son poids tous les corps qu'elle enferme, et d'autant plus qu'elle a plus de pesanteur.

Chapitre II.

Que la pesanteur de la masse de l'air produit tous les effets qu'on a jusqu'ici attribués à l'horreur du vide.

Ce chapitre est divisé en deux sections : dans la première est un récit des principaux effets qu'on a attribués à l'horreur du vide ; et dans la seconde, on montre qu'ils viennent de la pesanteur de l'air.

Section première.

Récit des effets qu'on attribue à l'horreur du vide.

Il y a plusieurs effets qu'on prétend que la nature produit par une horreur qu'elle a pour le vide ; en voici les principaux.

I. Un soufflet, dont toutes les ouvertures sont bien bouchées, est difficile à ouvrir ; si on essaie de le faire, on y sent de la résistance, comme si ses ailes étaient collées. Et le piston d'une seringue bouchée résiste quand on essaie de le tirer, comme s'il tenait au fond. (*Fig. 1.*)

On prétend que cette résistance vient de l'horreur que la nature a pour le vide qui arriverait dans ce soufflet, s'il pouvait être élargi : ce qui se confirme, parce qu'elle cesse dès qu'il est débouché, et que l'air peut s'y insinuer pour le remplir quand on l'ouvrira.

II. Deux corps polis étant appliqués l'un contre l'autre, sont difficiles à séparer et semblent adhérer.

Ainsi un chapeau étant mis sur une table, est difficile à lever tout à coup.

Ainsi un morceau de cuir mis sur un pavé, et levé promptement, l'arrache et l'enlève.

On prétend que cette adhérence vient de l'horreur que la nature a du vide, qui arriverait pendant le temps qu'il faudrait à l'air pour arriver des extrémités jusqu'au milieu.

III. Quand une seringue trempe dans l'eau, en tirant le piston, l'eau suit et monte comme si elle lui adhérait.

Ainsi l'eau monte dans une pompe aspirante, qui n'est

proprement qu'une longue seringue, et suit son piston, quand on l'élève, comme si elle lui adhérait.

On prétend que cette élévation de l'eau vient de l'horreur que la nature a du vide, qui arriverait à la place que le piston quitte, si l'eau n'y montait pas, parce que l'air ne peut y entrer : ce qui se confirme, parce que si l'on fait des fentes par où l'air puisse entrer, l'eau ne s'élève plus.

De même, si on met le bout d'un soufflet dans l'eau, en l'ouvrant promptement l'eau y monte pour le remplir, parce que l'air ne peut y succéder, et principalement si on bouche les trous qui sont à une des ailes.

Ainsi, quand on met la bouche dans l'eau, et qu'on suce, on attire l'eau par la même raison ; car le poumon est comme un soufflet dont la bouche est comme l'ouverture.

Ainsi, en respirant, on attire l'air comme un soufflet en s'ouvrant attire l'air pour remplir sa capacité.

Ainsi, quand on met des étoupes allumées dans un plat plein d'eau, et un verre par-dessus, à mesure que le feu des étoupes s'éteint, l'eau monte dans le verre, parce que l'air qui est dans le verre, et qui était raréfié par le feu, venant à se condenser par le froid, attire l'eau et la fait monter avec soi, en se resserrant pour remplir la place qu'il quitte ; comme le piston d'une seringue attire l'eau avec soi quand on le tire.

Ainsi, les ventouses attirent la chair, et forment une ampoule ; parce que l'air de la ventouse qui était raréfié par le feu de la bougie, venant à se condenser par le froid quand le feu est éteint, il attire la chair avec soi pour remplir la place qu'il quitte, comme il attirait l'eau dans l'exemple précédent.

IV. Si l'on met une bouteille pleine d'eau, et renversée le goulot en bas, dans un vaisseau plein d'eau, l'eau de la bouteille demeure suspendue sans tomber. (*Fig. 4.*)

On prétend que cette suspension vient de l'horreur que la nature a pour le vide, qui arriverait à la place que l'eau quitterait en tombant, parce que l'air ne pourrait y succéder : et on le confirme, parce que si on fait une fente par où l'air puisse s'insinuer, toute l'eau tombe incontinent.



Fig. 45.

On peut faire la même épreuve avec un tuyau long, par exemple, de dix pieds, bouché par le bout d'en haut, et ouvert par le bout d'en bas (*Fig. 15.*) ; car s'il est plein d'eau, et que le bout d'en bas trempe dans un vaisseau plein d'eau, elle demeurera toute suspendue dans le tuyau, au lieu qu'elle tomberait incontinent si on avait débouché le haut du tuyau.



Fig. 16.



Fig. 17.

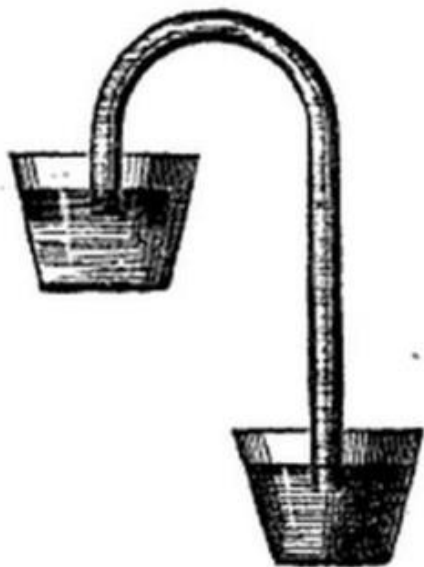


Fig. 18.

On peut faire la même chose avec un tuyau pareil, bouché par en haut, et recourbé par le bout d'en bas (Fig. 16.), sans le mettre dans un vaisseau plein d'eau, comme on avait mis l'autre : car s'il est plein d'eau, elle y demeurera aussi suspendue ; au lieu que si on débouchait le haut, elle jaillirait incontinent avec violence par le bout recourbé en forme de jet d'eau.

Enfin, on peut faire la même chose avec un simple tuyau, sans qu'il soit recourbé, pourvu qu'il soit fort étroit par en bas (Fig. 17.) : car s'il est bouché par en haut, l'eau y demeurera suspendue ; au lieu qu'elle en tomberait avec violence, si on débouchait le bout d'en haut.

C'est ainsi qu'un tonneau plein de vin n'en lâche pas une goutte, quoique le robinet soit ouvert, si on ne débouche le haut pour donner vent.

V. Si l'on remplit d'eau un tuyau fait en forme de croissant renversé, ce qu'on appelle d'ordinaire un *siphon*, dont chaque jambe

trempe dans un vaisseau plein d'eau, il arrivera que si peu qu'un des vaisseaux soit plus haut que l'autre, toute l'eau du vaisseau le plus élevé montera dans la jambe qui y trempe jusqu'au haut du siphon, et se rendra par l'autre dans le vaisseau le plus bas où elle trempe ; de sorte que si on substitue toujours de l'eau dans le vaisseau le plus élevé, ce flux sera continu. (*Fig. 18.*)

On prétend que cette élévation de l'eau vient de l'horreur que la nature a du vide qui arriverait dans le siphon, si l'eau de ces deux branches tombait de chacune dans son vaisseau, comme elle y tombe en effet quand on fait une ouverture au haut du siphon par où l'air peut s'y insinuer.

Il y a plusieurs autres effets pareils que j'omets à cause qu'ils sont tous semblables à ceux dont j'ai parlé, et qu'en tous il ne paraît autre chose, sinon que tous les corps contigus résistent à l'effort qu'on fait pour les séparer quand l'air ne peut succéder entre deux ; soit que cet effort vienne de leur propre poids, comme dans les exemples où l'eau monte, et demeure suspendue malgré son poids ; soit qu'il vienne des forces qu'on emploie pour les désunir, comme dans les premiers exemples.

Voilà quels sont les effets qu'on attribue vulgairement à l'horreur du vide : nous allons faire voir qu'ils viennent de la pesanteur de l'air.

Section seconde.

Que la pesanteur de la masse de l'air produit tous les effets qu'on attribue à l'horreur du vide.

Si l'on a bien compris dans le Traité de l'Équilibre des liqueurs, de quelle manière elles font impression par leurs poids contre tous les corps qui y sont, on n'aura point de peine à comprendre comme le poids de la masse de l'air, agissant sur tous les corps, y produit tous les effets qu'on avait attribués à l'horreur du vide ; car ils sont tout-à-fait semblables, comme nous allons le montrer sur chacun.

I. Que la pesanteur de la masse de l'air cause la difficulté d'ouvrir un soufflet bouché.

Pour faire entendre comme la pesanteur de la masse de l'air cause la difficulté qu'on sent à ouvrir un soufflet, lorsque l'air ne peut y entrer, je ferai voir une pareille résistance Causée par le poids de l'eau. Il ne faut pour cela que se remettre en mémoire ce que j'ai dit dans l'Équilibre des liqueurs, qu'un soufflet dont le tuyau est long de vingt pieds ou plus, étant mis dans une cuve pleine d'eau, en sorte que le bout du tuyau sorte hors de l'eau, il est difficile à ouvrir, et d'autant plus qu'il y a plus de hauteur d'eau ; ce qui vient manifestement de la pesanteur de l'eau qui est au-dessus ; car quand il n'y a point d'eau, il est très aisé à ouvrir ; et à mesure qu'on y en verse, cette résistance augmente, et est toujours égale au poids de l'eau qu'il porte, parce que comme cette eau ne peut y entrer à cause que le tuyau est hors de l'eau, on ne saurait l'ouvrir sans soulever, et sans soutenir toute la masse de l'eau ; car celle qu'on écarte en l'ouvrant, ne pouvant pas entrer dans le soufflet, est forcée de se placer ailleurs, et ainsi de faire hausser l'eau, ce qui ne peut se faire sans peine ; au lieu que s'il était crevé, et que l'eau pût y entrer, on l'ouvrirait et on le fermerait sans résistance, à cause que l'eau y entrerait par ces ouvertures à mesure qu'on l'ouvrirait, et qu'ainsi en l'ouvrant on ne ferait point soulever l'eau.

Je ne crois pas que personne soit tenté de dire que cette

résistance vienne de l'horreur du vide, et il est absolument certain qu'elle vient du seul poids de l'eau.

Or ce que nous disons de l'eau, doit s'entendre de toute autre liqueur ; car si on le met dans une cuve pleine de vin, on sentira une pareille résistance à l'ouvrir, et de même dans du lait, dans de l'huile, dans du vif-argent, et enfin dans quelque liqueur que ce soit. C'est donc une règle générale, et un effet nécessaire du poids des liqueurs, que si un soufflet est mis dans quelque liqueur que ce soit, en sorte qu'elle n'ait aucun accès dans le corps du soufflet, le poids de la liqueur qui est au-dessus fait qu'on ne peut l'ouvrir sans sentir de la résistance, parce qu'on ne saurait l'ouvrir sans la supporter ; et par conséquent, en appliquant cette règle générale à l'air en particulier, il sera véritable que quand un soufflet est bouché, en sorte que l'air n'y a point d'accès, le poids de la masse de l'air qui est au-dessus fait qu'on ne peut l'ouvrir sans sentir de la résistance, parce qu'on ne saurait l'ouvrir sans faire hausser toute la masse de l'air : mais dès qu'on y fait une ouverture, on l'ouvre et on le ferme sans résistance, parce que l'air peut y entrer et sortir, et qu'ainsi en l'ouvrant on ne hausse plus la masse de l'air ; ce qui est tout conforme à l'exemple du soufflet dans l'eau.

D'où l'on voit que la difficulté d'ouvrir un soufflet bouché, n'est qu'un cas particulier de la règle générale de la difficulté d'ouvrir un soufflet dans quelque liqueur que ce soit, où elle n'a point d'accès.

Ce que nous avons dit de cet effet, nous allons le dire de chacun des autres, mais plus succinctement.

II. Que la pesanteur de la masse de l'air est la cause de la difficulté qu'on sent à séparer deux corps polis appliqués l'un contre l'autre.

Pour faire entendre comment la pesanteur de la masse de l'air cause la résistance que l'on sent, quand on veut arracher deux corps polis qui sont appliqués l'un contre l'autre, je donnerai un exemple d'une résistance toute pareille causée par le poids de l'eau, qui ne laissera aucun lieu de douter que l'air ne cause cet effet.

Il faut encore ici se remettre en mémoire ce qui a été rapporté dans l'Équilibre des liqueurs.

Que si l'on met un cylindre de cuivre fait au tour à l'ouverture d'un entonnoir fait aussi au tour, en sorte qu'ils soient si parfaitement ajustés, que ce cylindre entre et coule facilement dans cet entonnoir, sans que néanmoins l'eau puisse couler entre eux ; et qu'on mette cette machine dans une cuve pleine d'eau, en sorte toutefois que la queue de l'entonnoir sorte hors de l'eau, en la

faisant longue de vingt pieds, s'il est nécessaire ; si ce cylindre est à quinze pieds avant dans l'eau, et que tenant l'entonnoir avec la main, on lâche le cylindre, et qu'on l'abandonne à ce qui doit en arriver, on verra que non-seulement il ne tombera pas, quoiqu'il n'y ait rien qui semble le soutenir ; mais encore qu'il sera difficile à arracher d'avec l'entonnoir, quoiqu'il n'y adhère en aucune sorte ; au lieu qu'il tomberait par son poids avec violence, s'il n'était qu'à quatre pieds avant dans l'eau. J'en ai aussi fait voir la raison, qui est que l'eau le touchant par-dessous, et non pas par-dessus (car elle ne touche pas la face d'en-haut, parce que l'entonnoir empêche qu'elle ne puisse y arriver), elle le pousse par le côté qu'elle touche vers celui qu'elle ne touche pas, et ainsi elle le pousse en haut, et le presse contre l'entonnoir.

La même chose doit s'entendre de toute autre liqueur ; et par conséquent si deux corps sont polis et appliqués l'un contre l'autre, en tenant celui d'en-haut avec la main, et en abandonnant celui qui est appliqué, il doit arriver que celui d'en-bas demeure suspendu, parce que l'air le touche par-dessous, et non pas par-dessus ; car il n'a point d'accès entre deux : et partant il ne peut point arriver à la face par où ils se touchent ; d'où il s'ensuit par un effet nécessaire du poids de toutes les liqueurs en général, que le poids de l'air doit pousser ce corps en haut, et le presser contre l'autre ; en sorte que si on essaie de les séparer, on y sente une extrême résistance : ce qui est tout conforme à l'effet du poids de l'eau.

D'où l'on voit que la difficulté de séparer deux corps polis, n'est qu'un, cas particulier de la règle générale de l'impulsion de toutes les liqueurs en général contre un corps qu'elles touchent par une de ses faces, et non pas par celle qui lui est opposée.

III. Que la pesanteur de la masse de l'air est la cause de l'élévation de l'eau dans les seringues et dans les pompes.

Pour faire entendre comment la pesanteur de la masse de l'air fait monter l'eau dans les pompes à mesure qu'on tire le piston, je ferai voir un effet entièrement pareil du poids de l'eau, qui en fera parfaitement comprendre la raison en cette sorte.

Si l'on met à une seringue un piston bien long, par exemple, de dix pieds, et creux tout du long, ayant une soupape au bout d'en bas disposée d'une telle sorte qu'elle puisse donner passage du haut en bas, et non de bas en haut ; et qu'ainsi cette seringue soit incapable d'attirer l'eau, ni aucune liqueur par-dessus le niveau de la liqueur, parce que l'air peut y entrer en toute liberté par le creux du piston : en mettant l'ouverture de cette seringue dans un vaisseau plein de

vif-argent, et le tout dans une cuve pleine d'eau, en sorte toutefois que le haut du piston sorte hors de l'eau, il arrivera que si on tire le piston, le vif-argent montera et le suivra, comme s'il lui adhérerait ; au lieu qu'il ne monterait en aucune sorte, s'il n'y avait point d'eau dans cette cuve, parce que l'air a un accès tout libre par le manche du piston creux, pour entrer dans le corps de la seringue.

Ce n'est donc pas de peur du vide car quand le vif-argent ne monterait pas à la place que le piston quitte, il n'y aurait point de vide, puisque l'air peut y entrer en toute liberté : mais c'est seulement parce que le poids de la masse de l'eau pesant sur le vif-argent du vaisseau, et le pressant en toutes ses parties, hormis en celles qui sont à l'ouverture de la seringue (car l'eau ne peut y arriver, à cause qu'elle en est empêchée par le corps de la seringue et par le piston) : ce vif-argent pressé en toutes ses parties, hormis en une, est poussé par le poids de l'eau vers celle-là, aussitôt que le piston en se levant lui laisse une place libre pour y entrer, et contre-pèse dans la seringue le poids de l'eau qui pèse au dehors.

Mais si l'on fait des fentes à la seringue par où l'eau puisse y entrer, le vif-argent ne montera plus, parce que l'eau y entre, et touche aussi-bien les parties du vif-argent qui sont à la bouche de la seringue, que les autres ; et ainsi tout étant également pressé, rien ne monte. Tout cela a été clairement démontré dans l'Équilibre des liqueurs.

On voit en cet exemple comment le poids de l'eau fait monter le vif-argent ; et on pourrait faire un effet pareil avec le poids du sable, en ôtant toute l'eau de cette cuve : si au lieu de cette eau on y verse du sable, il arrivera que le poids du sable fera monter le vif-argent dans la seringue, parce qu'il le presse de même que l'eau faisait, en toutes ses parties, hormis celle qui est à la bouche de la seringue ; et ainsi il le pousse et le force d'y monter.

Et si on met les mains sur le sable, et qu'on le presse, on fera monter le vif-argent davantage au dedans de la seringue, et toujours jusqu'à une hauteur à laquelle il puisse contre-peser l'effort du dehors.

L'explication de ces effets fait entendre bien facilement pourquoi le poids de l'air fait monter l'eau dans les seringues ordinaires, à mesure qu'on hausse le piston : car l'air touchant l'eau du vaisseau en toutes ses parties, excepté en celles qui sont à l'ouverture de la seringue où il n'a point d'accès, parce que la seringue et le piston l'en empêchent, il est visible que ce poids de l'air la pressant en toutes ses parties, hormis en celle-là seulement, il doit l'y pousser et l'y faire monter, à mesure que le piston en s'élevant lui laisse la place libre pour y entrer, et contre-peser au dedans de la seringue le poids de l'air qui pèse au dehors, par la même raison, et avec la

même nécessité que le vif-argent montait, pressé par le poids de l'eau et par le poids du sable, dans l'exemple que nous venons de donner.

Il est donc visible que l'élévation de l'eau dans les seringues, n'est qu'un cas particulier de cette règle générale, qu'une liqueur étant pressée en toutes ses parties, excepté en quelqu'une seulement, par le poids de quelque autre liqueur ; ce poids la pousse vers l'endroit où elle n'est point pressée.

IV. Que la pesanteur de la masse de l'air cause la suspension de l'eau dans les tuyaux bouchés par en haut.

Pour faire entendre comment la pesanteur de l'air tient l'eau suspendue dans les tuyaux bouchés par en haut, nous ferons voir un exemple entièrement pareil d'une suspension semblable causée par le poids de l'eau, qui en découvrira parfaitement la raison.

Et, premièrement, on peut dire d'abord que cet effet est entièrement compris dans le précédent ; car comme nous avons montré que le poids de l'air fait monter l'eau dans les seringues, et qu'il l'y tient suspendue, ainsi le même poids de l'air tient l'eau suspendue dans un tuyau.

Afin que cet effet ne manque pas plus que les autres, d'un autre tout pareil à qui on le compare ; nous dirons qu'il ne faut pour cela que se remettre ce que nous avons dit dans l'Équilibre des liqueurs, qu'un tuyau long de dix pieds ou plus, et recourbé par en bas, plein de mercure, étant mis dans une cuve plein d'eau, en sorte que le bout d'en haut sorte de l'eau, le mercure demeure suspendu en partie au dedans du tuyau ; savoir, à la hauteur où il peut contre-peser l'eau qui pèse au dehors ; et que même une pareille suspension arrive dans un tuyau qui n'est point recourbé, et qui est simplement ouvert en haut et en bas, en sorte que le bout d'en haut soit hors de l'eau.

Or, il est visible que cette suspension ne vient pas de l'horreur du vide, mais seulement de ce que l'eau pesant hors le tuyau, et non pas dedans, et touchant le mercure d'un côté, et non pas de l'autre, elle le tient suspendu par son poids à une certaine hauteur : aussi si l'on perce le tuyau, en sorte que l'eau puisse y entrer, incontinent tout le mercure tombe, parce que l'eau touche partout, et agissant aussi-bien dedans que dehors le tuyau, il n'a plus de contrepoids. Tout cela a été dit dans l'Équilibre des liqueurs.

Ce qui étant un effet nécessaire de l'équilibre des liqueurs, il n'est pas étrange que quand un tuyau est plein d'eau, bouché par en haut, et recourbé par en bas, l'eau y demeure suspendue ; car

l'air pesant sur la partie de l'eau qui est à la recourbure, et non pas sur celle qui est dans le tuyau, puisque le bouchon l'en empêche, c'est une nécessité absolue qu'il tienne l'eau du tuyau suspendue au dedans, pour contre-peser son poids qui est au dehors, de la même sorte que le poids de l'eau tenait le mercure en équilibre dans l'exemple que nous venons de donner.

Et de même quand le tuyau n'est pas recourbé ; car l'air touchant l'eau par-dessous, et non pas par-dessus, puisque le bouchon l'empêche d'y toucher, c'est une nécessité inévitable que le poids de l'air soutienne l'eau : de la même sorte que l'eau soutient le mercure dans l'exemple que nous venons de donner, et que l'eau pousse en haut et soutient un cylindre de cuivre qu'elle touche par-dessous, et non pas par-dessus : mais si on débouche le haut, l'eau tombe ; car l'air touche l'eau dessous et dessus, et pèse dedans et dehors le tuyau.

D'où l'on voit que cet effet, que le poids de l'air soutient suspendues les liqueurs qu'il touche d'un côté et non pas de l'autre, est un cas de la règle générale, que les liqueurs contenues dans quelque tuyau que ce soit, immergé dans une autre liqueur, qui les presse par un côté, et non pas par l'autre, y sont tenues suspendues par l'équilibre des liqueurs.

V. Que la pesanteur de la masse de l'air fait monter l'eau dans les siphons.

Pour faire entendre comment la pesanteur de l'air fait monter l'eau dans les siphons, nous allons faire voir que la pesanteur de l'eau fait monter le vif-argent dans un siphon tout ouvert par en haut, et où l'air a un libre accès ; d'où l'on verra comment le poids de l'air produit cet effet ; c'est ce que nous ferons en cette sorte.



Fig. 19.

Si un siphon (*Fig. 19*) a une de ses jambes environ haute d'un pied, l'autre d'un pied et un pouce, et qu'on fasse une ouverture au haut du siphon, où l'on insère un tuyau long de vingt pieds, et bien soudé à cette ouverture ; et qu'ayant rempli le siphon de vif-argent, ou mette chacune de ces jambes dans un vaisseau aussi plein de vif-argent, et le tout dans une cuve pleine d'eau, à quinze ou seize pieds avant dans l'eau, et qu'ainsi le bout du tuyau sorte hors de l'eau, il arrivera que si un des vaisseaux est tant soit peu plus haut que l'autre, par exemple, d'un pouce, tout le vif-argent du vaisseau le plus élevé montera dans le siphon jusqu'au haut, et se rendra par l'autre jambe dans le vaisseau le plus bas, par un flux continuuel ; et si on substitue toujours du vif-argent dans le vaisseau le plus haut, le flux sera perpétuel ; mais si on fait une ouverture au siphon par où l'eau puisse entrer, incontinent le vif-argent tombera de chaque

jambe dans chaque vaisseau, et l'eau lui succédera.

Cette élévation du vif-argent ne vient pas de l'horreur du vide, car l'air a un accès tout libre dans le siphon : aussi si on ôtait l'eau de la cuve, le vif-argent de chaque jambe tomberait chacun dans son vaisseau, et l'air lui succéderait par le tuyau qui est tout ouvert.

Il est donc visible que le poids de l'eau cause cette élévation, parce qu'elle pèse sur le vif-argent qui est dans les vaisseaux, et non pas sur celui qui est dans le siphon ; et par cette raison elle le force par son poids de monter et de couler comme il fait ; mais dès qu'on a percé le siphon, et qu'elle peut y entrer, elle n'y fait plus monter le vif-argent, parce qu'elle pèse aussi-bien au dedans qu'au dehors du siphon.

Or par la même raison, et avec la même nécessité que l'eau fait ainsi monter le mercure dans un siphon quand elle pèse sur les vaisseaux, et qu'elle n'a point d'accès au dedans du siphon ; aussi le poids de l'air fait monter l'eau dans les siphons ordinaires, parce qu'il pèse sur l'eau des vaisseaux où leurs jambes trempent, et qu'il n'a nul accès dans le corps du siphon, parce qu'il est tout clos : et dès qu'on y fait une ouverture, l'eau n'y monte plus : mais elle tombe, au contraire, dans chaque vaisseau, et l'air lui succède, parce qu'alors l'air pèse aussi bien au dedans qu'au dehors du siphon.

Il est visible que ce dernier effet n'est qu'un cas de la règle générale ; et que si on entend bien pourquoi le poids de l'eau fait monter le vif-argent dans l'exemple que nous avons donné, on verra en même temps pourquoi le poids de l'air fait monter l'eau dans les siphons ordinaires ; c'est pourquoi il faut bien éclaircir la raison pour laquelle le poids de l'eau produit cet effet, et faire entendre pourquoi c'est le vaisseau élevé qui se vide dans le plus bas, plutôt que le plus bas dans l'autre.

Pour cela il faut remarquer que l'eau pesant sur le vif-argent qui est dans chaque vaisseau, et point du tout sur celui des jambes qui y trempent, il arrive que le vif-argent des vaisseaux est pressé par le poids de l'eau à monter dans chaque jambe du siphon jusqu'au haut du siphon, et encore plus, s'il se pouvait, à cause que l'eau a seize pieds de haut, et que le siphon n'a qu'un pied, et qu'un pied de vif-argent n'égale le poids que de quatorze pieds d'eau : d'où il se voit que le poids de l'eau pousse le vif-argent dans chaque jambe jusqu'au haut, et qu'il a encore de la force de reste ; d'où il arrive que le vif-argent de chaque jambe étant poussé en haut par le poids de l'eau, ils se combattent au haut du siphon, et se poussent l'un l'autre : de sorte qu'il faut que celui qui a le plus de force prévale.

Or, cela sera aisé à supputer ; car il est clair que puisque l'eau a plus de hauteur sur le vaisseau le plus bas d'un pouce, elle pousse

en haut le vif-argent de la longue jambe plus fortement que celui de l'autre, de la force que lui donne un pouce de hauteur ; d'où il semble d'abord qu'il doit résulter que le vif-argent doit être poussé de la jambe la plus longue dans la plus courte ; mais il faut considérer que le poids du vif-argent de chaque jambe résiste à l'effort que l'eau fait pour le pousser en haut, mais ils ne résistent pas également ; car comme le vif-argent de la longue jambe a plus de hauteur d'un pouce, il résiste plus fortement de la force que lui donne la hauteur d'un pouce : donc le mercure de la plus longue jambe est plus poussé en haut ; par le poids de l'eau, de la force de l'eau de la hauteur d'un pouce ; mais il est plus poussé en bas par son propre poids, de la force du vif-argent de la hauteur d'un pouce : or un pouce de vif-argent pèse plus qu'un pouce d'eau : donc le vif-argent de la plus courte jambe est poussé en haut avec plus de force ; et partant il doit monter, et continuer à monter tant qu'il y aura du vif-argent dans le vaisseau où elle trempe.

D'où il paraît que la raison qui fait que c'est le vaisseau le plus haut qui se vide dans le plus bas, est que le vif-argent est une liqueur plus pesante que l'eau. Il en arriverait au contraire, si le siphon était plein d'huile, qui est une liqueur plus légère que l'eau, et que les vaisseaux aussi où il trempe en fussent pleins, et le tout dans la même cuve pleine d'eau ; car alors il arriverait que l'huile du vaisseau le plus bas monterait, et coulerait par le haut du siphon dans le vaisseau le plus élevé, par les mêmes raisons que nous venons de dire ; car l'eau poussant toujours l'huile du vaisseau le plus bas avec plus de force, à cause qu'elle a un pouce de plus de hauteur ; et l'huile de la longue jambe résistant, et pesant davantage d'un pouce qu'elle a de plus de hauteur, il arriverait qu'un pouce d'huile pesant moins qu'un pouce d'eau, l'huile de la longue jambe serait poussée en haut avec plus de force que l'autre ; et partant elle coulerait, et se rendrait du vaisseau le plus bas dans le plus élevé.

Et enfin, si le siphon était plein d'une liqueur qui pesât autant que l'eau de la cuve, alors, ni l'eau du vaisseau le plus élevé ne se rendrait pas dans l'autre, ni celle du plus bas dans celle du plus élevé ; mais tout demeurerait en repos, parce qu'en supputant tous les efforts, on verra qu'ils sont tous égaux.

Voilà ce qu'il était nécessaire de bien faire entendre, pour savoir à fond la raison pour laquelle les liqueurs s'élèvent dans les siphons ; après quoi il est trop aisé de voir pourquoi le poids de l'air fait monter l'eau dans les siphons ordinaires, et pourquoi du vaisseau le plus élevé dans le plus bas, sans s'y arrêter davantage ; puisque ce n'est qu'un cas de la règle générale que nous venons de donner.

VI. *Que la pesanteur de la masse de l'air cause l'enflure de la chair, quand on y applique des ventouses.*

Pour faire entendre comment le poids de l'air fait enfler la chair à l'endroit où l'on met des ventouses, nous rapporterons un effet entièrement pareil, causé par le poids de l'eau, qui n'en laissera aucun doute.

C'est celui que nous avons rapporté dans l'*Équilibre des liqueurs*, où nous avons fait voir qu'un homme mettant contre sa cuisse le bout d'un tuyau de verre long de vingt pieds, et se mettant en cet état au fond d'une cuve pleine d'eau, en sorte que le bout d'en haut du tuyau sorte hors de l'eau ; il arrive que sa chair s'enfle en la partie qui est à l'ouverture du tuyau, comme si quelque chose la suçait en cet endroit-là.

Or il est évident que cette enflure ne vient pas de l'horreur du vide ; car ce tuyau est tout ouvert, et elle n'arriverait pas, s'il n'y avait que peu d'eau dans la cuve : il est très constant qu'elle vient de la seule pesanteur de l'eau ; parce que cette eau pressant la chair en toutes les parties du corps, excepté en celle-là seulement qui est à l'entrée du tuyau (car elle n'y a point d'accès), elle y renvoie le sang et les chairs qui font cette enflure.

Et ce que nous disons du poids de l'eau, doit s'entendre du poids de quelque autre liqueur que ce soit ; car si l'homme se met dans une cuve pleine d'huile, la même chose arrivera, tant que cette liqueur le touchera en toutes ses parties, excepté une seulement : mais si on ôte le tuyau, l'enflure cesse ; parce que l'eau venant à affecter cette partie aussi-bien que les autres, il n'y aura pas plus d'impression qu'aux autres.

Ce qui étant bien compris, on verra que c'est un effet nécessaire, que quand on met une bougie sur la chair et une ventouse par-dessus, aussitôt que le feu s'éteint, la chair s'enfle ; car l'air de la ventouse, qui est très raréfié par le feu, venant à se condenser par le froid qui lui succède dès que le feu est éteint, il arrive que le poids de l'air touche le corps en toutes les parties, excepté en celles qui sont en la ventouse ; car il n'y a point d'accès ; et par conséquent la chair doit s'enfler en cet endroit, et le poids de l'air doit renvoyer le sang et les chairs voisines qu'il presse, dans celle qu'il ne presse pas, par la même raison et avec la même nécessité que le poids de l'eau le faisait en l'exemple que nous avons donné, quand elle touchait le corps en toutes ses parties, excepté en une seulement : d'où il paraît que l'effet de la ventouse n'est qu'un cas particulier de la règle générale de l'action de toutes les liqueurs, contre un corps qu'elles touchent en toutes ses parties,

excepté une.

VII. Que la pesanteur de la masse de l'air est cause de l'attraction qui se fait en suçant.

Il ne faut plus maintenant qu'un mot pour expliquer pourquoi quand on met la bouche sur l'eau et qu'on suce, l'eau monte : car nous savons que le poids de l'air presse l'eau en toutes les parties, excepté en celles qui sont à la bouche ; car il les touche toutes, excepté celle-là ; et de là vient que quand les muscles de la respiration élevant la poitrine, font la capacité du dedans du corps plus grande, l'air du dedans ayant plus de place à remplir qu'il n'avait auparavant, a moins de force pour empêcher l'eau d'entrer dans la bouche, que l'air de dehors, qui pèse sur cette eau de tous côtés hors cet endroit, n'en a pour l'y faire entrer.

Voilà la cause de cette attraction, qui ne diffère en rien de l'attraction des seringues.

VIII. Que la pesanteur de la masse de l'air est la cause de l'attraction du lait que les enfants têtent de leurs nourrices.

C'est ainsi que quand un enfant a la bouche à l'entour du bout de la mamelle de sa nourrice, quand il suce, il attire le lait ; parce que la mamelle est pressée de tous côtés par le poids de l'air qui l'environne, excepté en la partie qui est dans la bouche de l'enfant ; et c'est pourquoi aussitôt que les muscles de la respiration font une place plus grande dans le corps de l'enfant, comme on vient de dire, et que rien ne touche le bout de la mamelle que l'air du dedans, l'air du dehors qui a plus de force et qui la comprime, pousse le lait par cette ouverture, où il y a moins de résistance : ce qui est aussi nécessaire et aussi naturel que quand le lait en sort, lorsqu'on presse le téton entre les deux mains.

VIII. Que la pesanteur de la masse de l'air est la cause de l'attraction de l'air qui se fait en respirant.

Et par la même raison, lorsqu'on respire, l'air entre dans le poumon, parce que, quand le poumon s'ouvre, et que le nez et tous les conduits sont libres et ouverts, l'air qui est à ces conduits, poussé par le poids de toute sa masse, y entre et y tombe par l'action naturelle et nécessaire de son poids ; ce qui est si

intelligible, si facile et si naïf, qu'il est étrange qu'on ait été chercher l'horreur du vide, des qualités occultes, et des causes si éloignées et si chimériques, pour en rendre la raison, puisqu'il est aussi naturel que l'air entre et tombe ainsi dans le poumon à mesure qu'il s'ouvre, que du vin tombe dans une bouteille quand on l'y verse.

Voilà de quelle sorte le poids de l'air produit tous les effets qu'on avait jusqu'ici attribués à l'horreur du vide. Je viens d'en expliquer les principaux ; s'il en reste quelqu'un, il est si aisé de l'entendre ensuite de ceux-ci, que je croirais faire une chose fort inutile et fort ennuyeuse, d'en rechercher d'autres pour les traiter en détail : et on peut même dire qu'on les avait déjà tous vus comme en leur source, dans le traité précédent, puisque tous ces effets ne sont que des cas particuliers de la règle générale de l'*Équilibre des liqueurs*.

Chapitre III.

Que comme la pesanteur de la masse de l'air est limitée, aussi les effets qu'elle produit sont limités.

Puisque la pesanteur de l'air produit tous les effets qu'on avait jusqu'ici attribués à l'horreur du vide, il doit arriver que-comme cette pesanteur n'est pas infinie, et qu'elle a des bornes ; aussi ses effets doivent être limités ; et c'est ce que l'expérience confirme, comme il paraîtra par celles qui suivent.

Aussitôt qu'on tire le piston d'une pompe aspirante ou d'une seringue, l'eau suit ; et si on continue à l'élever, l'eau suivra toujours, mais non pas jusqu'à quelque hauteur qu'on l'élève ; car il y a un certain degré qu'elle ne passe point, qui est à peu près à la hauteur de trente et un pieds ; de sorte que tant qu'on n'élève le piston que jusqu'à cette hauteur, l'eau s'y élève et demeure toujours contiguë au piston ; mais aussitôt qu'on le porte plus haut, il arrive que le piston ne tire plus l'eau, et qu'elle demeure immobile et suspendue à cette hauteur, sans se hausser davantage ; et à quelque hauteur qu'on élève le piston au-delà, elle le laisse monter sans le suivre ; parce que le poids de la masse de l'air pèse à peu près autant que l'eau à la hauteur de trente et un pieds. De sorte que comme il fait monter cette eau dans la seringue, parce qu'il pèse au dehors, et non pas au dedans, pour la contre-peser il la fait monter jusqu'à la hauteur à laquelle elle pèse autant que lui, et alors l'eau dans la seringue et l'air dehors pesant également, tout demeure en équilibre, de la même sorte que l'eau et du vif-argent se tiennent en équilibre, quand leurs hauteurs sont réciproquement comme leurs poids, comme nous l'avons tant fait voir dans *l'Équilibre des liqueurs* : et comme l'eau ne montait que par cette seule raison, que le poids de l'air l'y forçait ; quand elle est arrivée à cette hauteur, où le poids de l'air ne peut plus la faire hausser, nulle autre cause ne la mouvant, elle demeure en ce point.

Et quelque grosseur qu'ait la pompe, l'eau s'y élève toujours à la même hauteur, parce que les liqueurs ne pèsent pas suivant leur

grosneur, mais suivant leur hauteur, comme nous l'avons montré dans l'*Équilibre des liqueurs*.

Que si on élève du vif-argent dans une seringue, il montera jusqu'à la hauteur de deux pieds trois pouces et cinq lignes, qui est précisément celle à laquelle il pèse autant que l'eau à trente et un pieds, parce qu'elle pèsera alors autant que la masse de l'air.

Et si on élève de l'huile dans une pompe, elle s'élèvera environ près de trente-quatre pieds, et puis plus ; parce qu'elle pèse autant à cette hauteur, que l'eau à trente-un pieds, et par conséquent autant que l'air, et ainsi des autres liqueurs.

Un tuyau bouché par en haut et ouvert par en bas, étant plein d'eau, s'il a une hauteur telle qu'on voudra au-dessous de trente et un pieds, toute l'eau y demeurera suspendue ; parce que le poids de la masse de l'air est capable de l'y soutenir.

Mais s'il a plus de trente et un pieds de hauteur, il arrivera que l'eau tombera en partie, savoir : jusqu'à ce qu'elle soit baissée, en sorte qu'elle n'ait plus que trente et un pieds de haut, et alors elle demeurera suspendue à cette hauteur, sans baisser davantage, de la même sorte que dans l'*Équilibre des liqueurs* on a vu que le vif-argent d'un tuyau mis dans une cuve pleine d'eau tomberait en partie, jusqu'à ce que le vif-argent restât à la hauteur à laquelle il pèse autant que l'eau.

Mais si on mettait dans ce tuyau du vif-argent au lieu d'eau, il arriverait que le vif-argent tomberait jusqu'à ce qu'il fut resté à la hauteur de deux pieds trois pouces cinq lignes, qui correspond précisément à trente et un pieds d'eau.

Et si on penche un peu ces tuyaux où l'eau et le vif-argent sont restés suspendus, il arrivera que ces liqueurs remonteront jusqu'à ce qu'elles soient revenues à la même hauteur qu'elles avaient, et qui était diminuée par cette inclinaison ; parce que le poids de l'air prévaut tant qu'elles sont au-dessous de cette hauteur, et est en équilibre quand elles y sont arrivées ; ce qui est tout semblable à ce qui est rapporté au *Traité de l'Équilibre des liqueurs*, d'un tuyau de vif-argent mis dans une cuve pleine d'eau : et en redressant ce tuyau, les liqueurs ressortent, pour revenir toujours à leur même hauteur.

C'est ainsi que dans un siphon, toute l'eau du vaisseau le plus élevé monte et se rend dans le plus bas, tant que la branche du siphon qui y trempe est d'une hauteur telle qu'on voudra au-dessous de trente et un pieds ; parce que, comme nous avons dit ailleurs, le poids de l'air peut bien hausser et tenir suspendue l'eau à cette hauteur ; mais dès que la branche qui trempe dans le vaisseau élevé excède cette hauteur, il arrive que le siphon ne fait plus son effet ; c'est-à-dire, que l'eau du vaisseau élevé ne monte plus au

haut du siphon pour se rendre dans l'autre, parce que le poids de l'air ne peut pas l'élever à plus de trente et un pieds : de sorte que l'eau se divise au haut du siphon, et tombe de chaque jambe dans chaque vaisseau, jusqu'à ce qu'elle soit restée à la hauteur de trente et un pieds au-dessus de chaque vaisseau, et demeure en repos suspendue à cette hauteur par le poids de l'air qui la contre-pèse.

Si on penche un peu le siphon, l'eau remontera dans l'une et l'autre jambe, jusqu'à ce qu'elle soit à la même hauteur qui avait été diminuée en l'inclinant, et si on le penche en sorte que le haut du siphon n'ait plus que la hauteur de trente et un pieds au-dessus du vaisseau le plus élevé, il arrivera que l'eau de la jambe qui y trempe sera au haut du siphon ; de sorte qu'elle tombera dans l'autre jambe, et ainsi l'eau du vaisseau élevé lui succédant toujours, elle coulera toujours par un petit filet seulement ; et si on incline davantage, l'eau coulera à plein tuyau.

Il faut entendre la même chose de toutes les autres liqueurs, en observant toujours la proportion de leur poids.

C'est ainsi que si on essaie d'ouvrir un soufflet, tant qu'on n'y emploiera qu'un certain degré de force, on ne le pourra pas ; mais si on passe ce point on l'ouvrira. Or, la force nécessaire est telle. Si ses ailes ont un pied de diamètre, il faudra, pour l'ouvrir, une force capable d'élever un vaisseau plein d'eau, d'un pied de diamètre, comme ses ailes, et long de trente et un pieds, qui est la hauteur où l'eau s'élève dans une pompe. Si ses ailes n'ont que six pouces de diamètre, il faudra, pour l'ouvrir, une force égale au poids de l'eau d'un vaisseau de six pouces de diamètre et haut de trente et un pieds, et ainsi du reste : de sorte qu'en pendant à une de ces ailes un poids égal à celui de cette eau, on l'ouvre, et un moindre poids ne saurait le faire, parce que le poids de l'air qui le presse est précisément égal à celui de trente et un pieds d'eau.

Un même poids tire le piston d'une seringue bouchée, et un même poids sépare deux corps polis appliqués l'un contre l'autre ; de sorte que s'ils ont un pouce de diamètre, en y appliquant une force égale au poids de l'eau, d'un pouce de grosseur et de trente et un pieds de hauteur, on les séparera.

Chapitre IV.

Que comme la pesanteur de la masse de l'air varie suivant les vapeurs qui arrivent, aussi les effets quelle produit doivent varier à proportion.

Puisque la pesanteur de l'air cause tous les effets dont nous traitons, il doit arriver que comme cette pesanteur n'est pas toujours la même sur une même contrée, et qu'elle varie à toute heure, suivant les vapeurs qui arrivent ; ses effets ne doivent pas y être toujours uniformes ; mais, au contraire, variables à toute heure : aussi l'expérience le confirme, et fait voir que la mesure de trente et un pieds d'eau que nous avons donnée pour servir d'exemple, n'est pas une mesure précise qui soit toujours exacte ; car l'eau ne s'élève pas dans les pompes, et ne demeure pas toujours suspendue à cette hauteur précisément ; au contraire, elle s'élève quelquefois à trente et un pieds et demi, puis elle revient à trente et un pieds, puis elle baisse encore de trois pouces au-dessous, puis elle remonte tout à coup d'un pied, suivant les variétés qui arrivent à l'air ; et tout cela avec la même bizarrerie avec laquelle l'air se brouille et s'éclaircit.

Et l'expérience fait voir qu'une même pompe élève l'eau plus haut en un temps qu'en un autre d'un pied huit pouces ; en sorte que l'on peut faire une pompe, et aussi un siphon par la même raison, d'une telle hauteur, qu'en un temps ils feront leur effet, et en un autre ils ne le feront point, selon que l'air sera plus ou moins chargé de vapeurs, ou que par quelque autre raison il pèsera plus ou moins ; ce qui serait une expérience assez curieuse, et qui serait assez facile, en se servant du vif-argent au lieu d'eau ; car par ce moyen l'on n'aurait pas besoin de si longs tuyaux pour la faire.

De là on doit entendre que l'eau demeure suspendue dans les tuyaux à une moindre hauteur en un temps qu'en un autre, et qu'un soufflet est plus aisé à ouvrir en un temps qu'en un autre en la même proportion précisément, et ainsi des autres effets ; car ce qui se dit de l'un convient exactement avec tous les autres, chacun suivant sa nature.

Chapitre V.

Que comme le poids de la masse de l'air est plus grand sur les lieux profonds que sur les lieux élevés, aussi les effets y produit sont plus grands à proportion.

Puisque le poids de la masse de l'air produit tous les effets dont nous traitons, il doit arriver que comme elle n'est pas égale sur tous les lieux du monde, puisqu'elle est plus grande sur ceux qui sont les plus enfoncés, ces effets doivent aussi y être différents : aussi l'expérience le confirme, et fait voir que cette mesure de trente et un pieds, que nous avons prise pour servir d'exemple, n'est pas celle où l'eau s'élève dans les pompes, dans tous les lieux du monde ; car elle s'y élève différemment en tous ceux qui ne sont pas à même niveau, et d'autant plus qu'ils sont enfoncés, et d'autant moins qu'ils sont plus élevés : de sorte que par les expériences qui en ont été faites en des lieux élevés, l'un au-dessus de l'autre, de cinq ou six cents toises, on a trouvé une différence de quatre pieds trois pouces ; de sorte que la même pompe qui élève l'eau en un endroit à la hauteur de trente pieds quatre pouces, ne l'élève en l'autre, plus haut d'environ cinq cents toises, qu'à la hauteur de vingt-six pieds un pouce, en même tempérament d'air ; en quoi il y a différence de la sixième partie.

La même chose doit s'entendre de tous les autres effets, chacun suivant sa manière ; c'est-à-dire, par exemple, que deux corps polis sont plus difficiles à se désunir en un vallon, que sur une montagne, etc.

Or, comme cinq cents toises d'élévation causent quatre pieds trois pouces de différence à la hauteur de l'eau, les moindres hauteurs font de moindres différences à proportion ; savoir, cent toises, environ dix pouces ; vingt toises, environ deux pouces, etc.

L'instrument le plus propre pour observer toutes ces variations, est un tuyau de verre bouché par en haut, recourbé par en bas, de trois ou quatre pieds de haut, auquel on colle une bande de papier, divisée par pouces et lignes ; car si on le remplit de vif-argent, on

verra qu'il tombera en partie, et qu'il demeurera suspendu en partie ; et on pourra remarquer exactement le degré auquel il sera suspendu ; et il sera facile d'observer les variations qui y arriveront de la part des charges de l'air par les changements du temps, et celles qui y arriveront, en le portant en un lieu plus élevé ; car en le laissant en un même lieu, on verra qu'à mesure que le temps changera, il haussera et baissera ; et on remarquera qu'il sera plus haut en un temps qu'en un autre, d'un pouce six lignes, qui répondent précisément à un pied huit pouces d'eau, que nous avons donné dans l'autre chapitre, pour la différence qui arrive de la part du temps.

Et en le portant du pied d'une montagne jusque sur son sommet, on verra que quand on sera monté de dix toises, il sera baissé de près d'une ligne ; quand on sera monté de vingt toises, il sera baissé de deux lignes ; quand on sera monté de cent toises, il sera baissé de neuf lignes ; quand on sera monté de cinq cents toises, il sera baissé de trois pouces dix lignes ; et redescendant, il remontera par les mêmes degrés.

Tout cela a été éprouvé sur la montagne du Puy-de-Dôme, en Auvergne, comme on verra par la relation de cette expérience qui est après ce Traité ; et ces mesures en vif-argent répondent précisément à celles que nous venons de donner en l'eau.

La même chose doit s'entendre de la difficulté d'ouvrir un soufflet, et du reste.

Où l'on voit que la même chose arrive précisément dans les effets que la pesanteur de l'air produit, que dans ceux que la pesanteur de l'eau produit ; car nous avons vu qu'un soufflet immergé dans l'eau, et qui est difficile à ouvrir, à cause du poids de l'eau, l'est d'autant moins qu'on l'élève plus près de la fleur de l'eau ; et que le vif-argent, dans un tuyau immergé dans l'eau, se tient suspendu à une hauteur plus ou moins grande, suivant qu'il est plus ou moins avant dans l'eau ; et tous ces effets, soit de la pesanteur de l'air, soit de celle de l'eau, sont des suites si nécessaires de l'*Équilibre des liqueurs*, qu'il n'y a rien de plus clair au monde.

Chapitre VI.

Que comme les effets de la pesanteur de la masse de l'air augmentent ou diminuent, à mesure qu'elle augmente ou diminue, ils cesseraient entièrement si l'on était au-dessus de l'air, ou en un lieu où il n'y en eût point.

Après avoir vu jusqu'ici que ces effets qu'on attribuit à l'horreur du vide, et qui viennent en effet de la pesanteur de l'air, suivent toujours sa proportion, et qu'à mesure qu'elle augmente, ils augmentent ; qu'à mesure qu'elle diminue, ils diminuent ; et que par cette raison l'on voit que dans le tuyau plein de vif-argent il demeure suspendu à une hauteur d'autant moindre, qu'on le porte à un lieu plus élevé, parce qu'il reste moins d'air au-dessus de lui ; de même que celui d'un tuyau immergé dans l'eau baisse à mesure qu'on l'élève vers la fleur de l'eau, parce qu'il reste moins d'eau pour le contre-peser : on peut conclure avec assurance, que si on l'élevait jusqu'au haut de l'extrémité de l'air, et qu'on le portât entièrement hors de sa sphère, le vif-argent du tuyau tomberait entièrement, puisqu'il n'y aurait plus aucun air pour le contre-peser, comme celui du tuyau immergé dans l'eau tombe entièrement, quand on le tire entièrement hors de l'eau.

La même chose arriverait, si on pouvait ôter tout l'air de la chambre où l'on ferait cette épreuve : car n'y ayant plus d'air qui pesât sur le bout du tuyau qui est recourbé, on doit croire que le vif-argent tomberait, n'ayant plus son contre-poids.

Mais parce que l'une et l'autre de ces épreuves est impossible, puisque nous ne pouvons pas aller au-dessus de l'air, et que nous ne pourrions pas vivre dans une chambre dont tout l'air aurait été ôté, il suffit d'ôter l'air, non de toute la chambre, mais seulement d'alentour du bout recourbé, pour empêcher qu'il ne puisse y arriver, pour voir si tout le vif-argent retombera, quand il n'aura plus d'air qui le contre-pèse ; et on pourra facilement le faire en cette façon.



Fig. 20.

(Fig. 20.) Il faut avoir un tuyau recourbé par en bas, bouché par le bout A, et ouvert par le bout B, et un autre tuyau tout droit ouvert par les deux bouts M et N, mais inséré et soudé par le bout M, dans le bout recourbé de l'autre, comme il paraît en cette figure.

Il faut boucher B, qui est l'ouverture du bout recourbé du premier tuyau, avec le doigt ou autrement, comme avec une vessie de pourceau, et renverser le tuyau entier, c'est-à-dire, les deux

tuyaux qui n'en font proprement qu'un, puisqu'ils ont communication l'un dans l'autre ; le remplir de vif-argent, et puis remettre le bout A en haut, et le bout N dans une écuelle pleine de vif-argent : il arrivera que le vif-argent du tuyau d'en haut tombera entièrement, et sera tout reçu dans sa recourbure, si ce n'est qu'il y en aura une partie qui s'écoulera dans le tuyau d'en bas par le trou M ; mais le vif-argent du tuyau d'en bas tombera en partie seulement, et demeurera suspendu aussi en partie, à une hauteur d'environ vingt-six à vingt-sept pouces, suivant le lieu et le temps où l'on en fait l'épreuve. Or la raison de cette différence est, que l'air pèse sur le vif-argent qui est dans l'écuelle au bout du tuyau d'en bas ; et ainsi il tient son vif-argent du dedans suspendu et en équilibre ; mais il ne pèse pas sur le vif-argent qui est au bout recourbé du tuyau d'en haut ; car le doigt ou la vessie qui le bouche, empêche qu'il n'y ait d'accès : de sorte que comme il n'y a aucun air qui pèse en cet endroit, le vif-argent du tuyau tombe librement, parce que rien ne le soutient et ne s'oppose à sa chute.

Mais comme rien ne se perd dans la nature, si le vif-argent qui est dans la recourbure ne sent pas le poids de l'air, parce que le doigt qui bouche son ouverture l'en garde, il arrive, en récompense, que le doigt souffre beaucoup de douleur ; car il porte tout le poids de l'air qui le presse par-dessus, et rien, ne le soutient par-dessous : aussi il se sent pressé contre le verre, et comme attiré et sucé au dedans du tuyau, et une ampoule s'y forme, comme s'il y avait une ventouse, parce que le poids de l'air pressant le doigt, la main et le corps entier de cet homme de toutes parts, excepté en la seule partie qui est dans cette ouverture où il n'a point d'accès, cette partie s'enfle, et souffre par la raison que nous avons tantôt dite.

Et si on ôte le doigt de cette ouverture, il arrivera que le vif-argent qui est dans la recourbure montera tout d'un coup dans le tuyau jusqu'à la hauteur de vingt-six ou vingt-sept pouces, parce que l'air tombant tout d'un coup sur le vif-argent, le fera incontinent monter à la hauteur capable de le contre-peser ; et même à cause de la violence de sa chute, il le fait monter un peu au-delà de ce terme : mais il tombera ensuite un peu plus bas, et puis il remontera encore, et après quelques allées et venues, comme d'un poids suspendu au bout d'un fil, il demeurera ferme à une certaine hauteur à laquelle il contre-pèse l'air précisément.

D'où l'on voit que quand l'air ne pèse point sur le vif-argent qui est au bout recourbé, celui du tuyau tombe entièrement, et que par conséquent si on avait porté ce tuyau en un lieu où il n'y eût point d'air, ou, si on le pouvait, jusqu'au-dessus de la sphère de l'air, il tomberait entièrement.

Conclusion des trois derniers chapitres.

D'où il se conclut qu'à mesure que la charge de l'air est grande, petite ou nulle, aussi la hauteur où l'eau s'élève dans la pompe est grande, petite ou nulle, et quelle lui est toujours précisément proportionnée comme l'effet à sa cause.

Il faut entendre la même chose de la difficulté d'ouvrir un soufflet bouché, etc.

Chapitre VII.

Combien l'eau s'élève dans les pompes en chaque lieu du monde.

De toutes les connaissances que nous avons, il s'ensuit qu'il y a autant de différentes mesures de la hauteur où l'eau s'élève dans les pompes, qu'il y a de différents lieux et de différents temps où on l'éprouve ; et qu'ainsi si on demande à quelle hauteur les pompes aspirantes élèvent l'eau en général, on ne saurait répondre précisément à cette question, ni même à celle-ci ; à quelle hauteur les pompes élèvent l'eau à Paris, si l'on ne détermine aussi le tempérament de l'air, puisqu'elle l'élève plus haut, quand il est plus chargé : mais on peut bien dire à quelle hauteur les pompes élèvent l'eau à Paris quand l'air est le plus chargé ; car tout est spécifié. Mais sans nous arrêter aux différentes hauteurs où l'eau s'élève en chaque lieu, suivant que l'air est plus ou moins chargé, nous prendrons la hauteur où elle se trouve, quand il l'est médiocrement, pour la hauteur naturelle de ce lieu-là ; parce qu'elle tient le milieu entre les deux extrémités, et qu'en connaissant cette mesure, on aura la connaissance des deux autres, parce qu'il ne faudra qu'ajouter ou diminuer dix pouces. Ainsi nous donnerons la hauteur où l'eau s'élève en tous les lieux du monde, quelque hauts et quelque profonds qu'ils soient, quand l'air y est médiocrement chargé.

Mais auparavant, il faut entendre qu'en toutes les pompes qui sont à même niveau, l'eau s'élève précisément à la même hauteur (j'entends toujours en un même tempérament d'air) : car l'air y ayant une même hauteur, et partant un même poids, ce poids y produit de semblables effets.

Et c'est pourquoi nous donnerons d'abord la hauteur où l'eau s'élève aux lieux qui sont au niveau de la mer, parce que toute la mer est précisément du même niveau, c'est-à-dire, également distante du centre de la terre en tous ses points : car les liquides ne peuvent reposer autrement, puisque les points qui seraient plus hauts couleraient en bas ; et ainsi la hauteur où nous trouverons que l'eau s'élève dans les pompes en quelque lieu que ce soit, qui

soit au bord de la mer, sera commune à tous les lieux du monde qui sont au bord de la mer : et il sera aisé d'inférer de là à quelle hauteur l'eau s'élèvera dans les lieux plus ou moins élevés de dix ou vingt, cent, deux cents ou cinq cents toises, puisque nous avons donné la différence qu'elles apportent.

Au niveau de la mer, les pompes aspirantes élèvent l'eau à la hauteur de trente et un pieds deux pouces à peu près ; il faut entendre quand l'air y est chargé médiocrement.

Voilà la mesure commune à tous les points de la mer du monde : d'où il s'ensuit qu'un siphon élève l'eau en ces lieux-là, tant que sa jambe la plus courte a une hauteur au-dessous de celle-là ; et qu'un soufflet bouché s'ouvre avec le poids de l'eau de cette hauteur-là, et de la largeur de ses ailes ; ce qui est toujours conforme. Il est aisé de passer de là à la connaissance de la hauteur où l'eau s'élève dans les pompes aux lieux plus élevés de dix toises : car puisque nous avons dit que dix toises d'élévation causent un pouce de diminution à la hauteur où l'eau s'élève ; il s'ensuit qu'en ces lieux-là l'eau s'élève seulement à trente et un pieds un pouce.

Et par le même moyen, on trouve qu'aux lieux plus élevés que le niveau de la mer, de vingt toises, l'eau s'élève à trente et un pieds seulement.

Dans ceux qui sont élevés au-dessus de la mer de cent toises, l'eau monte seulement à trente pieds quatre pouces.

Dans ceux qui sont élevés de deux cents toises, l'eau monte à vingt-neuf pieds six pouces.

Dans ceux qui sont élevés d'environ cinq cents toises, l'eau monte à peu près à vingt-sept pieds.

Ainsi on pourrait éprouver le reste. Et pour les lieux plus enfoncés que le niveau de la mer, on trouvera de même les hauteurs où l'eau s'élève, en ajoutant, au lieu de soustraire, les différences que ces différentes hauteurs donnent.

CONSÉQUENCES.

I. De toutes ces choses, il est aisé de voir qu'une pompe n'élève jamais l'eau à Paris à trente-deux pieds, et qu'elle ne l'élève jamais moins de vingt-neuf pieds et demi.

II. On voit aussi qu'un siphon, dont la courte jambe a trente-deux pieds, ne fait jamais son effet à Paris.

III. Qu'un siphon, dont la jambe la plus courte a vingt-neuf pieds et au-dessous, fait toujours son effet à Paris.

IV. Qu'un siphon dont la courte jambe a trente et un pieds précisément à Paris, fait son effet quelquefois, et quelquefois ne le

fait pas, selon que l'air est chargé.

V. Qu'un siphon qui a vingt-neuf pieds pour sa courte jambe, fait toujours son effet à Paris, et jamais à un lieu plus élevé, comme à Clermont en Auvergne.

VI. Qu'un siphon qui a dix pieds de haut, fait son effet en tous les lieux du monde ; car il n'y a point de montagne assez haute pour l'en empêcher ; et qu'un siphon qui a cinquante pieds de haut ne fait son effet en aucun lieu du monde ; car il n'y a point de caverne assez creuse pour faire que l'air pèse assez pour soulever l'eau à cette hauteur.

VII. Que l'eau s'élève dans les pompes à Dieppe, quand l'air est médiocrement chargé, à trente et un pieds deux pouces, comme nous avons dit, et quand l'air est le plus chargé à trente-deux pieds ; qu'elle s'élève dans les pompes sur les montagnes hautes de cinq cents toises au-dessus de la mer, quand l'air est médiocrement chargé, à vingt-six pieds onze pouces ; et quand il est le moins chargé, à vingt-six pieds un pouce : de sorte qu'il y a une différence entre cette hauteur et celle qui se trouve à Dieppe, quand l'air y est le plus chargé, de cinq pieds onze pouces, qui est presque le quart de la hauteur qui se trouve sur les montagnes.

VIII. Comme nous voyons qu'en tous les lieux qui sont à même niveau, l'eau s'élève à pareille hauteur, et qu'elle s'élève moins en ceux qui sont plus élevés ; aussi, par le contraire, si nous voyons que l'eau s'élève à pareille hauteur en deux lieux différents, on peut conclure qu'ils sont à même niveau ; et si elle ne s'y élève pas à même hauteur, on peut juger, par cette différence, combien l'un est plus élevé que l'autre : ce qui est un moyen de niveler les lieux, quelque éloignés qu'ils soient, assez exactement et bien facilement ; puisqu'au lieu de se servir d'une pompe aspirante qui serait difficile à faire de cette hauteur, il ne faut que prendre un tuyau de trois ou quatre pieds plein de vif-argent, et bouché par en haut, dont nous avons souvent parlé, et voir à quelle hauteur il demeure suspendu ; car sa hauteur correspond, parfaitement à la hauteur où l'eau s'élève dans les pompes.

IX. On voit aussi de là que les degrés de chaleur ne sont pas marqués exactement dans les meilleurs thermomètres ; puisqu'on attribuait toutes les différentes hauteurs où l'eau demeure suspendue, à la raréfaction ou condensation de l'air intérieur du tuyau, et que nous apprenons de ces expériences, que les changements qui arrivent à l'air extérieur, c'est-à-dire, à la masse de l'air, y contribuent beaucoup.

Je laisse un grand nombre d'autres conséquences qui s'ensuivent de ces nouvelles connaissances, comme, par exemple, la voie qu'elles ouvrent pour connaître l'étendue précise de la

sphère de l'air et des vapeurs qu'on appelle l'atmosphère ;
puisque'en observant exactement de cent en cent toises, combien les
premières, combien les secondes et combien toutes les autres
donnent de différences, on arriverait à conclure exactement la
hauteur entière de l'air. Mais je laisse tout cela pour m'attacher à ce
qui est propre au sujet.

Chapitre VIII.

Combien chaque lieu du monde est chargé par le poids de la masse de l'air.

Nous apprenons de ces expériences, que puisque le poids de l'air et le poids de l'eau qui est dans les pompes se tiennent mutuellement en équilibre, ils pèsent précisément autant l'un que l'autre, et qu'ainsi en connaissant la hauteur où l'eau s'élève en tous les lieux du monde, nous connaissons en même temps combien chacun de ces lieux est pressé par le poids de l'air qui est au-dessus d'eux ; et partant :

Que les lieux qui sont au bord de la mer sont pressés par le poids de l'air qui est au-dessus d'eux, jusqu'au haut de sa sphère, autant précisément que si au lieu de cet air on substituait une colonne d'eau de la hauteur de trente et un pieds deux pouces.

Ceux qui sont plus élevés de dix toises, autant que s'ils portaient de l'eau de la hauteur de trente et un pieds un pouce.

Ceux qui sont élevés au-dessus de la mer de cinq cents toises, autant que s'ils portaient de l'eau à la hauteur de vingt-six pieds onze pouces, et ainsi du reste.

Chapitre IX.

Combien pèse la masse entière de tout l'air qui est au monde.

Nous apprenons par ces expériences, que l'air qui est sur le niveau de la mer, pèse autant que l'eau, à la hauteur de trente et un pieds deux pouces ; mais parce que l'air pèse moins sur les lieux plus élevés que le niveau de la mer, et qu'ainsi il ne pèse pas sur tous les points de la terre également, et même qu'il pèse différemment partout : on ne peut pas prendre un pied fixe qui marque combien tous les lieux du monde sont chargés par l'air, le fort portant le faible ; mais on peut en prendre un par conjecture bien approchant du juste : comme par exemple, on peut faire état que tous les lieux de la terre en général, considérés comme s'ils étaient également chargés d'air, le fort portant le faible, en sont autant pressés que s'ils portaient de l'eau à la hauteur de trente et un pieds ; et il est certain qu'il n'y a pas un demi-pied d'eau d'erreur en cette supposition.

Or, nous avons vu que l'air qui est au-dessus des montagnes hautes de cinq cents toises sur le niveau de la mer, pèse autant que l'eau à la hauteur de vingt-six pieds onze pouces.

Et, par conséquent, tout l'air qui s'étend depuis le niveau de la mer jusqu'au haut des montagnes hautes de cinq cents toises, pèse autant que l'eau à la hauteur de quatre pieds un pouce, qui étant à peu près la septième partie de la hauteur entière : il est visible que l'air compris depuis la mer jusqu'à ces montagnes, est à peu près la septième partie de la masse entière de l'air.

Nous apprenons de ces mêmes expériences, que les vapeurs qui sont épaisses dans l'air, lorsqu'il en est le plus chargé, pèsent autant que l'eau à la hauteur d'un pied huit pouces ; puisque pour les contre-peser, elles font hausser l'eau dans les pompes à cette hauteur, par-dessus celle où l'eau contre-pesait déjà la pesanteur de l'air : de sorte que si toutes les vapeurs qui sont sur une contrée étaient réduites en eau, comme il arrive quand elles se changent en pluie, elles ne pourraient produire que cette hauteur d'un pied huit pouces d'eau sur cette contrée ; et s'il arrive parfois des orages, où

l'eau de la pluie qui tombe vienne à plus grande hauteur, c'est parce que le vent y porte les vapeurs des contrées voisines.

Nous voyons aussi de là que si toute la sphère de l'air était pressée et comprimée contre la terre par une force qui, la poussant par le haut, la réduisît en bas à la moindre place qu'elle puisse occuper, et qu'elle la réduisit comme en eau, elle aurait alors la hauteur de trente et un pieds seulement.

Et, par conséquent, qu'il faut considérer toute la masse de l'air en l'état libre où elle est ; de la même sorte que si elle eût été autrefois comme une masse d'eau de trente et un pieds de haut à l'entour de toute la terre, qui eût été raréfiée et dilatée extrêmement, et convertie en cet état où nous l'appelons air, auquel elle occupe, à la vérité, plus de place, mais auquel elle conserve précisément le même poids que l'eau à trente et un pieds de haut.

Et comme il n'y aurait rien de plus aisé que de supputer combien l'eau qui environnerait toute la terre à trente et un pieds de haut pèserait de livres, et qu'un enfant qui sait l'addition et la soustraction pourrait le faire, on trouverait, par le même moyen, combien tout l'air de la nature pèse de livres, puisque c'est la même chose ; et si on en fait l'épreuve, on trouvera qu'il pèse à peu près huit millions de millions de millions de livres.

J'ai voulu avoir ce plaisir, et j'en ai fait le compte en cette sorte.

J'ai supposé que le diamètre d'un cercle est à sa circonférence, comme sept à vingt-deux.

J'ai supposé que le diamètre d'une sphère étant multiplié par la circonférence de son grand cercle, le produit est le contenu de la superficie sphérique.

Nous savons qu'on a divisé le tour de la terre en trois cent soixante degrés. Cette division a été volontaire ; car on l'eût divisée en plus ou moins si on eût voulu, aussi bien que les cercles célestes.

On a trouvé que chacun de ces degrés contient cinquante mille toises.

Les lieues autour de Paris sont de deux mille cinq cents toises, et, par conséquent, il y a vingt lieues au degré : d'autres en comptent vingt-cinq ; mais aussi ils ne mettent que deux mille toises à la lieue ; ce qui revient à la même chose.

Chaque toise a six pieds.

Un pied cube d'eau pèse soixante-douze livres.

Cela posé, il est bien aisé de faire la supputation qu'on cherche.

Car puisque la terre a pour son grand cercle, ou pour sa circonférence ... 360 degrés.

Elle a par conséquent, de tour ... 7300 lieues.

Et par la proportion de la circonférence au diamètre, son

diamètre aura 2291 lieues.

Donc, en multipliant le diamètre de la terre par la circonférence de son grand cercle, on trouvera qu'elle a en toute sa superficie sphérique 16,495,200 lieues carrées.

C'est-à-dire, 103,095,000,000,000 toises carrées.

C'est-à-dire, 3,711,420,000,000,000 pieds carrés.

Et parce qu'un pied cube d'eau pèse soixante-douze livres, il s'ensuit qu'un prisme d'eau d'un pied carré de base et de trente et un pieds de haut, pèse deux mille deux cent trente-deux livres.

Donc si la terre était couverte d'eau jusqu'à la hauteur de trente et un pieds, il aurait autant de prismes d'eau de trente et un pieds de haut, qu'elle a de pieds carrés en toute sa surface. (Je sais bien que ce ne serait pas des prismes, mais des secteurs de sphère ; et je néglige exprès cette précision.)

Et partant elle porterait autant de deux mille deux cent trente-deux livres d'eau, qu'elle a de pieds carrés en toute sa surface.

Donc cette masse d'eau entière pèserait....8,283,889,440,000,000,000 livres.

Donc toute la masse entière de la sphère de l'air qui est au monde, pèse ce même poids de 8,283,889,440,000,000,000 livres.

C'est-à-dire, huit millions de millions de millions, deux cent quatre-vingt trois mille huit cent quatre vingt-neuf millions de millions, quatre cent quarante mille millions de livres.

Conclusion des deux précédents traités.

J'ai rapporté dans le Traité précédent tous les effets généralement qu'on a pensé jusqu'ici que la nature produit pour éviter le vide, où j'ai fait voir qu'il est absolument faux qu'ils arrivent par cette raison imaginaire : et j'ai démontré, au contraire, que la pesanteur de la masse de l'air en est la véritable et unique cause, par des raisons et des expériences absolument convaincantes : de sorte qu'il est maintenant assuré qu'il n'arrive aucun effet dans toute la nature qu'elle produise pour éviter le vide.

Il ne sera pas difficile de passer de là à montrer qu'elle n'en a point d'horreur ; car cette façon de parler n'est pas propre, puisque la nature créée, qui est celle dont il s'agit, n'étant pas animée, n'est pas capable de passion ; aussi elle est métaphorique, et on n'entend par là autre chose, sinon que la nature fait les mêmes efforts pour éviter le vide, que si elle en avait de l'horreur : de sorte qu'au sens de ceux qui parlent de cette sorte, c'est une même chose de dire que la nature abhorre le vide, et dire que la nature fait de grands efforts pour empêcher le vide. Donc, puisque j'ai montré qu'elle ne fait aucune chose pour fuir le vide, il s'ensuit qu'elle ne l'abhorre pas ; car pour suivre la même figure, comme on dit d'un homme qu'une chose lui est indifférente, quand on ne remarque jamais en aucune de ses actions aucun mouvement de désir ou d'aversion pour cette chose ; on doit aussi dire de la nature, qu'elle a une extrême indifférence pour le vide, puisqu'on ne voit jamais qu'elle fasse aucune chose, ni pour le rechercher, ni pour l'éviter. (J'entends toujours par le mot de, un espace vide de tous les corps qui tombent sous les sens.)

Il est bien vrai (et c'est ce qui a trompé les anciens) que l'eau monte dans une pompe quand il n'y a point de jour par où l'air puisse entrer, et qu'ainsi il y aurait du vide, si l'eau ne suivait pas le piston, et même qu'elle n'y monte plus aussitôt qu'il y a des fentes par où l'air peut entrer pour la remplir ; d'où il semble qu'elle n'y monte que pour empêcher le vide, puisqu'elle n'y monte que quand il y aurait du vide.

Il est certain de même qu'un soufflet est difficile à ouvrir, quand ses ouvertures sont si bien bouchées, que l'air ne peut y entrer, et qu'ainsi s'il s'ouvrait, il y aurait du vide ; au lieu que cette résistance cesse quand l'air peut y entrer pour le remplir : de sorte qu'elle ne se trouve que quand il y aurait du vide ; d'où il semble qu'elle n'arrive que par la crainte du vide.

Enfin, il est constant que tous les corps généralement font de grands efforts pour se suivre, et se tenir unis toutes les fois qu'il y aurait du vide entre eux en se séparant, et jamais autrement ; et c'est d'où l'on a conclu que cette union vient de la crainte du vide.

Mais pour faire voir la faiblesse de cette conséquence, je me servirai de cet exemple : Quand un soufflet est dans l'eau, en la manière que nous l'avons souvent représenté, en sorte que le bout du tuyau que je suppose long de vingt pieds, sorte hors de l'eau et aille jusqu'à l'air, et que les ouvertures qui sont à l'une des ailes soient bien bouchées, afin que l'eau ne puisse pas y entrer ; on sait qu'il est difficile à ouvrir, et d'autant plus qu'il y a plus d'eau au-dessus, et que si on débouche ces ouvertures qui sont à une des ailes, et qu'ainsi l'eau y entre en liberté, cette résistance cesse.

Si on voulait raisonner sur cet effet comme sur les autres, on dirait ainsi : Quand les ouvertures sont bouchées, et qu'ainsi s'il s'ouvrait, il y entrerait de l'air par le tuyau, il est difficile de le faire ; et quand l'eau peut y entrer pour le remplir au lieu de l'air, cette résistance cesse. Donc, puisqu'il résiste quand il y entrerait de l'air, et non pas autrement, cette résistance vient de l'horreur qu'il a de l'air.

Il n'y a personne qui ne rît de cette conséquence, parce qu'il peut se faire qu'il y ait une autre cause de sa résistance. En effet, il est visible qu'on ne pourrait l'ouvrir sans faire hausser l'eau, puisque celle qu'on écarterait en l'ouvrant, ne pourrait pas entrer dans le corps du soufflet ; et ainsi il faudrait qu'elle trouvât sa place ailleurs, et qu'elle fît hausser toute la masse, et c'est ce qui cause la résistance : ce qui n'arrive pas quand le soufflet a des ouvertures par où l'eau peut entrer ; car alors, soit qu'on l'ouvre ou qu'on le ferme, l'eau n'en hausse, ni ne baisse, parce que celle qu'on écarte entre dans le soufflet à mesure ; aussi on l'ouvre sans résistance.

Tout cela est clair, et par conséquent il faut considérer qu'on ne peut l'ouvrir sans qu'il arrive deux choses : l'une, qu'à la vérité il y entre de l'air ; l'autre, qu'on fasse hausser la masse de l'eau ; et c'est la dernière de ces choses qui est cause de la résistance, et la première y est fort indifférente, quoiqu'elle arrive en même temps.

Disons de même de la peine qu'on sent à ouvrir dans l'air un soufflet bouché de tous les côtés : si on l'ouvrait par force, il arriverait deux choses : l'une, qu'à la vérité il y aurait du vide ;

l'autre, qu'il faudrait hausser et soutenir toute la masse de l'air, et c'est la dernière de ces choses qui cause la résistance qu'on y sent, et la première y est fort indifférente ; aussi cette résistance augmenté et diminue à proportion de la charge de l'air, comme je l'ai fait voir.

Il faut entendre la même chose de la résistance qu'on sent à séparer tous les corps entre lesquels il y aurait du vide ; car l'air ne peut pas s'y insinuer, autrement il n'y aurait pas du vide. Et ainsi on ne pourrait les séparer, sans faire hausser et soutenir toute la masse de l'air, et c'est ce qui cause cette résistance.

Voilà la véritable cause de l'union des corps entre lesquels il y aurait du vide, qu'on a demeuré si longtemps à connaître, parce qu'on a demeuré longtemps dans de fausses opinions, dont on n'est sorti que par degrés ; de sorte qu'il y a eu trois divers temps où l'on a eu de différents sentiments.

Il y avait trois erreurs dans le monde, qui empêchaient absolument la connaissance de cette cause de l'union des corps.

La première est, qu'on a cru presque de tout temps que l'air est léger, parce que les anciens auteurs l'ont dit ; et que ceux qui font profession de les croire, les suivaient aveuglément, et seraient demeurés éternellement dans cette pensée, si des personnes plus habiles ne les en avaient retirés par la force des expériences. De sorte qu'il n'était pas possible de penser que la pesanteur de l'air fût la cause de cette union, quand on pensait que l'air n'a point de pesanteur.

La seconde est, qu'on s'est imaginé que les éléments ne pèsent point dans eux-mêmes, sans autre raison sinon qu'on ne sent point le poids de l'eau quand on est dedans, et qu'un seau plein d'eau qui y est enfoncé, n'est point difficile à lever tant qu'il y est, et qu'on ne commence à sentir son poids que quand il en sort : comme si ces effets ne pouvaient pas venir d'une autre cause, ou plutôt comme si celle-là n'était pas hors d'apparence, n'y ayant point de raison de croire que l'eau qu'on puise dans un seau pèse quand elle en est tirée, et ne pèse plus quand elle y est renversée ; qu'elle perde son poids en se confondant avec l'autre, et qu'elle le retrouve quand elle en quitte le niveau. Étranges moyens que les hommes cherchent pour couvrir leur ignorance ! Parce qu'ils n'ont pu comprendre pourquoi on ne sent point le poids de l'eau, et qu'ils n'ont pas voulu l'avouer, ils ont dit qu'elle n'y pèse pas, pour satisfaire leur vanité par la ruine de la vérité ; et on l'a reçu de la sorte : et c'est pourquoi il était impossible de croire que la pesanteur de l'air fût la cause de ces effets, tant qu'on a été dans cette imagination ; puisque quand même on aurait su qu'il est pesant, on aurait toujours dit qu'il ne pèse pas dans lui-même ; et ainsi on n'aurait pas cru qu'il y produisit

aucun effet par son poids.

C'est pourquoi j'ai montré dans l'*Équilibre des liqueurs*, que l'eau pèse dans elle-même autant qu'au dehors, et j'y ai expliqué pourquoi, nonobstant ce poids, un seau n'y est pas difficile à hausser, et pourquoi on n'en sent pas le poids : et dans le Traité de la pesanteur de la masse de l'air, j'ai montré la même chose de l'air, afin d'éclaircir tous les doutes.

La troisième erreur est d'une autre nature ; elle n'est plus sur le sujet de l'air, mais sur celui des effets mêmes qu'ils attribuaient à l'horreur du vide, dont ils avaient des pensées bien fausses.

Car ils s'étaient imaginé qu'une pompe élève l'eau non-seulement à dix ou vingt pieds, ce qui est bien véritable, mais encore à cinquante, cent, mille, et autant qu'on voudrait, sans aucunes bornes.

Ils ont cru de même, qu'il n'est pas seulement difficile de séparer deux corps polis appliqués l'un contre l'autre, mais que cela est absolument impossible ; qu'un ange, ni aucune force créée ne saurait le faire, avec cent exagérations que je ne daigne pas rapporter ; et ainsi des autres.

C'est une erreur de fait si ancienne, qu'on n'en voit point l'origine ; et Héron même, l'un des plus anciens et des plus excellents auteurs qui ont écrit de l'élévation des eaux, dit expressément, comme une chose qui ne doit pas être mise en doute, que l'on peut faire passer l'eau d'une rivière par-dessus une montagne pour la faire rendre dans le vallon opposé, pourvu qu'il soit un peu plus profond, par le moyen d'un siphon placé sur le sommet, et dont les jambes s'étendent le long des coteaux, l'une dans la rivière, l'autre de l'autre côté ; et il assure que l'eau s'élèvera de la rivière jusque sur la montagne, pour redescendre dans l'autre vallon, quelque hauteur qu'elle ait.

Tous ceux qui ont écrit de ces matières, ont dit la même chose ; et même tous nos fontainiers assurent encore aujourd'hui qu'ils feront des pompes aspirantes qui attireront l'eau à soixante pieds, si l'on veut.

Ce n'est pas que, ni Héron, ni ces auteurs, ni ces artisans, et encore moins les philosophes ; aient poussé ces épreuves bien loin ; car s'ils avaient essayé d'attirer l'eau seulement à quarante pieds, ils l'auraient trouvé impossible ; mais c'est seulement qu'ils ont vu des pompes aspirantes et des siphons de six pieds, de dix, de douze, qui ne manquaient point de faire leur effet, et ils n'ont jamais vu que l'eau manquât d'y monter dans toutes les épreuves qu'il leur est arrivé de faire. De sorte qu'ils ne se sont pas imaginé qu'il leur est arrivé de faire. De sorte qu'ils ne se sont pas imaginé qu'il y eût un certain degré après lequel il en arrivât autrement. Ils ont pensé que c'était une nécessité naturelle, dont l'ordre ne pouvait

être changé ; et comme ils croyaient que l'eau montait par une horreur invincible du vide, ils se sont assurés qu'elle continuerait à s'élever, comme elle avait commencé, sans cesser jamais ; et ainsi tirant une conséquence de ce qu'ils voyaient à ce qu'ils ne voyaient pas, ils ont donné l'un et l'autre pour également véritable.

Et on l'a cru avec tant de certitude, que les philosophes en ont fait un des plus grands principes de leur science, et le fondement de leurs Traités du vide : on le dicte tous les jours dans les classes et dans tous les lieux du monde, et depuis tous les temps dont on a des écrits ; tous les hommes ensemble ont été fermes dans cette pensée, sans que jamais personne y ait contredit jusqu'à ce temps.

Peut-être que cet exemple ouvrira les yeux à ceux qui n'osent penser qu'une opinion soit douteuse, quand elle a été de tout temps universellement reçue de tous les hommes ; puisque de simples artisans ont été capables de convaincre d'erreur tous les grands hommes qu'on appelle philosophes : car Galilée déclare dans ses Dialogues, qu'il a appris des fontainiers d'Italie, que les pompes n'élèvent l'eau que jusqu'à une certaine hauteur : ensuite de quoi il l'éprouva lui-même ; et d'autres ensuite en firent l'épreuve en Italie, et depuis en France avec du vif-argent, avec plus de commodité, mais qui ne montrait que la même chose en plusieurs manières différentes.

Avant qu'on en fût instruit, il n'y avait pas lieu de démontrer que la pesanteur de l'air fût ce qui élevait l'eau dans les pompes ; puisque cette pesanteur étant limitée, elle ne pouvait pas produire un effet infini.

Mais toutes ces expériences ne suffirent pas pour montrer que l'air produit ces effets ; parce qu'encore qu'elles nous eussent tiré d'une erreur, elles nous laissaient dans une autre : car on apprit bien par toutes ces expériences, que l'eau ne s'élève que jusqu'à une certaine hauteur ; mais on n'apprit pas qu'elle s'élevât plus haut dans les lieux plus profonds : on pensait, au contraire, qu'elle s'élevait toujours à la même hauteur, qu'elle était invariable en tous les lieux du monde ; et comme on ne pensait point à la pesanteur de l'air, on s'imagina que la nature de la pompe est telle, qu'elle élève l'eau à une certaine hauteur limitée, et puis plus. Aussi Galilée la considéra comme la hauteur naturelle de la pompe, et il l'appela *la Altessa limitatissima*.

Aussi comment se fût-on imaginé que cette hauteur eût été variable, suivant la variété des lieux ? Certainement cela n'était pas vraisemblable ; et cependant cette dernière erreur mettait encore hors d'état de prouver que la pesanteur de l'air est la cause de ces effets ; car comme elle est plus grande sur le pied des montagnes que sur le sommet, il est manifeste que les effets y seront plus

grands à proportion.

C'est pourquoi je conclus qu'on ne pouvait arriver à cette preuve, qu'en en faisant l'expérience en deux lieux élevés, l'un au-dessus de l'autre, de quatre cents ou cinq cents toises ; et je choisis pour cela la montagne du Puy-de-Dôme en Auvergne, par la raison que j'ai déclarée dans un petit écrit que je fis imprimer dès l'année 1648, aussitôt qu'elle eut réussi.

Cette expérience ayant découvert que l'eau s'élève dans les pompes à des hauteurs toutes différentes, suivant la variété des lieux et des temps, et qu'elle est toujours proportionnée à la pesanteur de l'air, elle acheva de donner la connaissance parfaite de ces effets ; elle termina tous les doutes ; elle montra quelle en est la véritable cause ; elle fit voir que l'horreur du vide ne l'est pas ; et enfin elle fournit toutes les lumières qu'on peut désirer sur ce sujet.

Qu'on rende raison maintenant, s'il est possible, autrement que par la pesanteur de l'air, pourquoi les pompes aspirantes élèvent l'eau plus bas d'un quart sur le Puy-de-Dôme en Auvergne, qu'à Dieppe.

Pourquoi un même siphon élève l'eau et l'attire à Dieppe, et non pas à Paris.

Pourquoi deux corps polis, appliqués l'un contre l'autre, sont plus faciles à séparer sur un clocher, que dans la rue.

Pourquoi un soufflet bouché de tous côtés, est plus facile à ouvrir sur le haut d'une maison que dans la cour.

Pourquoi quand l'air est plus, chargé de vapeurs, le piston d'une seringue bouchée est plus difficile à tirer.

Enfin pourquoi tous ces effets sont toujours proportionnés au poids de l'air, comme l'effet à la cause.

Est-ce que la nature abhorre plus le vide sur les montagnes que dans les vallons, quand il fait humide que quand il fait beau ? Ne le hait-elle pas également sur un clocher ; dans un grenier et dans les cours ?

Que tous les disciples d'Aristote assemblent tout ce qu'il y a de fort dans les écrits de leur maître et de ses commentateurs, pour rendre raison de ces choses par l'horreur du vide, s'ils le peuvent : sinon qu'ils reconnaissent que les expériences sont les véritables maîtres qu'il faut suivre dans la physique ; que celle qui a été faite sur les montagnes, a renversé cette croyance universelle du monde, que la nature abhorre le vide, et ouvert cette connaissance qui ne saurait plus jamais périr, que la nature n'a aucune horreur pour le vide, qu'elle ne fait aucune chose pour l'éviter, et que la pesanteur de la masse de l'air est la véritable cause de tous les effets qu'on avait jusqu'ici attribués à cette cause imaginaire.

FIN DU TRAITÉ DE LA PESANTEUR DE LA MASSE DE L'AIR

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



NOUVELLES EXPÉRIENCES FAITES EN ANGLETERRE

*Expliquées par les principes établis dans les Traités, de l'Équilibre
des Liqueurs, et de la Pesanteur de la masse de l'Air.*



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1653
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Outre les expériences qui ont été rapportées dans les traités précédents, il peut s'en faire une infinité d'autres pareilles, dont on rendra toujours raison par le principe de la pesanteur de la masse de l'air.

Plusieurs personnes ont pris plaisir depuis quinze ou vingt ans d'en inventer de nouvelles ; et entre les autres, un gentilhomme anglois, nommé M. Boyle, en a fait de fort curieuses, que l'on peut voir dans un livre qu'il en a composé en anglois, et qui a été depuis traduit en latin sous ce titre : *Nova experimenta physico-mechanica de aere*.

L'on a jugé à propos d'en mettre ici en abrégé les principales, pour faire voir le rapport qu'elles ont avec celles qui sont contenues dans les Traités précédents, et pour confirmer encore davantage le principe qu'on y a établi de la pesanteur de la masse de l'air.

Une des choses les plus remarquables qui soit dans ce livre des expériences de M. Boyle, est la machine dont il s'est servi pour les faire ; car comme il est impossible d'ôter tout l'air d'une chambre, et qu'on ne s'était avisé que de vider le bout d'un tuyau bouché par en haut par le moyen du vif-argent ; cet espace vide étant si petit, l'on ne pouvait y faire aucune expérience considérable.

Au lieu que se servant d'une machine, dont la première invention est due à ceux de Magdebourg, mais qu'il a depuis beaucoup perfectionnée, il a trouvé moyen de vider un fort grand vase de verre qui a une grande ouverture par en haut, par le moyen de laquelle on peut y mettre tout ce que l'on veut, et voir au travers du verre ce qui arrive quand on l'a vidé.

Cette machine est composée de deux principales parties ; savoir, d'un grand vase de verre, qu'il appelle *réceptacle*, à cause de la ressemblance qu'il a avec les vases dont se servent les chimistes, et qu'ils appellent de ce nom, et d'un autre vase qu'il appelle *pompe* à cause qu'il sert à attirer et à sucer l'air contenu dans le réceptacle.

Le premier vase nommé *réceptacle*, est d'une figure ronde comme une boule, pour être plus fort, et pouvoir mieux résister à la pression de l'air quand on le vide. Il est d'une telle grandeur, qu'il peut contenir soixante livres d'eau à seize onces la livre ; c'est-à-dire, environ trente pintes, mesure de Paris. Et c'est, dit-il, le plus grand que les ouvriers aient pu faire.

Il a par en haut une ouverture fort large, et un couvercle propre pour la boucher, qui est encore percé par le milieu, et que l'on bouche avec une clef de robinet que l'on lève plus ou moins ou tout-à-fait, pour faire rentrer autant d'air que l'on veut dans le réceptacle

que l'on a vidé.

Outre cette ouverture d'en haut, le récipient en a encore une par en bas, qui va un peu en pointe, et dans laquelle entre une des ouvertures d'un robinet.

L'autre partie de la machine appelée *pompe*, est faite d'airain en forme d'un cylindre creux, long environ de treize ou quatorze pouces, et dont la cavité en a près de trois de diamètre.

Elle a deux ouvertures par en haut, l'une dans laquelle entre l'autre ouverture du robinet, qui entre aussi par son autre côté dans l'ouverture d'en bas du récipient, comme nous avons dit ; en sorte qu'il y a par ce moyen communication du récipient dans la pompe, quand le robinet est ouvert : l'autre à côté, par laquelle on peut faire sortir l'air qui est dans cette pompe ou cylindre creux, et à laquelle il y a une soupape qui laisse sortir l'air de dedans, et empêche de rentrer celui de dehors.

Cette pompe est tout ouverte par en bas, et l'on bouche cette ouverture avec un gros piston, qui est juste, en sorte que l'air ne puisse passer entre deux.

Ce piston a pour manche une lame de fer étroite, mais assez épaisse, un peu plus longue que le cylindre, ayant un côté tout dentelé et plein de crans, dans lesquels entrent les crans d'une roue attachée à des pièces de bois qui servent de soutien à ce cylindre et à toute la machine : et ainsi en faisant tourner cette roue, l'on fait monter ou descendre le piston ; comme l'on veut, et l'on chasse de cette sorte l'air qui est contenu dans le cylindre, qui sort par le trou qui est en haut, et que l'on rebouché aussitôt avec un morceau de cuivre fait exprès, qui est juste à l'ouverture.

Cette description suffit pour pouvoir entendre les expériences que nous devons rapporter ci-après : ceux qui désireront en voir une plus ample et plus particularisée, pourront la trouver dans le livre de M. Boyle, où l'on voit aussi la figure de cette machine gravée dans une planche.

Pour vider maintenant le récipient par le moyen de cette machine, il faut, premièrement, que le piston soit au bas du cylindre, que le robinet qui fait la communication du récipient dans la pompe soit fermé, et que le trou du haut du cylindre soit débouché.

Les choses étant ainsi disposées, il faut faire monter le piston par le moyen de la roue, jusqu'au haut du cylindre, et en faire ainsi sortir tout l'air qui y est par le trou d'en haut qui est ouvert, et que l'on bouche aussitôt avec le bouchon de cuivre ; puis il faut faire redescendre le piston jusqu'au bas de la pompe, en sorte qu'elle est par ce moyen toute vide d'air : après cela il faut ouvrir le robinet qui fait la communication du récipient dans la pompe ; et ainsi l'air du récipient sortant par ce robinet, remplit la pompe, qu'il faut encore

vider de la même manière qu'auparavant en fermant le robinet, et puis la remplir et la revider toujours, jusqu'à ce qu'on n'entende plus l'air sortir par le trou d'en haut de la pompe, et qu'en approchant une bougie allumée, elle ne s'éteigne plus ; par où l'on connaît que l'on ne tire plus rien du récipient, et qu'ainsi il est autant vide qu'on peut le vider par cette machine.

Mais il est facile de comprendre qu'il est impossible de le vider entièrement par ce moyen-là, comme M. Boyle l'avoue lui-même ; parce que lorsque après avoir vidé la pompe, on ouvre le robinet, tout l'air du récipient n'entre pas dans la pompe : mais il se partage dans ces deux vases suivant la proportion de leurs capacités ; et ainsi le récipient étant beaucoup plus grand que la pompe, il demeure une plus grande partie d'air dans le récipient que dans la pompe ; en sorte que l'on ne saurait empêcher qu'il n'y en reste toujours une quantité un peu considérable à moins que la capacité de la pompe ne fût incomparablement plus grande que celle du récipient ; ce qui n'a point été fait.

Et ainsi il ne faut pas s'étonner si quelques effets ne s'y font pas comme ils devraient se faire, s'il était entièrement vide ; comme, par exemple, que le vif-argent n'y tombe pas entièrement dans l'expérience ordinaire, et que même quand on la fait avec de l'eau, elle y demeure suspendue en une hauteur assez considérable.

Mais il y a cela à remarquer, que si ces effets ne s'y font pas entièrement, du moins ils s'y font dans la plus grande partie, et suivant la proportion de l'air que l'on a tiré du récipient ; car, par exemple, comme le rapporte M. Boyle dans l'expérience qu'il en a faite, le vif-argent n'y demeure pas suspendu à la hauteur de vingt-sept pouces comme il ferait dans l'air, mais seulement à celle d'un doigt, c'est-à-dire, à neuf ou dix lignes ; et l'eau n'y demeure pas suspendue à la hauteur de trente-deux pieds, mais seulement à celle d'un pied, suivant la même proportion que le vif-argent ; ce qui est une grande diminution, et qui montre aussi bien que ces effets viennent de la pesanteur de l'air, dont il ne reste qu'une petite partie dans le récipient, que si cette eau et ce vif-argent tombaient entièrement dans un lieu qui fût entièrement vide.

Car il est certain que rien ne fait mieux voir que c'est la pesanteur de la masse de l'air qui produit tous ces effets que l'on remarque dans les liqueurs qui demeurent suspendues les unes plus haut, et les autres plus bas, dans l'expérience ordinaire du vide, que de voir que comme ces effets cessent entièrement, lorsque l'on ôte entièrement la pression et le ressort de l'air, ce que l'on fait par l'expérience du vide dans le vide, ils diminuent aussi très sensiblement, et sont presque réduits à rien, lorsque l'air qui presse le vase où la liqueur se répand, est extrêmement diminué, comme

en cette machine de M. Boyle.

Et c'est pourquoi encore que l'on puisse faire quelques expériences dans ce récipient, qui paraissent toutes semblables à celles qui se feraient en plein air ; comme, par exemple, que deux corps polis y demeurent attachés l'un contre l'autre sans se désunir, quand on en a attiré l'air avec la pompe ; il ne s'ensuit pas pour cela que cet effet puisse se faire aussi-bien dans le vide, que dans l'air, et qu'ainsi il n'est point causé par la pesanteur de l'air, ce qui serait contraire à ce qui a été dit dans le Traité de la pesanteur de l'air ; mais il s'ensuit seulement que cet effet vient de l'air qui est resté dans le récipient, lequel se dilatant et se raréfiant, à cause qu'il n'est plus comprimé par l'air extérieur, presse, par son ressort, ces deux corps l'un contre l'autre, et a encore assez de force pour les empêcher de se désunir : mais comme ils ne sont pas si pressés que dans l'air, si l'on pouvait mettre les mains dans ce récipient, l'on ne sentirait pas sans doute une si grande résistance à les séparer ; ou bien si l'on voulait en faire l'expérience d'une manière plus facile, il n'y aurait qu'à pendre au corps de dessous un poids un peu considérable, qui fit le même effet qu'une main qui le tirerait, et l'on verrait qu'en vidant le récipient, ces deux corps se sépareraient beaucoup plus facilement que dans l'air. Ainsi cette expérience est toute semblable à celles que nous avons rapportées de l'eau et du vif-argent que l'on fait dans cette machine. Car comme si au lieu d'un tuyau de trois ou quatre pieds dont on se sert pour faire l'expérience avec de l'eau, dans lequel l'eau se vide jusqu'à la hauteur d'un pied, on se servait d'un tuyau qui ne fût long que d'un demi-pied, il arriverait qu'en vidant l'air du récipient l'eau ne tomberait point, mais demeurerait toujours suspendue jusqu'au haut du tuyau, parce que l'air qui y reste suffirait encore pour la soutenir dans cette hauteur et comme l'on ne pourrait pas conclure de là que l'eau demeurerait de même suspendue dans des tuyaux plus hauts, comme de trois ou quatre pieds, ou de quelque hauteur qu'ils fussent, et qu'ainsi cet effet de la suspension de l'eau ne vient point de la pression de l'air : l'on ne peut pas conclure aussi, de ce que deux corps pesants peut-être chacun quatre ou cinq onces, ou même un peu plus, demeurent attachés l'un contre l'autre dans ce récipient, que deux corps beaucoup plus pesants y demeureront de même unis l'un à l'autre, et qu'ainsi cet effet de l'adhésion de deux corps polis, appliqués l'un contre l'autre, n'est point causé par la pesanteur de l'air.

Ainsi l'on voit dans toutes les expériences qui peuvent se faire dans cette machine, que celles où il arrive des effets pareils à ceux que nous venons de rapporter, ne font rien contre ce principe de la pesanteur de l'air, puisque l'on peut dire, avec raison, qu'ils sont

causés par l'air qui reste dans le récipient ; et que les autres au contraire servent autant à le prouver et à l'établir, que si le récipient était tout-à-fait vidé.

Nous allons donc en rapporter quelques-unes, tirées, comme nous avons dit, du livre de M. Boyle ; en faisant voir qu'elles dépendent manifestement du principe de la pesanteur de l'air.

I. Il remarque premièrement, qu'ayant vidé le récipient en la manière qui a été dite, l'on a beaucoup de peine à lever la clef du robinet qui est au haut du récipient, comme nous avons marqué, et qu'on la sent pesante, comme si un grand poids pendait au bout d'en bas.

Ce qui est bien naturel et bien aisé à expliquer par le principe de la pesanteur de l'air ; car dans cette expérience, l'air ne touchant point cette clef par-dessous, mais seulement par-dessus, il faut, pour la lever, lever la colonne d'air qui pèse dessus, laquelle étant pesante, il ne faut pas s'étonner si on trouve la clef pesante, et si on a de la peine à la lever.

II. Il remarque aussi qu'après avoir fait monter le piston jusqu'au haut du cylindre, et qu'on en a ainsi chassé tout l'air, l'on a beaucoup de peine à le faire redescendre, et qu'il semble qu'il soit collé et attaché au haut du cylindre ; en sorte qu'il faut employer une grande force pour l'en séparer.

Cet effet n'est pas plus malaisé à expliquer que le précédent. Car puisque l'air qui environne le piston le presse par-dessous et non pas pardessus, il faut, pour le baisser, repousser et soulever la colonne d'air qui fait effort contre le bas ; ce qui ne peut se faire qu'avec peine, et en y employant une force considérable.

III. Il rapporte après cela plusieurs expériences qu'il a faites dans le récipient ; et premièrement celle d'une vessie d'agneau assez ample, sèche, fort molle et seulement à demi pleine d'air, dont ayant bien bouché l'orifice, en sorte qu'il ne pouvait point du tout y entrer d'air, il la mit en cet état dans le récipient, et en ayant ensuite bien bouché l'ouverture, il le fit vider par le moyen de la pompe ; et à mesure qu'il se vidait, l'on voyait la vessie s'enfler, en sorte qu'avant même que le récipient fût autant désempi d'air que l'on pouvait le désempir, elle paraissait entièrement tendue, et aussi bandée que si l'on y eut soufflé de l'air. Pour être encore plus assuré que l'enflure de cette vessie venait de ce qu'on ôtait l'air qui l'environnait et qui la pressait, il fit lever un peu la clef du robinet qui était au haut du récipient, pour y faire rentrer de l'air petit à petit ; et à mesure qu'il y entrait, on voyait la vessie se ramollir peu à peu, et enfin quand on y laissait entrer tout-à-fait l'air, elle devenait aussi flasque qu'auparavant.

Il rapporte sur ce sujet une expérience toute pareille que l'on

faisait avec une vessie de carpe, dont il attribue l'invention à M. de Roberval.

Il a refait plusieurs fois cette même expérience avec la vessie d'agneau, et il remarque que lorsqu'il y laissait trop d'air, elle se crevait, et en crevant faisait un bruit semblable à celui d'un pétard.

Pour rendre raison de cet effet par notre principe, il n'y a qu'à dire en un mot qu'il est tout pareil à celui qui a été rapporté dans le Traité de la pesanteur de l'air, page 217, d'un ballon qui s'enfle ou se désefle, à mesure qu'on le monte au haut d'une montagne, ou qu'on l'en fait descendre, puisqu'on voit de même ; cette vessie d'agneau s'en fier à mesure qu'on diminue l'air qui la comprimait, et qui la faisait paraître molle et flasque.

IV. Il remarque encore, par plusieurs expériences qu'il a faites, qu'en vidant un vase de verre qui ne soit pas rond, mais seulement d'une figure ovalique, il se casse toujours, quoiqu'on le fasse fort épais ; au lieu que quand il est tout-à-fait rond comme une boule, quoiqu'il soit beaucoup plus mince, il ne se casse point, parce que cette figure fait que ses parties s'entre-soutiennent et se fortifient les unes les autres.

Cet effet ne vient pas de l'horreur que la nature a pour le vide ; puisque si cela était, le vase rond devrait aussi-bien se casser que l'autre : mais il vient de la pesanteur de l'air, lequel pressant beaucoup ces deux vases par dehors, et très peu par dedans, puisqu'ils sont presque vides d'air, casse celui qui est en forme ovalique, parce qu'il a moins de résistance ; mais ne casse point celui qui est rond, parce que cette figure le rend plus fort et plus capable de résister à l'effort que l'air fait pour le casser.

V. C'est aussi par ce même principe de la pesanteur de l'air, qu'il faut expliquer une autre expérience qu'il rapporte d'un siphon plein d'eau, long d'un pied et demi, qu'il mit dans son récipient, et qui cessa de couler dès lors qu'on eut vidé ce récipient par le moyen de la pompe ; car il est clair que l'air qui reste dans le récipient ne pouvant élever l'eau par sa pression que jusqu'à un pied, comme on a remarqué ci-dessus, un siphon long d'un pied et demi devait cesser de couler.

VI. Il a encore éprouvé que des poids d'inégale grosseur, pesants également dans l'air, perdaient leur équilibre dans le vide ; et il en a fait l'expérience en cette manière.

Il prit une vessie sèche, à demi pleine d'air, dont il boucha bien l'ouverture, et l'attacha en cette sorte à l'un des bras d'une balance si juste et si délicate, que la trente-deuxième partie d'un grain était capable de la faire incliner d'un côté ou d'autre, et à l'autre bras de la balance il mit un poids de plomb de la même pesanteur que la vessie ; en sorte que ces deux poids étaient ainsi en équilibre dans

l'air ; et même il remarque que le poids de plomb pesait un peu plus que la vessie.

Ayant mis le tout dans le récipient, et en ayant tiré l'air avec la pompe, l'on voyait au contraire le côté où était pendue la vessie, l'emporter par-dessus l'autre, et baisser de plus en plus à mesure que l'on tirait plus d'air du récipient ; et en laissant rentrer l'air petit à petit, l'on voyait aussi la vessie remonter peu à peu, et enfin redevenir à son équilibre quand on y laissait entrer tout-à-fait l'air.

Cet effet est tout pareil à ce qui a été dit dans le Traité de l'Équilibre des liqueurs, pages 198 et 199, qu'il peut se faire que des poids soient en équilibre dans l'air, qui ne le seraient pas dans l'eau, ni même dans un air plus humide ; et la raison qui en est donnée en cet endroit, doit aussi servir à expliquer l'expérience que nous venons de rapporter.

Car il est clair que lorsque la vessie est dans l'air en équilibre avec le plomb, elle est contre-pesée en cet état non-seulement par le plomb, mais par un volume d'air égal à soi beaucoup plus grand que n'est celui qui contre-pèse le plomb : or étant mise dans le récipient presque vide, encore que sa pesanteur naturelle n'augmente pas, néanmoins elle est moins contre-pesée et moins soutenue, parce que le volume d'air qui la contre-pesait a perdu beaucoup de sa force par la diminution de l'air, et bien plus à proportion que celui qui contre-pesait le plomb, parce qu'il est bien plus grand ; et par conséquent la vessie qui était en équilibre dans l'air, doit s'abaisser dans ce vide, et cesser d'être en équilibre.

Outre ces expériences, M. Boyle en a fait quelques autres, lesquelles ne dépendent point, à la vérité, du principe de la pesanteur de l'air, et qui arriveraient tout de même quand il ne pèserait pas, mais qui n'y sont point aussi contraires.

Il a éprouvé, par exemple, qu'un pendule ne va pas si vite dans l'air que dans le vide ; et pour le connaître, il en a pris deux parfaitement égaux dans l'air, dont il en a mis l'un dans le récipient, et laissé l'autre dans l'air ; et ayant ensuite fait vider le récipient, le pendule qui y était enfermé allait plus vite que celui qui était en plein air, en sorte que l'on comptait vingt-deux battements de l'un contre vingt seulement de l'autre.

Il a encore remarqué que les sons diminuaient beaucoup de leur force dans le récipient lorsqu'on le vidait ; ce qu'il a éprouvé par le moyen d'une montre sonnante qu'il a mise dans ce récipient, et que l'on n'entendait presque point sonner après l'avoir vidé, quoiqu'on l'entendît fort bien auparavant.

Ce qui n'est point contraire, comme il semble, à ce qui a été dit dans l'expérience que nous avons rapportée de la vessie, laquelle en se crevant, faisait autant de bruit qu'un pétard ; car tout ce qu'on

peut justement en conclure, est qu'il faudrait que le bruit eût été beaucoup plus grand.

Il a voulu éprouver, outre cela, si le feu pourrait se conserver dans ce récipient vidé, et combien de temps il y durerait ; et pour cela il y mit premièrement une chandelle de suif allumée, qu'il dit s'être éteinte en moins d'une minute, après avoir vidé le récipient ; et ayant fait la même expérience avec un petit cierge de cire blanche, il n'y demeura pas non plus allumé plus d'une minute.

Il mit ensuite des charbons ardents, et l'ayant fait aussitôt vider, il remarqua que depuis que l'on avait commencé à le vider jusqu'à ce que les charbons fussent entièrement éteints, il s'était seulement passé trois minutes ; et y ayant mis de la même manière un fer rouge au lieu de charbons, cette rougeur dura visible pendant l'espace de quatre minutes.

Il a fait encore la même épreuve avec un bout de la mèche dont se servent les soldats pour leurs mousquets, qu'il suspendit tout allumée dans son récipient, et qui s'éteignait tout de même à mesure qu'on le vidait.

Il a voulu encore après cela éprouver ce que deviendraient les animaux que l'on mettrait dans ce récipient ; si ceux qui ont des ailes y voleraient ; si les autres y marcheraient ; et enfin si les uns et les autres pourraient y vivre longtemps.

On y mit premièrement de ceux qui ont des ailes, comme de grosses mouches, des abeilles et des papillons ; mais après qu'on eut vidé le récipient, ils tombèrent du haut en bas sans pouvoir du tout se servir de leurs ailes.

Il y mit encore une alouette, qui non-seulement y perdit l'usage de ses ailes, mais devint tout d'un coup languissante ; et ayant ensuite souffert plusieurs convulsions très violentes, on la vit enfin expirer, et tout cela se passa pendant l'espace de neuf ou dix minutes.

On y mit ensuite un moineau, qui y mourut de même, après cinq ou six minutes ; et après, une souris qui y vécut un peu plus longtemps, et qui n'y souffrit pas tant de convulsions que les animaux à ailes.

Voulant aussi éprouver si les poissons pourraient y vivre, et ne pouvant en avoir d'autres vivants, il y mit une anguille, laquelle, après que l'on eut vidé le récipient y demeura couchée et immobile durant longtemps, comme si elle eut été morte. Néanmoins, quand on ouvrit après cela le récipient et qu'on l'en retira, on trouva qu'elle ne l'était pas, et qu'elle était aussi vive qu'avant qu'on l'y mît.

Voilà ce que l'on a jugé à propos d'extraire du livre de M. Boyle, et les expériences que l'on a trouvées les plus considérables, et qui ont le plus de rapport au sujet des Traités précédents, dont les unes

ont cela de particulier, qu'elles prouvent clairement que l'air a de la pesanteur, et toutes ont cela de commun, qu'elles ne prouvent rien qui soit contraire à ce principe.

FIN DES NOUVELLES EXPÉRIENCES FAITES EN ANGLETERRE

— ŒUVRES DE MATHÉMATIQUES —

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



ESSAIS POUR LES CONIQUES



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1640
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

DÉFINITION 1.

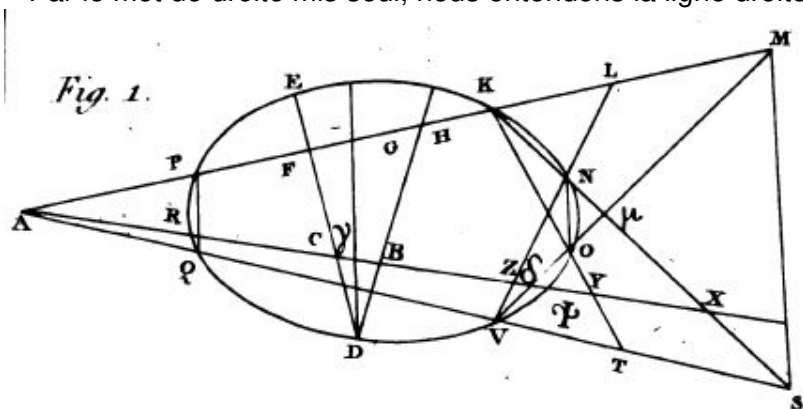
Quand plusieurs lignes droites concourent au même point, ou sont toutes parallèles entre elles : toutes ces lignes sont dites de *même ordre ou de même ordonnance* ; et la multitude de ces lignes, est dit *ordre de lignes, ou ordonnance de lignes*.

DÉFINITION II.

Par le mot de *section* de cône, nous entendons la circonférence du cercle, l'ellipse, l'hyperbole, la parabole et l'angle rectiligne : d'autant qu'un cône coupé parallèlement à sa base, ou par son sommet, ou des trois autres sens qui engendrent l'ellipse, l'hyperbole et la parabole, donne dans sa superficie, ou la circonférence d'un cercle, ou un angle, ou l'ellipse, ou l'hyperbole, ou la parabole.

DÉFINITION III.

Par le mot de *droite* mis seul, nous entendons la ligne droite.



LEMME I.

Si dans le plan MSQ (fig 1.) du point M partent les deux droites MK, MV, et du point S partent les deux droites SK, SV ; que K soit le concours des droites MK, SK ; V le concours des droites MV, SV ; A le concours des droites MA, SA ; μ le concours des droites MV, SK ; et que par deux des quatre points A, K, μ , V qui ne soient point en même droite avec les points M, S, comme par les points K, V, passe la circonférence d'un cercle coupant les droites MV, MP, SV, SK aux points O, P, Q, N : je dis que les droites MS, NO, PQ, sont de même ordre.

LEMME II.

Si par la même droite passent plusieurs qui soient coupés par un autre plan, toutes les lignes des sections de ces plans sont de même ordre avec la droite par laquelle passent lesdits plans.

(Fig. 1.) Ces deux lemmes posés et quelques faciles conséquences d'iceux, nous démontrerons que les mêmes choses étant posées, qu'au premier lemme, si par les points K, V passe une section quelconque du cône qui coupe les droites MK, MV, SK, SV aux points P, O, N, Q : les droites MS, NO, PQ seront de même ordre. Cela sera un troisième lemme.

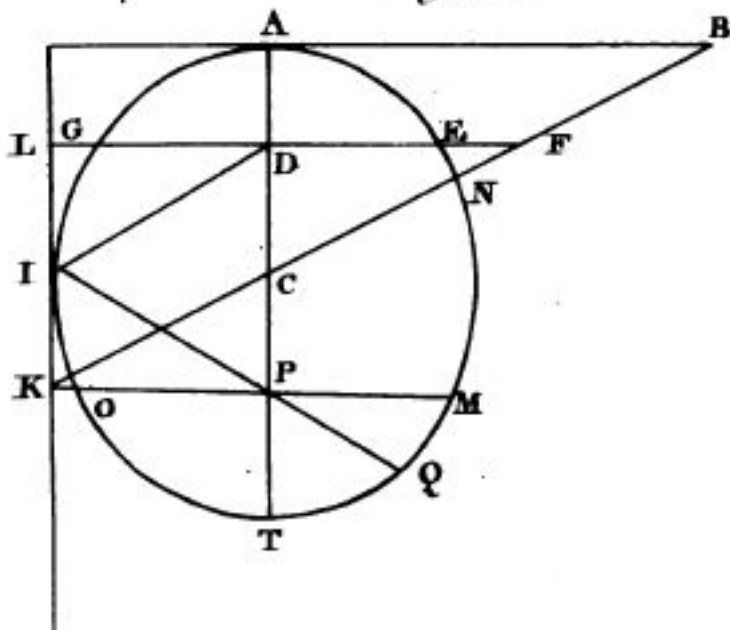
Ensuite de ces trois lemmes et de quelques conséquences d'iceux, nous donnerons des éléments coniques complets : savoir, toutes les propriétés des diamètres et côtés droits, des tangentes, etc., la restitution du cône presque sur toutes les données, la description des sections du cône par points, etc.

(Fig. 1.) Quoi faisant, nous énonçons les propriétés que nous en touchons d'une manière plus universelle qu'à l'ordinaire. Par exemple, celle-ci : si dans le plan MSQ, dans la section de cône, PKV, sont menées les droites AK, AV atteignant la section aux points P, K, Q, V ; et que de deux de ces quatre points qui ne sont point en même droite avec le point A, comme par les points K, V, et par deux points N, O pris dans le bord de la section, soient menées quatre droites KN, KO, VN, VO coupantes les droites AV, AP aux points L, M, T, S : je dis que la raison composée des raisons de la droite PM à la droite MA, et de la droite AS à la droite SQ, est la même que la raison composée des raisons de la droite PL à la droite LA, et de la droite AT à la droite TQ.

Nous démontrerons aussi (fig. 1.) que s'il y a trois droites DE, DG, DH que les droites AP, AR coupent aux points F, G, H, C, γ , B ; et que dans la droite DC soit déterminé le point E : la raison composée des raisons du rectangle EF en FG au rectangle de EC en C et de la droite Ay à la droite AG, est la même que la composée des raisons du rectangle de EF en EH au rectangle de EC en CB, et de la droite AB à la droite AH ; et elle est aussi la même que la raison du rectangle des droites FE, FD ; au rectangle des droites CE, CD. Partant si par les points E, D passe une section de cône qui coupe les droites AH, AB aux points P, K, R, ψ : la raison composée des raisons du rectangle des droites EF, FC, au rectangle des droites EC, C γ , et de la droite γ A à la droite AG, sera la même que la composée des raisons du rectangle des droites FK, FP, au rectangle des droites CR, C ψ , et du rectangle des droites AR, A ψ , au rectangle des droites AK, AP.

même des quatre points ne passent que deux droites, et qu'une autre droite coupe, tant le bord de la section aux points R, ψ , que les droites KN, KO, VN, VO aux points X, Y, Z, δ ; je dis que comme le rectangle des droites ZR, Z ψ est au rectangle des droites YR, $\gamma\psi$, ainsi le rectangle des droites δ R, $\delta\psi$ est au rectangle des droites XR, X ψ .

Fig. 2.



Nous démontrerons aussi (*fig. 2.*) que si dans le plan de l'hyperbole ou de l'ellipse, ou du cercle AGTE, dont le centre est C, on mène la droite A B touchante au point A la section, et qu'ayant mené le diamètre AT, on prenne la droite AB, dont le carré soit égal au quart du rectangle de la figure ([282]), et qu'on mène CB ; alors quelque droite qu'on mène, comme DE, parallèle à la droite AB, coupante la section en E et les droites AC, CB au points D, F : si la section AGE est une ellipse ou un cercle, la somme des carrés des droites DE, DF sera égale au carré de la droite AB ; et dans l'hyperbole, la différence des mêmes carrés des droites DE, DF, sera égale au carré de la droite AB.

Nous déduirons aussi quelques problèmes ; par exemple, *d'un point donné mener une droite touchante une section de cône donnée.*

Trouver deux diamètres conjugués en angle donné.

Trouver deux diamètres en angle donné et en raison donnée.

Nous avons plusieurs autres problèmes et théorèmes, et

plusieurs conséquences des précédents ; mais la défiance que j'ai de mon peu d'expérience et de capacité, ne me permet pas d'en avancer davantage avant qu'il ait passé à l'examen des habiles gens qui voudront nous obliger d'en prendre la peine : après quoi si l'on juge que la chose mérite d'être continuée, nous essaierons de la pousser jusqu'où Dieu nous donnera la force de la conduire.

FIN DES ESSAIS POUR LES CONIQUES

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



LA MACHINE ARITHMÉTIQUE



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1645
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

A Monseigneur Le Chancelier.

Avis nécessaire à tous ceux qui auront curiosité de voir la

Machine arithmétique, et de s'en servir.

Lettre de Pascal à la reine Christine, en lui envoyant la machine arithmétique (1660).

Privilège du roi, pour la machine arithmétique

Description de la machine arithmétique de Pascal, par M. Diderot
().

Usage de la machine arithmétique pour l'addition

Exemple de soustraction.

Exemple de multiplication.

Exemple de division.

Manière de réduire les livres en sous, et les sous en deniers.

A Monseigneur Le Chancelier ([283]).

MONSEIGNEUR,

Si le public reçoit quelque utilité de l'invention que j'ai trouvée pour faire toutes sortes de règles d'arithmétique, par une manière aussi nouvelle que commode, il en aura plus d'obligation à votre grandeur qu'à mes petits efforts, puisque je ne saurais me vanter que de l'avoir conçue, et qu'elle doit absolument sa naissance à l'honneur de vos commandements. Les longueurs et les difficultés des moyens Ordinaires dont on se sert m'ayant fait penser à quelque secours plus prompt et plus facile pour me soulager dans les grands calculs où j'ai été occupé depuis quelques années en plusieurs affaires qui dépendent des emplois dont il vous a plu, honorer mon père pour le service de sa majesté en la Haute-Normandie ; j'employai à cette recherche toute la connaissance que mon inclination et le travail de mes premières études m'ont fait acquérir dans les mathématiques ; et après une profonde méditation, je reconnus que ce secours n'était pas impossible à trouver. Les lumières de la géométrie, de la physique et de la mécanique m'en fournirent le dessein, et m'assurèrent que l'usage en serait infailible, si quelque ouvrier pouvait former l'instrument dont j'avais imaginé le modèle. Mais ce fut en ce point que je rencontrai des obstacles aussi grands que ceux que je voulais éviter, et auxquels je cherchais un remède. N'ayant pas l'industrie de manier le métal et le marteau comme la plume et le compas ; et les artisans ayant plus de connaissance de la pratique de leur art que des sciences sur lesquelles il est fondé, je me vis réduit à quitter toute mon entreprise, dont il ne me revenait que beaucoup de fatigues, sans aucun bon succès. Mais, monseigneur, votre grandeur ayant soutenu mon courage, qui se laissait aller, et m'ayant fait la grâce de parler du simple crayon que mes amis vous avaient présenté, en des termes qui me le firent voir tout autre qu'il ne m'avait paru auparavant : avec les nouvelles forces que vos louanges me donnèrent, je fis de nouveaux efforts ; et suspendant

tout autre exercice, je ne songeai plus qu'à la construction de cette petite machine, que j'ai osé, monseigneur, vous présenter, après l'avoir mise en état de faire, avec elle seule et sans aucun travail d'esprit, les opérations de toutes les parties de l'arithmétique, selon que je me l'étais proposé.

C'est donc à vous, monseigneur, que je devais ce petit essai, puisque c'est vous qui me l'avez fait faire ; et c'est de vous aussi que j'en attends une glorieuse protection. Les inventions qui ne sont pas connues, ont toujours plus de censeurs que d'approbateurs : on blâme ceux qui les ont trouvées, parce qu'on n'en a pas une parfaite intelligence ; et par un injuste préjugé, la difficulté que l'on s'imagine aux choses extraordinaires, fait qu'au lieu de les considérer pour les estimer, on les accuse d'impossibilité, afin de les rejeter ensuite comme impertinentes. D'ailleurs, monseigneur, je m'attends bien que parmi tant de doctes qui ont pénétré jusque dans les derniers secrets des mathématiques, il pourra s'en trouver qui d'abord estiment mon action téméraire, vu qu'en la jeunesse où je suis, et avec si peu de forces, j'ai osé tenter une route nouvelle dans un champ tout hérissé d'épines, et sans avoir de guide pour m'y frayer le chemin. Mais je veux bien qu'ils m'accusent, et même qu'ils me condamnent, s'ils peuvent justifier que je n'ai pas tenu exactement ce que j'avais promis ; et je ne leur demande que la faveur d'examiner ce que j'ai fait, et non pas celle de l'approuver sans le connaître. Aussi, monseigneur, je puis dire à votre grandeur, que j'ai déjà la satisfaction de voir mon petit ouvrage, non-seulement autorisé de l'approbation de quelques-uns des principaux en cette véritable science, qui, par une préférence toute particulière, a l'avantage de ne rien enseigner qu'elle ne démontre, mais encore honoré de leur estime et de leur recommandation ; et que même celui d'entre eux, de qui la plupart des autres admirent tous les jours et recueillent les productions, ne l'a pas jugé indigne de se donner la peine, au milieu de ses grandes occupations, d'en enseigner, et la disposition, et l'usage à ceux qui auront quelque désir de s'en servir. Ce sont là véritablement, monseigneur, de grandes récompenses du temps que j'ai employé, et de la dépense que j'ai faite pour mettre la chose en l'état où je vous l'ai présentée. Mais permettez-moi de flatter ma vanité jusqu'au point de dire, qu'elles ne me satisferaient pas entièrement, si je n'en avais reçu une beaucoup plus importante et plus délicate de votre grandeur. En effet, monseigneur, quand je me représente que cette même bouche, qui prononce tous les jours des oracles sur le trône de la justice, a daigné donner des éloges au coup d'essai d'un homme de vingt ans ; que vous l'avez jugé digne d'être plus d'un fois le sujet de votre entretien, et de le voir placé dans votre cabinet parmi tant d'autres choses rares et

précieuses dont il est rempli, je suis comblé de gloire, et je ne trouve point de paroles pour faire paraître ma reconnaissance à votre grandeur, et ma joie à tout le monde.

Dans cette impuissance, où l'excès de votre bonté m'a mis, je me contenterai de la révéler par mon silence : et toute la famille dont je porte le nom étant intéressée aussi bien que moi par ce bienfait et par plusieurs autres à faire tous les jours des vœux pour votre prospérité, nous les ferons d'un cœur si ardent, et si continuels, que personne ne pourra se vanter d'être plus attaché que nous à votre service, ni de porter plus véritablement que moi la qualité, monseigneur, de votre, etc. PASCAL.

Avis

nécessaire à tous ceux qui auront curiosité de voir la Machine arithmétique, et de s'en servir.

Ami lecteur : cet avertissement servira pour te faire savoir que j'expose au public une petite machine de mon invention, par le moyen de laquelle seule tu pourras, sans peine quelconque, faire toutes les opérations de l'arithmétique, et te soulager du travail qui t'a souventes fois fatigué l'esprit, lorsque tu as opéré par le jeton ou par la plume ; je puis, sans présomption, espérer qu'elle ne te déplaira pas, après que M. le chancelier l'a honorée de son estime, et que dans Paris, ceux qui sont le mieux versés aux mathématiques, ne l'ont pas jugée indigne de leur approbation. Néanmoins, pour ne pas paraître négligent à lui faire acquérir aussi la tienne, j'ai cru être obligé de t'éclaircir sur toutes les difficultés que j'ai estimées capables de choquer ton sens, lorsque tu prendras la peine de la considérer.

Je ne doute pas qu'après l'avoir vue, il ne tombe d'abord dans la pensée que je devais avoir expliqué par écrit, et sa construction, et son usage ; et que pour rendre ce discours intelligible, j'étais même obligé, suivant la méthode des géomètres, de représenter par figures les dimensions, la disposition et le rapport de toutes les pièces, et comment chacune doit être placée pour composer l'instrument, et mettre son mouvement en sa perfection. Mais tu ne dois pas croire qu'après n'avoir épargné ni le temps, ni la peine, ni la dépense pour la mettre en état de t'être utile, j'eusse négligé d'employer ce qui était nécessaire pour te contenter sur ce point, qui semblait manquer à son accomplissement, si je n'avais été empêché de le faire par une considération si puissante, que j'espère même qu'elle te forcera de m'excuser. Oui, j'espère que tu approuveras que je me sois abstenu de ce discours, si tu prends la peine de faire réflexion d'une part sur la facilité qu'il y a d'expliquer de bouche, et d'entendre par une brève conférence, la construction et l'usage de cette machine ; et d'autre part, sur l'embarras et la difficulté qu'il y eût eu d'exprimer par écrit les mesures, les formes,

les propositions, les situations et le surplus des propriétés de tant de pièces différentes. Alors tu jugeras que cette doctrine est du nombre de celles qui ne peuvent être enseignées que de vive voix ; et qu'un discours par écrit en cette matière serait autant et plus inutile et embarrassant, que celui qu'on emploierait à la description de toutes les parties d'une montre, dont toutefois l'explication est si facile, quand elle est faite bouche à bouche ; et qu'apparemment un tel discours ne pourrait produire d'autre effet qu'un infaillible dégoût en l'esprit de plusieurs, leur faisant concevoir mille difficultés où il n'y en a point du tout.

Maintenant, cher lecteur, j'estime qu'il est nécessaire de t'avertir que je prévois deux choses capables de former quelques nuages en ton esprit. Je sais qu'il y a nombre de personnes qui font profession de trouver à redire partout, et qu'entre ceux-là il pourra s'en trouver qui te diront que cette machine pouvait être moins composée ; c'est là la première vapeur que j'estime nécessaire de dissiper. Cette proposition ne peut t'être faite que par certains esprits qui ont véritablement quelque connaissance de la mécanique ou de la géométrie, mais qui, pour ne les savoir joindre l'une à l'autre, et toutes deux ensemble à la physique, se flattent ou se trompent dans leurs conceptions imaginaires, et se persuadent possibles beaucoup de choses qui ne le sont pas, pour ne posséder qu'une théorie imparfaite des choses en général, laquelle n'est pas suffisante de leur faire prévoir en particulier les inconvénients qui arrivent, ou de la part de la matière, ou des places que doivent occuper les pièces d'une machine dont les mouvements sont différents, afin qu'ils soient libres et qu'ils ne puissent s'empêcher les uns les autres. Lors donc que ces savants imparfaits te soutiendront que cette machine pouvait être moins composée, je te conjure de leur faire la réponse que je leur ferais moi-même, s'ils me faisaient une telle proposition, et de les assurer de ma part que je leur ferai voir, quand il leur plaira, plusieurs autres modèles, et même un instrument entier et parfait, beaucoup moins composé, dont je me suis publiquement servi pendant six mois entiers ; et ainsi que je n'ignore pas que la machine ne peut être moins composée, et particulièrement si j'eusse voulu instituer le mouvement de l'opération par la face antérieure, ce qui ne pouvait être qu'avec une incommodité ennuyeuse et insupportable ; au lieu que maintenant il se fait par la face supérieure avec toute la commodité qu'on saurait souhaiter, et même avec plaisir : tu leur diras aussi que mon dessein n'ayant jamais visé qu'à réduire en mouvement réglé toutes les opérations de l'arithmétique, je me suis en même temps persuadé que mon dessein ne réussirait qu'à ma propre confusion, si ce mouvement n'était simple, facile, commode et prompt à l'exécution, et que la

machine ne fût durable, solide, et même capable de souffrir sans altération la fatigue du transport ; et enfin que s'ils avaient autant médité que moi sur cette matière, et passé par tous les chemins que j'ai suivis pour venir à mon but, l'expérience leur aurait fait voir qu'un instrument moins composé ne pouvait avoir toutes ces conditions que j'ai heureusement données à cette petite machine.

Car pour la simplicité du mouvement des opérations, j'ai fait en sorte qu'encore que les opérations de l'arithmétique soient en quelque façon opposées l'une à l'autre, comme l'addition à la soustraction, et la multiplication à la division, néanmoins elles se pratiquent toutes sur cette machine par un seul et unique mouvement.

Pour la facilité de ce même mouvement des opérations, elle est toute apparente, en ce qu'il est aussi facile de faire mouvoir mille et dix mille roues toutes à la fois, si elles y étaient, quoique toutes achèvent leur mouvement très parfait, que d'en faire mouvoir une seule, (je ne sais si après le principe sur lequel j'ai fondé cette facilité, il en reste un autre dans la nature). Que si tu veux, outre la facilité du mouvement de l'opération, savoir quelle est la facilité de l'opération même, c'est-à-dire, la facilité qu'il y a en l'opération par cette machine, tu le peux, si tu prends la peine de la comparer avec les méthodes d'opérer par le jeton et par la plume. Tu sais comme en opérant par le jeton, le calculateur (surtout lorsqu'il manque d'habitude), est souvent obligé, de peur de tomber en erreur, de faire une longue suite et extension de jetons, et comme la nécessité le contraint après d'abrégé et de relever ceux qui se trouvent inutilement étendus ; en quoi tu vois deux peines inutiles, avec la perte de deux temps. Cette machine facilite et retranche en ses opérations tout ce superflu ; le plus ignorant y trouvé autant d'avantage que le plus expérimenté ; l'instrument supplée au défaut de l'ignorance ou du peu d'habitude ; et par des mouvements nécessaires, il fait lui seul, sans même l'intention de celui qui s'en sert, tous les abrégés possibles à la nature, toutes les fois que les nombres s'y trouvent disposés. Tu sais de même, comme en opérant par la plume, on est à tout moment obligé de retenir ou d'emprunter les nombres nécessaires, et combien d'erreurs se glissent dans ces rétentions et emprunts, à moins d'une très longue habitude, et en outre d'une attention profonde et qui fatigue l'esprit en peu de temps. Cette machine délivre celui qui opère par elle, de cette vexation ; il suffit qu'il ait le jugement, elle le relève du défaut de la mémoire, et sans rien retenir, ni emprunter ; elle fait d'elle-même ce qu'il désire, sans même qu'il y pense. Il y a cent autres facilités que l'usage fait voir, dont le discours pourrait être ennuyeux.

Quant à la commodité de ce mouvement, il suffit de dire qu'il est

insensible, allant de gauche à droite, et imitant notre méthode vulgaire d'écrire, fors qu'il procède circulairement.

Et enfin quant à sa promptitude, elle paraît de même, en la comparant avec celle des autres deux méthodes du jeton et de la plume : et si tu veux encore une plus parfaite explication de sa vitesse, je te dirai qu'elle est pareille à l'égalité de la main de celui qui opère : cette promptitude est fondée, non seulement sur la facilité des mouvements qui ne font aucune résistance, mais encore sur la petitesse des roues que l'on meut à la main, qui fait que le chemin étant plus court, le moteur peut le parcourir en moins de temps ; d'où il arrive encore cette commodité, que par ce moyen la machine se trouvant réduite en plus petit volume, elle en est plus maniable et portable.

Et quant à la durée et solidité de l'instrument, la seule dureté du métal dont il est composé pourrait en donner à quelque autre la certitude : mais d'y prendre une assurance entière, et la donner aux autres, je n'ai pu le faire qu'après en avoir fait l'expérience, par le transport de l'instrument durant plus de deux cent cinquante lieues de chemin, sans aucune altération.

Ainsi, cher lecteur, je te conjure encore une fois de ne point prendre pour imperfection que cette machine soit composée de tant de pièces, puisque sans cette composition, je ne pouvais lui donner toutes les conditions ci-devant déduites, qui toutefois lui étaient toutes nécessaires ; en quoi tu pourras remarquer une espèce de paradoxe, que pour rendre le mouvement de l'opération plus simple, il a fallu que la machine ait été construite d'un mouvement plus composé.

La seconde cause que je prévois capable de te donner de l'ombrage, ce sont, cher lecteur, les mauvaises copies de cette machine qui pourraient être produites par la présomption des artisans : en ces occasions, je te conjure d'y porter soigneusement l'esprit de distinction, te garder de la surprise, distinguer entre la copie et la copie, et ne pas juger des véritables originaux, par les productions imparfaites de l'ignorance et de la témérité des ouvriers : plus ils sont excellents en leur art, plus il est à craindre que la vanité ne les enlève par la persuasion qu'ils se donnent trop légèrement d'être capables d'entreprendre et d'exécuter d'eux-mêmes des ouvrages nouveaux, desquels ils ignorent, et les principes, et les règles ; puis enivrés de cette fausse persuasion, ils travaillent en tâtonnant, c'est-à-dire, sans mesures certaines et sans proportions réglées par art : d'où il arrive qu'après beaucoup de temps et de travail, où ils ne produisent rien qui revienne à ce qu'ils ont entrepris ; ou, au plus, ils font paraître un petit monstre auquel manquent les principaux membres, les autres étant informes et sans

aucune proportion : ces imperfections le rendant ridicule, ne manquent jamais d'attirer le mépris de tous ceux qui le voient, desquels la plupart rejettent, sans raison, la faute sur celui qui, le premier, a eu la pensée d'une telle invention ; au lieu de s'en éclaircir avec lui, et puis blâmer la présomption de ces artisans, qui, par une fausse hardiesse d'oser entreprendre plus que leurs semblables, produisent ces inutiles avortons. Il importe au public de leur faire connaître leur faiblesse, et leur apprendre que pour les nouvelles inventions, il faut nécessairement que l'art soit aidé par la théorie, jusqu'à ce que l'usage ait rendu les règles de la théorie si communes, qu'il les ait enfin réduites en art, et que le continuel exercice ait donné aux artisans l'habitude de suivre et pratiquer ces règles avec assurance. Et tout ainsi qu'il n'était pas en mon pouvoir, avec toute la théorie imaginable, d'exécuter moi seul mon propre dessein, sans l'aide d'un ouvrier qui possédât parfaitement la pratique du tour, de la lime et du marteau, pour réduire les pièces de la machine dans les mesures et proportions que par les règles de la théorie je lui prescrivais : il est de même absolument impossible à tous les simples artisans, si habiles qu'ils soient en leur art, de mettre en perfection une pièce nouvelle qui consiste, comme celle-ci, en mouvements compliqués, sans l'aide d'une personne qui, par les règles de la théorie, lui donne les mesures et les proportions de toutes les pièces dont elle doit être composée.

Cher lecteur, j'ai sujet particulier de te donner ce dernier avis, après avoir vu de mes yeux une fausse exécution de ma pensée, faite par un ouvrier de la ville de Rouen, horloger de profession, lequel, sur le simple récit qui lui fut fait de mon premier modèle que j'avais fait quelques mois auparavant, eut assez de hardiesse pour en entreprendre un autre, et qui plus est, par une autre espèce de mouvement ; mais comme le bonhomme n'a autre talent que celui de manier adroitement ses outils, et qu'il ne sait pas seulement si la géométrie et la mécanique sont au monde : aussi (quoiqu'il soit très habile en son art, et même très industriel en plusieurs choses qui n'en sont point) ne fit-il qu'une pièce inutile, propre véritablement, polie et très bien limée par le dehors, mais tellement imparfaite au dedans, qu'elle n'est d'aucun usage. Toutefois à cause seulement de sa nouveauté, elle ne fut pas sans estime parmi ceux qui n'y connaissent rien, et nonobstant tous les défauts essentiels que l'épreuve y fit reconnaître, ne laissa pas de trouver place dans le cabinet d'un curieux de la même ville, rempli de plusieurs autres pièces rares et ingénieuses. L'aspect de ce petit avorton me déplut au dernier point, et refroidit tellement l'ardeur avec laquelle je faisais alors travailler à l'accomplissement de mon modèle, qu'à l'instant même je donnai congé à tous mes ouvriers, résolu de quitter

entièrement mon entreprise, par la juste appréhension que je conçus qu'une pareille hardiesse ne prît à plusieurs autres, et que les fausses copies qu'ils pouvaient produire de cette nouvelle pensée, n'en ruinassent l'estime dès sa naissance, avec l'utilité que le public pouvait en recevoir. Mais quelque temps après, M. le chancelier ayant daigné honorer de sa vue mon premier modèle, et donner le témoignage de l'estime qu'il faisait de cette invention, me fit commandement de la mettre en sa perfection ; et pour dissiper la crainte qui m'avait retenu quelque temps, il lui plut de retrancher le mal dès sa racine, et d'empêcher le cours, qu'il pouvait prendre au préjudice de ma réputation et au désavantage du public, par la grâce qu'il me fit de m'accorder un privilège, qui n'est pas ordinaire, et qui étouffe avant leur naissance tous ces avortons illégitimes qui pourraient être engendrés d'ailleurs que de la légitime et nécessaire alliance de la théorie avec l'art.

An reste, si quelquefois tu as exercé ton esprit à l'invention des machines, je n'aurai pas grand peine à te persuader que la forme de l'instrument, en l'état où il est à présent, n'est pas le premier effet de l'imagination que j'ai eue sur ce sujet : j'avais commencé l'exécution de mon projet par une marche très différente de celle-ci, et en sa matière, et en sa forme, laquelle (bien qu'en état de satisfaire à plusieurs) ne me donna pas pourtant la satisfaction entière ; ce qui fit qu'en la corrigeant peu à peu, j'en fis insensiblement une seconde, en laquelle, rencontrant encore des inconvénients que je ne pus souffrir, pour y apporter le remède, j'en composai une troisième, qui va par ressorts, et qui est très simple en sa construction. C'est celle de laquelle, comme j'ai déjà dit, je me suis servi plusieurs fois, au vu et su d'une infinité de personnes, et qui est encore en état de servir autant que jamais. Cependant, en la perfectionnant toujours, je trouvai des raisons de la changer ; et enfin reconnaissant dans toutes, ou de la difficulté d'agir, ou de la rudesse aux mouvements, ou de la disposition à se corrompre trop facilement par le temps ou par le transport, j'ai pris la patience de faire jusqu'à plus de cinquante modèles, tous différents, les uns de bois, les autres d'ivoire et d'ébène, et les autres de cuivre, avant que d'être venu à l'accomplissement de la machine que maintenant je fais paraître, laquelle, bien que composée de tant de petites pièces différentes, comme tu pourras voir, est toutefois tellement solide, qu'après l'expérience dont j'ai parlé ci-devant, j'ose te donner assurance que tous les efforts qu'elle pourrait recevoir en la transportant si loin que tu voudras, ne sauraient la corrompre, ni lui faire souffrir la moindre altération.

Enfin, cher lecteur, maintenant que j'estime l'avoir mise en état d'être vue, et que même tu peux, si tu en as la curiosité, la voir et

t'en servir, je te prie d'agréer la liberté que je prends d'espérer que la seule pensée à trouver une troisième méthode pour faire toutes les opérations arithmétiques, totalement nouvelle, et qui n'a rien de commun avec les deux méthodes vulgaires de la plume et du jeton, recevra de toi quelque estime ; et qu'en approuvant le dessein que j'ai eu de te plaire, en te soulageant, tu me sauras gré du soin que j'ai pris pour faire que toutes les opérations qui, par les précédentes méthodes, sont pénibles, composées, longues et peu certaines, deviennent faciles, simples, promptes et assurées.

Lettre de Pascal à la reine Christine, en lui envoyant la machine arithmétique (1660).

MADAME,

Si j'avais autant de santé que de zèle, j'irais moi-même présenter à Votre Majesté un ouvrage de plusieurs années, que j'ose lui offrir de si loin ; et je ne souffrirais pas que d'autres mains que les miennes eussent l'honneur de le porter aux pieds de la plus grande princesse du monde. Cet ouvrage, Madame, est une machine, pour faire les règles d'arithmétique sans plume et sans jetons. Votre Majesté n'ignore pas la peine et le temps que coûtent les productions nouvelles, surtout lorsque les inventeurs veulent les porter eux-mêmes à la dernière perfection : c'est pourquoi il serait inutile de dire combien il y a que je travaille à celle-ci ; et je ne pourrais mieux l'exprimer qu'en disant, que je m'y suis attaché avec autant d'ardeur que si j'eusse prévu qu'elle devait paraître un jour devant une personne si auguste. Mais, Madame, si cet honneur n'a pas été le véritable motif de mon travail, il en sera du moins la récompense ; et je m'estimerai trop heureux, si, à la suite de tant de veilles, il peut donner à Votre Majesté une satisfaction de quelques moments. Je n'importunerai pas non plus Votre Majesté du particulier de ce qui compose cette machine : si elle en a quelque curiosité, elle pourra se contenter dans un discours que j'ai adressé à M. de Bourdelot^[284] ; j'y ai touché en peu de mots toute l'histoire de cet ouvrage, l'objet de son invention, l'occasion de sa recherche, l'utilité de ses ressorts, les difficultés de son exécution, les degrés de son progrès, le succès de son accomplissement et les règles : de son usage. Je dirai donc seulement ici le sujet qui me porte à l'offrir à Votre Majesté, ce que je considère comme le couronnement et le dernier bonheur de son aventuré. Je sais, Madame, que je pourrai être suspect d'avoir recherché de la gloire, en le présentant à Votre Majesté, puisqu'il ne saurait passer que pour extraordinaire, quand on verra qu'il s'adresse à elle ; et qu'au lieu qu'il ne devrait lui être

offert que par la considération de son excellence, on jugera qu'il est excellent, par cette seule raison qu'il lui est offert. Ce n'est pas néanmoins cette espérance qui m'a inspiré un tel dessein. Il est trop grand, Madame, pour avoir d'autre objet que Votre Majesté même. Ce qui m'y a véritablement porté, est l'union qui se trouve en sa personne sacrée, de deux choses qui me comblent également d'admiration et de respect, qui sont l'autorité souveraine et la science solide ; car j'ai une vénération toute particulière pour ceux qui sont élevés au suprême degré, ou de puissance, ou de connaissances. Les derniers peuvent, si je ne me trompe, aussi-bien que les premiers, passer pour des souverains. Les mêmes degrés se rencontrent entre les génies qu'entre les conditions ; et le pouvoir des rois sur les sujets n'est, ce me semble, qu'une image du pouvoir des esprits, sur les esprits qui leur sont inférieurs, sur lesquels, ils exercent le droit de persuader, ce qui est parmi eux ce que le droit de commander est dans le gouvernement politique. Ce second empire me paraît même d'un ordre d'autant plus élevé, que les esprits sont d'un ordre plus élevé que les corps ; et d'autant plus équitable, qu'il ne peut être départi et conservé que par le mérite, au lieu que l'autre peut l'être par la naissance ou par la fortune. Il faut donc avouer que chacun de ces empires est grand en foi ; mais, Madame, que Votre Majesté me permette de le dire, elle n'y est pas blessée ; l'un sans l'autre me paraît défectueux. Quelque puissant que soit un monarque, il manque quelque chose à sa gloire, s'il n'a la prééminence de l'esprit ; et quelque éclairé que soit un sujet, sa condition est toujours rabaissée par sa dépendance. Les hommes qui désirent naturellement ce qui est le plus parfait, avaient jusqu'ici continuellement aspiré à rencontrer ce souverain par excellence. Tous les rois et tous les savants en étaient autant d'ébauches, qui ne remplissaient qu'à demi leur attente ; ce chef-d'œuvre était réservé à notre siècle. Et afin que cette grande merveille parût accompagnée de tous les sujets possibles d'étonnement, le degré où les hommes n'avaient pu atteindre est rempli par une jeune reine, dans laquelle se rencontrent ensemble l'avantage de l'expérience avec la tendresse de l'âge ; le loisir de l'étude avec l'occupation d'une royale naissance ; et l'éminence de la science avec la faiblesse du sexe. C'est Votre Majesté, Madame, qui fournit à l'univers cet unique exemple qui lui manquait ; c'est elle en qui la puissance est dispensée par les lumières de la science, et la science relevée par l'éclat de l'autorité. C'est cette union si merveilleuse, qui fait que comme Votre Majesté ne voit rien qui soit au-dessus de sa puissance, elle ne voit rien aussi qui soit au-dessus de son esprit, et qu'elle sera l'admiration de tous les siècles. Réglez donc, incomparable princesse, d'une manière toute nouvelle ; que

votre génie vous assujettisse tout ce qui n'est pas soumis à vos armes : régnez par le droit de la naissance, par une longue suite d'années, sur tant de triomphantes provinces ; mais régnez toujours par la force de votre mérite sur toute l'étendue de la terre. Pour moi, n'étant pas né sous le premier de vos empires, je veux que tout le monde sache que je fais gloire de vivre sous le second ; et c'est pour le témoigner, que j'ose lever les yeux jusqu'à ma reine, en lui donnant cette première preuve de ma dépendance. Voilà, Madame, ce qui me porte à faire à Votre Majesté ce présent, quoique indigne d'elle. Ma faiblesse n'a pas arrêté mon ambition. Je me suis figuré, qu'encore que le seul nom de Votre Majesté semble éloigner d'elle tout ce qui lui est disproportionné, elle ne rejette pas néanmoins tout ce qui lui est inférieur ; autrement sa grandeur serait sans hommages, et sa gloire sans éloges. Elle se contente de recevoir un grand effort d'esprit, sans exiger qu'il soit l'effort d'un esprit grand comme le sien. C'est par cette condescendance qu'elle daigne entrer en communication avec le reste des hommes : et toutes ces considérations jointes, me font lui protester avec toute la soumission dont l'un des plus grands admirateurs de ses héroïques qualités est capable, que je ne souhaite rien avec tant d'ardeur que de pouvoir être adopté, Madame, de Votre Majesté, pour son très humble, très obéissant et très fidèle serviteur, BLAISE PASCAL.

Privilège du roi, pour la machine arithmétique

(1649).

Louis, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre, etc. ; salut. Notre très cher et bien-aimé le sieur Pascal nous a fait remontrer qu'à l'imitation du sieur Pascal, son père, notre conseiller en nos conseils, et président en notre cour des aides d'Auvergne, il aurait eu, dès ses plus jeunes années, une inclination particulière aux sciences mathématiques, dans lesquelles, par ses études et ses observations, il a inventé plusieurs choses, et particulièrement une machine, par le moyen de laquelle on peut faire toutes sortes de supputations, additions, soustractions, multiplications, divisions, et toutes les autres règles arithmétiques, tant en nombres entiers que rompus, sans se servir de plume, ni jetons, par une méthode beaucoup plus simple, plus facile à apprendre, plus prompte à l'exécution, et moins pénible à l'esprit que les autres façons de calculer qui ont été en usage jusqu'à présent ; et qui, outre ces avantages, a celui d'être hors de tout danger d'erreur, qui est la condition la plus importante de toutes dans les calculs. De laquelle machine il aurait fait plus de cinquante modèles, tous différents, les uns composés de verges ou lames droites, d'autres de courbes, d'autres avec des chaînes ; les uns avec des rouages concentriques, d'autres avec des excentriques, les uns mouvants en ligne droite, d'autres circulairement, les uns en cônes, d'autres en cylindres, et d'autres tous différents de ceux-là, soit pour la matière, soit pour la figure, soit pour le mouvement : de toutes lesquelles manières différentes, l'invention principale et le mouvement essentiel consistent en ce que chaque roue ou verge d'un ordre faisant un mouvement de dix figures arithmétiques, fait mouvoir la prochaine d'une figure seulement. Après tous lesquels essais, auxquels il a employé beaucoup de temps et de frais, il serait enfin arrivé à la construction d'un modèle achevé qui a été reconnu infaillible par les plus doctes mathématiciens de ce temps, qui l'ont universellement honoré de leur approbation, et estimé très utile au

public. Mais, d'autant que ledit instrument peut être aisément contrefait par des ouvriers, et qu'il est néanmoins impossible qu'ils parviennent à l'exécuter dans la justesse et perfection nécessaires pour s'en servir utilement, s'ils n'y sont conduits expressément par ledit Pascal, ou par une personne qui ait une entière intelligence de l'artifice de son mouvement, il serait à craindre que, s'il était permis à toutes sortes de personnes de tenter d'en construire de semblables, les défauts qui s'y rencontreraient infailliblement par la faute des ouvriers, ne rendissent cette invention aussi inutile quelle doit être profitable étant bien exécutée. C'est pourquoi il désirerait qu'il nous plût faire défenses à tous artisans et autres personnes, de faire ou faire faire ledit instrument sans son consentement, nous suppliant, à cette fin, de lui accorder nos lettres sur ce nécessaires ; et parce que ledit instrument est à présent à un prix excessif qui le rend, par sa cherté, comme inutile au public, et qu'il espère le réduire à moindre prix et tel qu'il puisse avoir cours, ce qu'il prétend faire par l'invention d'un mouvement plus simple et qui opère néanmoins le même effet, à la recherche duquel il travaille continuellement, et en y stylant peu à peu les ouvriers encore peu habitués, lesquelles choses dépendent d'un temps qui ne peut être limité.

A cas causes, désirant gratifier et favorablement traiter ledit Pascal fils, en considération de sa capacité en plusieurs sciences, et surtout aux mathématiques, et pour l'exciter d'en communiquer de plus en plus les fruits à nos sujets, et ayant égard au notable soulagement que cette machine doit apporter à ceux qui ont de grands calculs à faire, et à raison de l'excellence de cette invention, nous avons permis et permettons par ces présentes signées de notre main, audit sieur Pascal fils, et à ceux qui auront droit de lui, dès à présent et à toujours, de faire construire ou fabriquer par tels ouvriers, de telle matière et en telle forme qu'il avisera bon être, en tous les lieux de notre obéissance, ledit instrument par lui inventé, pour compter, calculer, faire toutes additions, soustractions, multiplications, divisions et autres règles d'arithmétique, sans plume, ni jetons ; et faisons très expresses défenses à toutes personnes, artisans et autres, de quelque qualité et condition qu'ils soient, d'en faire, ni faire faire, vendre, ni débiter dans aucun lieu de notre obéissance, sans le consentement dudit sieur Pascal fils, ou de ceux qui auront droit de lui, sous prétexte d'augmentation, changement de matière, forme ou figure, ou diverses manières de s'en servir, soit qu'ils fussent composés de roues excentriques, ou concentriques, ou parallèles, de verges ou bâtons et autres choses, ou que les roues se meuvent seulement d'une part ou de toutes deux, ni pour quelque déguisement que ce puisse être, même à

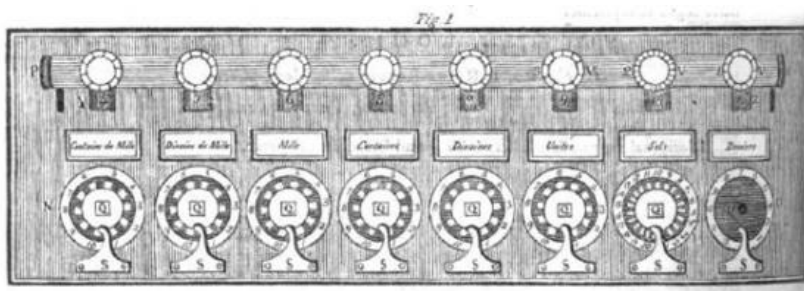
tous étrangers, tant marchands que d'autres professions, d'en exposer ni vendre en ce royaume, quoiqu'ils eussent été faits hors d'icelui : le tout a peine de trois mille liv. d'amende, payables sans déport par chacun des contrevenants, et applicables un tiers à nous, un tiers à l'Hôtel-Dieu de Paris, et l'autre tiers audit sieur Pascal, ou à ceux qui auront son droit ; de confiscation des instruments contrefaits, et de tous dépens, dommages et intérêts. Enjoignons à cet effet à tous ouvriers qui construiront ou fabriqueront lesdits instruments en vertu des présentes, d'y faire apposer par ledit sieur Pascal ou par ceux qui auront son droit, telle contre-marque qu'ils auront choisie, pour témoigner qu'ils auront visité lesdits instruments, et qu'ils les auront reconnus sans défaut. Voulons que tous ceux où ces formalités ne seront pas gardées, soient confisqués, et que ceux qui les auront faits ou qui en seront trouvés saisis soient sujets aux peines et amendes susdites ; à quoi ils seront contraints en vertu des présentes, ou de copies d'icelles dûment collationnées par l'un de nos amés et féaux conseillers-secrétaires, auxquelles foi sera ajoutée comme à l'original : du contenu duquel nous vous mandons que vous le fassiez jouir et user pleinement et paisiblement, et ceux auxquels il pourra transporter son droit, sans souffrir qu'il leur soit donné aucun empêchement. Mandons au premier notre huissier ou sergent sur ce requis, de faire, pour l'exécution des présentes, tous les exploits nécessaires, sans demander autre permission. Car tel est notre plaisir : nonobstant tous édits, ordonnances, déclarations, arrêts, règlements, privilèges, statuts et confirmation d'iceux, clameur de haro, charte normande, et autres lettres à ce contraires, auxquelles et aux dérogatives y contenues, nous dérogeons par ces présentes. Donnée à Compiègne, le vingt-deuxième jour de mai, l'an de grâce mil six cent quarante-neuf, et de notre règne le septième. *Signé* LOUIS. *Et plus bas*, la REINE RÉGENTE, sa mère, présente. Par le roi, PHÉLYPEAUX, *gratis*. L'original en parchemin scellé du grand sceau de cire jaune.

LA MACHINE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Description de la machine arithmétique de Pascal, par M. Diderot ([285]).



Dans la figure 1, NOPR est une plaque de cuivre qui forme la surface supérieure de la machine. On voit à la partie inférieure de cette plaque une rangée NO de cercles Q, Q, Q, etc. tous mobiles, autour de leurs centres Q : le premier à la droite a douze dents ; le second, en allant de droite à gauche, en a vingt ; et tous les autres en ont dix. Les pièces qu'on aperçoit en S, S, S, etc. et qui s'avancent sur les disques des cercles mobiles Q, Q, Q, etc. sont des étochios ou arrêts, qu'on appelle *potences*. Ces étochios sont fixes et immobiles ; ils ne posent point sur les cercles qui peuvent se mouvoir librement sous leurs pointes ; ils ne servent qu'à arrêter un stylet qu'on appelle *directeur*, qu'on tient à la main, et dont on place la pointe entre les dents des cercles mobiles Q, Q, Q, etc. pour les faire tourner dans la direction 6, 5, 4, 3, etc. quand on se sert de la machine.

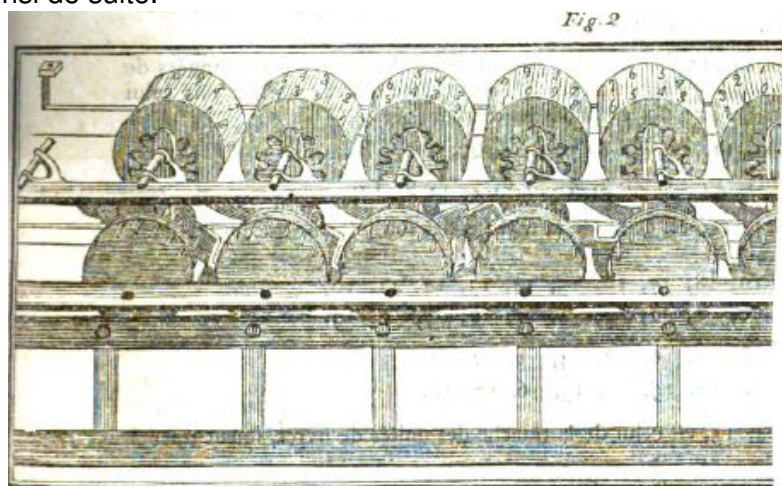
Il est évident, par le nombre des dents des cercles mobiles Q, Q, Q, etc. que le premier à droite marque les deniers ; le second, en allant de droite à gauche, les sous ; le troisième, les unités de livres ; le quatrième, les dizaines ; le cinquième, les centaines ; le sixième, les mille ; le septième, les dizaines de mille ; le huitième, les centaines de mille ; et quoiqu'il n'y en ait que huit, on aurait pu, en agrandissant la machine, pousser plus loin le nombre de ses cercles.

La ligne YZ est une rangée de trous, à travers lesquels on

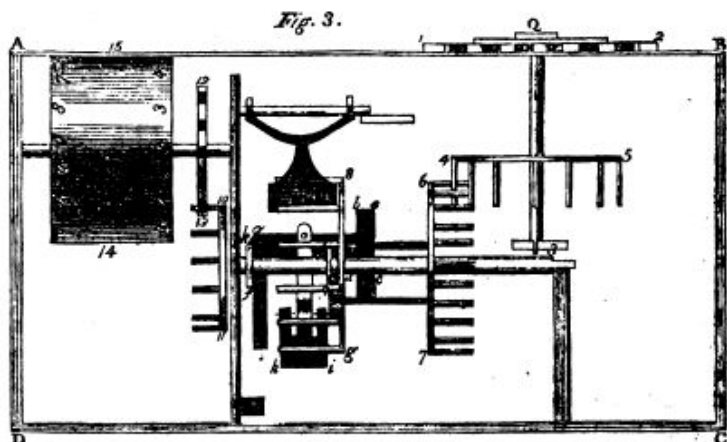
aperçoit des chiffres. Les chiffres aperçus ici sont 436809 l. 15 s. 10 d. ; mais on verra par la suite qu'on peut en faire paraître d'autres à discrétion par les mêmes ouvertures.

La bande P, R est mobile de bas en haut : on peut, en la prenant par ses extrémités P, R, la faire descendre sur la rangée des ouvertures 436809 l. 15 s. 10 d. qu'elle couvrirait ; mais alors on apercevrait une autre rangée parallèle de chiffres à travers des trous placés directement au-dessus des premiers.

La même bande P, R porte de petites roues gravées de plusieurs chiffres, toutes avec une aiguille au centre, à laquelle la petite roue sert de cadran : chacune de ces roues porte autant de chiffres que les cercles mobiles Q, Q, Q, etc. auxquels elles correspondent perpendiculairement. Ainsi V1 porte douze chiffres ou plutôt a douze divisions ; V2 en a vingt ; V3 en a dix ; V4 dix, et ainsi de suite.



On voit (*fig. 2*) la machine entière. On a découvert la roue des deniers, pour faire voir l'effet de cette roue sur les autres. Il en est de même pour l'effet de toute autre roue.



ABCD (*fig. 3*) est une coupe verticale de la machine. Q2 représente un des cercles mobiles Q de la *fig. 1* ; ce cercle entraîne par son axe Q3 la roue à chevilles 4, 5. Les chevilles de la roue 4, 5 font mouvoir la roue 6, 7, la roue 8,9, et la roue 10, 11, qui sont toutes fixées sur un même axe. Les chevilles de la roue 10, 11 engrènent dans la roue 12, 13, et la font mouvoir, et avec elle le barillet 14, 15.

Sur le barillet 14, 15 sont tracées l'une au-dessus de l'autre, deux rangées de chiffres de la manière qu'on va dire. Si l'on suppose que ce barillet soit celui de la tranche des deniers, soient tracées les deux rangées :

0, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1,
11, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

Si le barillet 14, 15 est celui de la tranche des sous, soient tracées les deux rangées :

0, 19, 18, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10,
19, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1,
10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.

Si le barillet 14, 15 est celui de la tranche des unités de livres, soient tracées les deux rangées :

0,9,8,7,6,5,4,3,2,1.
9, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

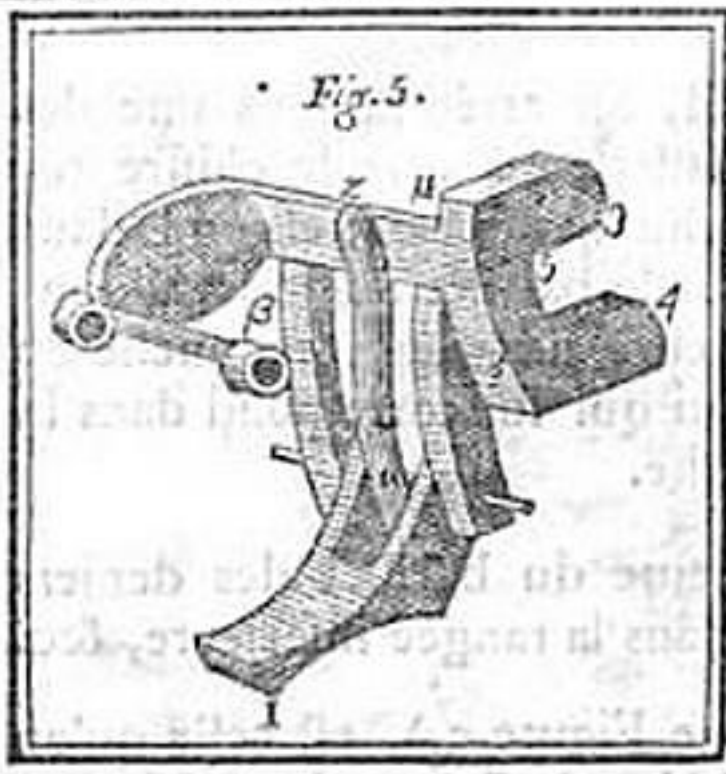
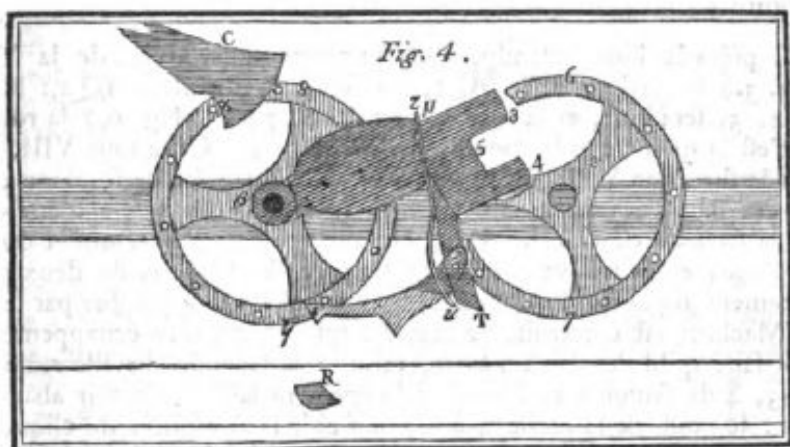
Il est évident, 1°. que c'est de la rangée inférieure des chiffres tracés sur les barillets, que quelques-uns paraissent à travers les ouvertures de la ligne YZ (*fig. 1*), et que ceux qui paraîtraient à travers les ouvertures couvertes de la bande mobile P, R, sont de la rangée supérieure.

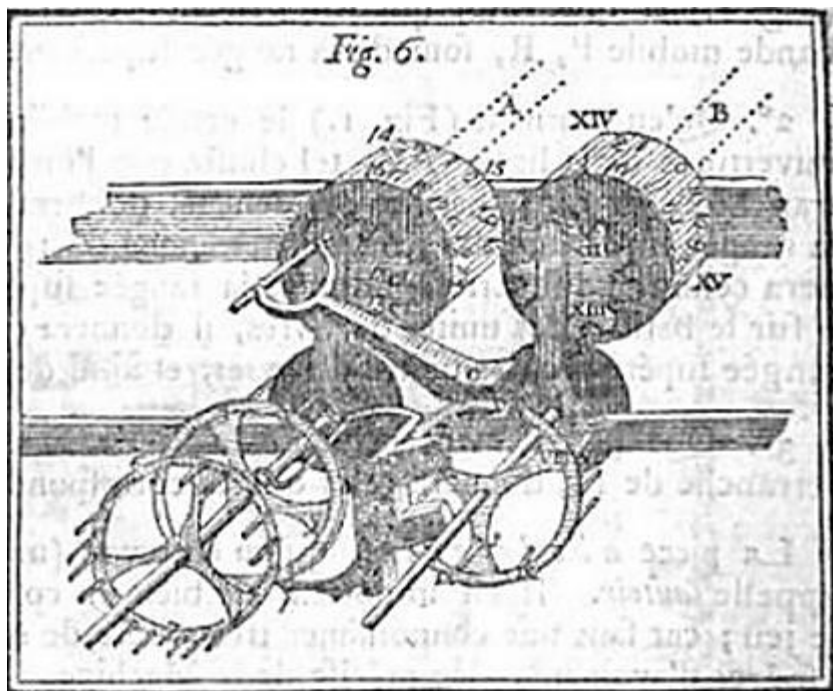
2°. Qu'en tournant (*fig. 1*) le cercle mobile Q, on arrêtera, sous une des ouvertures de la ligne YZ, tel chiffre que l'on voudra ; et que le chiffre retranché de 11 sur le barillet des deniers, donnera celui qui lui correspond dans la rangée supérieure des deniers ; retranché de 19 sur le barillet des sous, il donnera celui qui lui correspond dans la rangée supérieure des sous ; retranché de 9 sur le barillet des unités de livres, il donnera celui qui lui correspond dans la rangée supérieure des unités de livres, et ainsi de suite.

3°. Que pareillement celui de la bande supérieure du barillet des deniers retranché de 11, donnera celui qui lui correspond dans la rangée inférieure, etc.

La pièce *abcdeijghikl* qu'on entrevoit (*même fig. 3*), est celle qu'on appelle *sautoir*. Il est important de bien en considérer la figure,

la position et le jeu ; car, sans une connaissance très exacte de ces trois choses, il ne faut pas espérer d'avoir une idée précise de la machine. Aussi avons-nous répété cette pièce en quatre figures différentes. *abcdefghijkl* (fig. 3) est le sautoir, comme nous venons d'en avertir : *13345678xyTzu* l'est aussi (fig. 4) ; et *123456789* l'est encore (fig. 6). Voyez également la fig. 5.





Le sautoir (*fig. 3*) a deux anneaux ou portions de douilles, dans lesquelles passe la portion *fk et gl* de l'axe de la roue à chevilles 8, 9 ; il est mobile sur cette partie d'axe. Le sautoir (*fig. 4*) a une concavité ou partie échancrée 3, 4, 5 ; un coude μ , pratiqué pour laisser passer les chevilles attachées à la roue 8,9 ; deux anneaux dont on voit un en C, l'autre est couvert par une portion de la roue 6,7 ; en 2, une espèce de coulisse dans laquelle le cliquet 1, 2 est suspendu par le tenon 2, et pressé par un ressort entre les chevilles de la roue 8, 9. Ce ressort est représenté par *zu* ; en appuyant sur le talon du cliquet, il pousse son extrémité 1 entre les chevilles de la roue 8, 9.

On a représenté (*fig. 5*) le sautoir avec tous ses développements, pour en faire mieux sentir la figure et le jeu. Comparez cette figure, lettre à lettre, avec la *fig. 4*.

Ce qui précède bien entendu, nous pouvons passer au jeu de la machine. Soit (*fig. 3*) le cercle mobile 1 Q 2, mu dans la direction 1 Q 2 : la roue à chevilles 4, 5 sera mue, et la roue à chevilles 6,7 ; et (*fig. 6*) la roue VIII, IX, car c'est la même que la roue 8, 9 de la *fig. 3*. Cette roue VIII, IX sera mue dans la direction VIII, VIII, IX, IX. La première de ses deux chevilles *r, s*, entrera dans l'échancrure du sautoir ; le sautoir continuera d'être élevé, à l'aide de la seconde cheville *s*. Dans ce mouvement, l'extrémité I du cliquet sera entraînée ; et, se trouvant à la hauteur de l'entre-deux de deux chevilles immédiatement supérieur à celui où elle était, elle y sera poussée par le ressort. Mais la machine est construite de manière

que ce premier échappement n'est pas plus tôt fait, qu'il s'en fait un autre, celui de la seconde cheville s, de dessous la partie 3, 4 du sautoir : ce second échappement laisse le sautoir abandonné à lui-même : le poids de sa partie 4 5 6 7 fait agir l'extrémité 1 du cliquet contre la cheville de la roue 6, 7, sur laquelle elle vient de s'appuyer par le premier échappement ; fait tourner la roue 8, 9 dans le sens 8, 8, 9, 9, et par conséquent aussi dans le même sens la roue 10, 11, 11, et la roue 12, 13, 13, en sens contraire, on dans la direction 13, 13, 12 ; et dans le même sens que la roue 12, 13, 13, le barillet 14, 15. Mais telle est encore la construction de la machine, que, quand par le second échappement, celui de la cheville 5 de dessous la partie 3, 4 du sautoir, ce sautoir se trouve abandonné à lui-même, il ne peut descendre et entraîner la roue 8, 9 que d'une certaine quantité déterminée, Quand il est descendu de cette quantité, la partie T (*fig. 4*) de la coulisse rencontre l'étochio R, qui l'arrête.

Maintenant (I.) si l'on suppose, 1°. que la roue VIII, IX a douze chevilles, la roue X, XI autant, et la roue XII, XIII autant encore ; 2°. que la roue 8, 9 a vingt chevilles, la roue 10, 11 vingt, et la roue 12, 13 autant ; 3°. que l'extrémité T du sautoir (*fig. 4*) rencontre l'étochio R précisément quand la roue 8, 9 (*fig. 6*) a tourné d'une vingtième partie, il s'ensuivra évidemment que le barillet XIV, XV fera un tour sur lui-même, tandis que le barillet 14, 15 ne tournera sur lui-même que de sa vingtième partie.

(II.) Si l'on suppose, 1°. que la roue VIII, IX a vingt chevilles, la roue X, XI autant, et la roue XII, XIII autant ; 2°. que la roue 8, 9 ait dix chevilles, la roue 10, 11 autant, et la roue 12, 13 autant ; 3°. que l'extrémité T du sautoir ne soit arrêtée (*fig. 3*) par l'étochio R que quand la roue 8, 9 (*fig. 6*) a tourné d'une dixième partie, il s'ensuivra évidemment que le barillet XIV, XV fera un tour entier sur lui-même, tandis que le barillet 14, 15 ne tournera sur lui-même que de sa dixième partie.

(III.) Si l'on suppose, 1°. que la roue VIII, IX ait dix chevilles, la roue X, XI autant, et la roue XII, XIII autant ; 2°. que la roue 8, 9 ait pareillement 10 chevilles, la roue 10, 11 autant, et la roue XII, XIII autant aussi ; 3°. que l'extrémité T du sautoir (*fig. 4*) ne soit arrêtée par l'étochio R que quand la roue 8, 9 (*fig. 6*) aura tourné d'un dixième, il s'ensuivra évidemment que le barillet XIV, XV fera un tour entier sur lui-même, tandis que le barillet 14, 15 ne tournera sur lui-même que d'un dixième.

On peut donc, en général, établir tel rapport qu'on voudra entre un tour entier du barillet XIV, XV, et la partie dont le barillet 14, 15 tournera dans le même temps.

Donc, si l'on écrit sur le barillet XIV, XV les deux rangées de nombre suivantes, l'une au-dessus de l'autre, comme on le voit :

0, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1,
11, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

et sur le barillet 14, 15, les deux rangées suivantes, comme on les voit :

0, 19, 18, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10,
19, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1,
10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.

et que les zéros des deux rangées inférieures des barillets correspondent exactement aux intervalles A, 6, il est clair qu'au bout d'une révolution du barillet XIV, XV, le zéro correspondra encore à l'intervalle B ; mais que ce sera le chiffre 1 du barillet 14, 15, qui correspondra dans le même temps à l'intervalle A.

Donc, si l'on écrit sur le barillet XIV, XV les deux rangées suivantes, comme on les voit :

0, 19, 18, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10,
19, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1,
10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.

et sur le barillet 14, 15, les deux rangées suivantes, comme on les voit :

0, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1,
9, 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

et que les zéros des deux rangées inférieures des barillets correspondent en même temps aux intervalles A, B, il est clair que dans ce cas, de même que dans le premier, lorsque le zéro du barillet XIV, XV correspondra, après avoir fait Un tour, à l'intervalle B, le barillet 14, 15 présentera à l'ouverture ou espace A le chiffre 1.

Il en sera toujours ainsi, quelles que soient les rangées de chiffres que Fou trace sur le barillet XIV, XV, et Sur le barillet 14, 15. Dans le premier cas, le barillet XIV, XV tournera sur lui-même, et présentera les douze caractères à l'intervalle B, quand le barillet 14, 15 n'ayant tourné que d'un vingtième, présentera à l'intervalle A le chiffre 1. Dans le second cas, le barillet 14, 15 tournera sur lui-même, et présentera Ses vingt caractères à l'ouverture ou intervalle B, pendant que le barillet 14, 15 n'ayant tourné que d'un dixième, présentera à l'ouverture ou intervalle A le chiffre 1. Dans le troisième cas, le barillet XIV, XV tournera sur lui-même, et aura présenté ses dix caractères à l'ouverture B, quand le barillet 14, 15 n'ayant tourné que d'un dixième, présentera à l'ouverture ou intervalle A le chiffre 1.

Mais au lieu de faire toutes ces suppositions sur 2 barillets, je peux les faire sur un grand nombre de barillets, tous assemblés les uns avec les autres, comme on voit ceux de la fig. 6. Rien n'empêche de supposer à côté du barillet 14, 15 un autre barillet placé par rapport à lui, comme il est placé par rapport au barillet XIV, XV, avec les mêmes roues, un sautoir et tout le reste de l'assemblage : rien n'empêche que je ne puisse supposer douze chevilles à la roue VIII, IX, et deux rangées

0, 11, 10, 9, etc.
11, 0, 1, 2, etc.

tracées sur le barillet XIV, XV, vingt chevilles à la roue 8,9, et les deux rangées

0, 19, 18, 17, 16, etc.
19, 0, 1, 2, 3, etc.

tracées sur le barillet 14, 15 ; dix chevilles à la première, pareille à la roue 8,9, et les deux rangées

0, 9, 8, 7, 6, etc.
9, 0, 1, 2, 3, etc.

sur le troisième barillet ; dix chevilles à la seconde, pareille de 8, 9, et les deux rangées

0, 9, 8, 7, 6, etc.
9, 0, 1, 2, 3, etc.

sur le quatrième barillet ; dix chevilles à la troisième, pareille de 8, 9, et les deux rangées

0, 9, 8, 7, 6, etc.
9, 0, 1, 2, 3, etc.

sur le cinquième barillet, et ainsi de suite.

Rien n'empêche non plus de supposer que tandis que le premier barillet présentera ses douze chiffres à son ouverture, le second ne présentera plus que le chiffre 1 à la sienne ; que tandis que le second barillet présentera ses vingt chiffres à son ouverture ou intervalle, le troisième ne présentera que le chiffre 1 ; que tandis que le troisième barillet présentera ses dix caractères à son ouverture, le quatrième n'y présentera que le chiffre 1 ; que tandis que le quatrième barillet présentera ses dix caractères à son ouverture, le cinquième ne présentera à la sienne que le chiffre 1, et ainsi de suite.

D'où il s'ensuivra, 1°. qu'il n'y aura aucun nombre qu'on ne

puisse écrire avec ces barillets ; car, après les deux échappements, chaque équipage de barillet demeure isolé, est indépendant de celui qui le précède du côté de la droite, peut tourner sur lui-même tant qu'on voudra dans la direction VIII, VIII, IX, IX, et par conséquent offrir à son ouverture celui des chiffres de sa rangée inférieure qu'on jugera à propos ; mais les intervalles A, B sont aux cylindres nus XIV, XV, 14, 15, ce que leur sont les ouvertures de la ligne Y, Z (*fig. 1*), quand ils sont couverts de la plaque NORP.

2°. Que le premier barillet marquera des deniers, le second des sous, le troisième des unités de livres, le quatrième des dizaines, le cinquième des centaines, etc.

3°. Qu'il faut un tour du premier barillet pour un vingtième du second ; un tour du second pour un dixième du troisième ; un tour du troisième pour un dixième du quatrième ; et que par conséquent les barillets suivent entre leurs mouvements la proportion qui règne entre les chiffres de l'arithmétique, quand ils expriment des nombres ; que la proportion des chiffres est toujours gardée dans les mouvements des barillets, quelle que soit la quantité de tours qu'on fasse faire au premier, ou au second, ou au troisième, et que par conséquent de même qu'on fait les opérations de l'arithmétique avec des chiffres, on peut les faire avec les barillets et les rangées de chiffres qu'ils ont.

4°. Que, pour cet effet, il faut commencer par mettre tous les barillets de manière que les zéros de leur rangée inférieure correspondent en même temps aux ouvertures de la bande Y, Z et de la plaque NORP ; car si tandis que le premier barillet, par exemple, présente 0 à son ouverture, le second présente 4 à la sienne, il est à présumer que le premier barillet a fait déjà quatre tours ; ce qui n'est pas vrai.

5°. Qu'il est assez indifférent de faire tourner les barillets dans la direction VIII, VIII, IX ; que ce mouvement ne dérange rien à l'effet de la machine ; mais qu'il ne faut pas qu'ils aient la liberté de rétrograder ; et c'est aussi la fonction du cliquet supérieur C de la leur ôter.

Il permet, comme on voit, aux roues de tourner dans le sens VIII, VIII, IX ; mais il les empêche de tourner dans le sens contraire.

6°. Que les roues ne pouvant tourner que dans la direction VIII, VIII, IX, c'est de la ligne ou rangée de chiffres inférieure des barillets, qu'il faut se servir pour écrire un nombre ; par conséquent pour faire l'addition ; par conséquent encore pour faire la multiplication ; et que, comme les chiffres des rangées sont dans un ordre renversé, la soustraction doit se faire sous la rangée supérieure, et par conséquent aussi la division.

Tous ces corollaires s'éclairciront davantage par l'usage de la

machine, et la manière de faire les opérations.

Mais, avant que de passer aux opérations, nous ferons observer encore une fois que chaque roue 6, 7 (*fig. 6*) a sa correspondante 4, 5 (*fig. 2*), et chaque roue 4, 5 son cercle mobile Q : que chaque roue 8,9 a son cliquet supérieur et son cliquet inférieur ; que ces deux cliquets ont une de leurs fonctions commune ; c'est d'empêcher les roues VIII, IX, 8, 9, etc., de rétrograder ; enfin que le talon 1, pratiqué au cliquet inférieur, lui est essentiel.

LA MACHINE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Usage de la machine arithmétique pour l'addition.

Commencez par couvrir de la bande P, R la rangée supérieure d'ouvertures, en sorte que cette bande soit dans l'état où vous la voyez (*fig. 1*) ; mettez ensuite toutes les roues de la bande inférieure ou rangée à zéro ; et soient les sommes à ajouter,

69 7 8
584 15 6
342 12 9

Prenez le conducteur ; portez sa pointe dans la huitième denture du cercle Q, le plus à la droite ; faites tourner ce cercle jusqu'à ce que l'arrêt ou la potence S vous empêche d'avancer.

Passez à la roue des sous ou au cercle Q, qui suit immédiatement celui sur lequel vous avez opéré, en allant de la droite à la gauche ; portez la pointe du conducteur dans la septième denture, à compter depuis la potence ; faites tourner ce cercle jusqu'à ce que la potence S vous arrête ; passez aux livres, aux dizaines, et faites la même opération sur leurs cercles Q.

En vous y prenant ainsi, votre première somme sera évidemment écrite ; opérez sur la seconde précisément comme vous avez fait sur la première, sans vous embarrasser des chiffres qui se présentent aux ouvertures : puis sur la troisième. Après votre troisième opération, remarquez les chiffres qui paraîtront aux ouvertures de la ligne YZ : ils marqueront la somme totale de vos trois sommes partielles.

DÉMONSTRATION. Il est évident que si vous faites tourner le cercle Q des deniers de huit parties, vous aurez 8 à l'ouverture correspondante à ce cercle ; il est encore évident que si vous faites tourner le même cercle de six autres parties, comme il est divisé en douze, c'est la même chose que si vous l'aviez fait tourner de douze parties, plus 2 ; mais, en le faisant tourner de douze, vous auriez remis à zéro le barillet des deniers correspondant à ce cercle de deniers, puisqu'il eût fait un tour exact sur lui-même : il n'a pu faire un tour sur lui-même, que le second barillet, ou celui des sous, n'ait tourné d'un vingtième ; et par conséquent mis le chiffre 1 à l'ouverture des sous. Le chiffre des deniers n'a pu rester à 0 ; car ce

n'est pas seulement de douze parties que vous l'avez fait tourner, mais de douze parties, plus deux. Vous avez donc fait en sus comme si le barillet des deniers étant à 0, et celui des sous à 1, vous eussiez fait tourner le cercle Q des deniers de deux dentures ; mais en faisant tourner le cercle Q des deniers de deux dentures, on met le barillet des deniers à 2, où ce barillet présente 2 à son ouverture. Donc le barillet des deniers offrira 2 à son ouverture, et celui des sous 1 ; mais 8 deniers et 6 deniers font 14 deniers, ou un sous, plus a deniers ; ce qu'il fallait en effet ajouter, et ce que la machine a donné. La démonstration sera la même pour tout le reste de l'opération.

LA MACHINE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Exemple de soustraction.

Commencez par baisser la bande P, R sur la ligne YZ d'ouvertures inférieures ; écrivez la plus grande somme sur les ouvertures de la ligne supérieure, comme nous l'avons prescrit pour l'addition, par le moyen du conducteur ; faites l'addition de la somme à soustraire, ou de la plus petite avec la plus grande, comme nous l'avons prescrit à l'exemple de l'addition ; cette addition faite, la soustraction le sera aussi. Les chiffres qui paraîtront aux ouvertures marqueront la différence des deux sommes, ou l'excès de la grande sur la petite ; ce que l'on cherchait.

Soit 9121 9 2

dont il faut soustraire 8989 19 11.

Si vous exécutez ce que nous vous avons prescrit, vous trouverez aux ouvertures 131 9 3.

DÉMONSTRATION. Quand j'écris le nombre 9121 l. 9s. 2 d. : pour faire paraître 2 à l'ouverture des deniers, je suis obligé de faire passer avec le directeur onze dentures du cercle Q des deniers ; car il y a à la rangée supérieure du barillet des deniers onze termes depuis 0 jusqu'à 2 ; si à ce 2 j'ajoute encore 11, je tomberai sur 3 ; car il faut encore que je fasse faire onze dentures au cercle Q ; or, comptant 11 depuis 2, on tombe sur 3. La démonstration est la même pour le reste. Mais remarquez que le barillet des deniers n'a pu tourner de 22, sans que le barillet des sous n'ait tourné d'un vingtième ou de douze deniers. Et comme à la rangée d'en-haut les chiffres vont en rétrogradant dans le sens que les barillets tournent, à chaque tour du barillet des deniers, les chiffres du barillet des sous diminuent d'une unité ; c'est-à-dire que l'emprunt que l'on fait pour un barillet est acquitté sur l'autre, ou que la soustraction s'exécute comme à l'ordinaire.

LA MACHINE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Exemple de multiplication.

Revenez aux ouvertures inférieures ; faites remonter la bande P, R sur les ouvertures supérieures ; mettez toutes les roues à zéro, par le moyen du conducteur, comme nous avons dit plus haut. Ou le multiplicateur n'a qu'un caractère, ou il en a plusieurs ; s'il n'a qu'un caractère, on écrit, comme pour l'addition, autant de fois le multiplicande qu'il y a d'unités dans ce chiffre du multiplicateur ; ainsi la somme de 1245 l. étant à multiplier par 3, j'écris ou pose trois fois cette somme à l'aide de mes roues et des cercles Q ; après la dernière fois, il paraît aux ouvertures 3735 l. qui est en effet le produit de 1245 l. par 3.

Si le multiplicateur a plusieurs caractères, il faut multiplier tous les chiffres du multiplicande par chacun de ceux du multiplicateur, les écrire de la même manière que pour l'addition ; mais il faut observer au second multiplicateur de prendre pour première roue celle des dizaines.

La multiplication n'étant qu'une espèce d'addition, et cette règle se faisant évidemment ici par voie d'addition, l'opération n'a pas besoin de démonstration.

LA MACHINE ARITHMÉTIQUE
Liste des oeuvres
Table des matières du titre

Exemple de division.

Pour faire la division, il faut se servir des ouvertures supérieures : faites donc descendre la bande P, R sur les inférieures ; mettez à zéro toutes les roues fixées sur cette bande, et qu'on appelle *roues de quotient* ; faites paraître aux ouvertures votre nombre à diviser, et opérez comme nous allons dire. Soit la somme de 65 à diviser par cinq ; vous dites, en six, cinq y est, et vous ferez tourner votre roue comme si vous vouliez additionner 5 et 6 ; cela fait, les chiffres des roues supérieures allant toujours en rétrogradant, il est évident qu'il ne paraîtra plus que 1 à l'ouverture où il paraissait 6 ; car dans 0, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1 ; 1 est le cinquième terme après 6.

Mais le diviseur 5 n'est plus que dans 1 ; marquez donc 1 sur la roue des quotients, qui répond à l'ouverture des dizaines ; passez ensuite à l'ouverture des unités, ôtez-en 5 autant de fois qu'il sera possible, en ajoutant 5 au caractère qui paraît à travers cette ouverture, jusqu'à ce qu'il vienne à cette ouverture, ou zéro, ou un nombre plus petit que 5, et qu'il n'y ait que des zéros aux ouvertures qui précèdent : à chaque addition, faites passer l'aiguille de la roue des quotients qui est au-dessous de l'ouverture des unités, du chiffre 1 sur le chiffre 2, sur le chiffre 3, en un mot sur un chiffre qui ait autant d'unités que vous ferez de soustractions : ici, après avoir ôté trois fois 5 du chiffre qui paraissait à l'ouverture des unités, il est venu 0 ; donc 5 est treize fois en 65.

Il faut observer qu'en ôtant ici une fois 5 du chiffre qui paraît aux unités, il vient tout de suite 0 à cette ouverture ; mais que pour cela l'opération n'est pas achevée, parce qu'il reste une unité à l'ouverture des dizaines, qui fait, avec le 0 qui suit, 10, qu'il faut épuiser ; or, il est évident que 5 ôté deux fois de 10, il ne restera plus rien ; c'est-à-dire que, pour exhaustion totale, ou que pour avoir 0 à toutes les ouvertures, il faut encore 5 deux fois.

Il ne faut pas oublier que la soustraction se fait exactement comme l'addition, et que la seule différence qu'il y ait, c'est que l'une se fait sur les nombres d'en-bas, et l'autre sur les nombres d'en-haut.

Mais si le diviseur a plusieurs caractères, voici comment on opérera. Soit 9989 à diviser par 124, on ôtera 1 de 9, chiffre qui paraît à l'ouverture des mille ; 2 du chiffre qui paraît à l'ouverture des centaines ; 4 du chiffre qui paraîtra à l'ouverture des dizaines, et l'on mettra l'aiguille des cercles de quotient, qui répond à l'ouverture des dizaines, sur le chiffre 1. Si le diviseur 124 peut s'ôter encore une fois de ce qui paraîtra, après la première soustraction, aux ouvertures des mille, des centaines et des dizaines, on l'ôtera, et on tournera l'aiguille du même cercle de quotient sur 2, et on continuera jusqu'à l'exhaustion la plus complète qu'il sera possible : pour cet effet, il faudra réitérer ici la soustraction huit fois sur les trois mêmes ouvertures ; l'aiguille du cercle du quotient qui répond aux dizaines sera donc sur 8, et il ne se trouvera plus aux ouvertures que 69, qui ne peut plus se diviser par 124 ; on mettra donc l'aiguille du cercle de quotient, qui répond à l'ouverture des unités, sur 9 : ce qui marquera que 124 ôté 80 fois de 9989, il reste ensuite 69.

LA MACHINE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Manière de réduire les livres en sous, et les sous en deniers.

Réduire les livres en sous, c'est multiplier par 20 les livres données ; et réduire les sous en deniers, c'est multiplier par 12. Voyez *Multiplication*.

Convertir les sous en livres et les deniers en sous, c'est diviser dans le premier cas par 20, et dans le second par 12. Voyez *Division*.

Convertir les deniers en livres, c'est diviser par 240. Voyez *Division*.

Il parut en 1725 une autre machine arithmétique d'une composition plus simple que celle de M. Pascal, et que celles qu'on avait déjà faites à l'imitation : elle est de M. de l'Épine ; et l'Académie des Sciences a jugé qu'elle contenait plusieurs choses nouvelles et ingénieusement pensées. On la trouvera dans le Recueil des Machines approuvées par cette Académie 5 on y en verra encore une autre de M. de Boitissendeau, dont l'Académie fait aussi l'éloge. Le principe de ces machines une fois connu, il y a peu de mérite à les varier ; mais il fallait trouver ce principe ; il fallait s'apercevoir que si l'on fait tourner verticalement de droite à gauche un barillet chargé de deux suites de nombres placées l'une au-dessus de l'autre en cette sorte :

0, 9, 8, 7, 6, etc.

9, 0, 1, 3, 3, etc.

l'addition se faisait sur la rangée supérieure, et la soustraction sur l'inférieure, précisément de la même manière.

FIN DE LA MACHINE ARITHMÉTIQUE

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1654
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Définitions.

Conséquence I.

Conséquence II.

Conséquence III.

Conséquence IV.

Conséquence V.

Conséquence VI.

Conséquence VII.

Conséquence VIII.

Conséquence IX.

Conséquence X.

Définition.

Conséquence XI.

Conséquence XII.

Conséquence XIII.

Conséquence XIV.

Conséquence XV.

Conséquence XVI.

Conséquence XVII.

Conséquence XVIII.

Conséquence dernière.

Problème.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

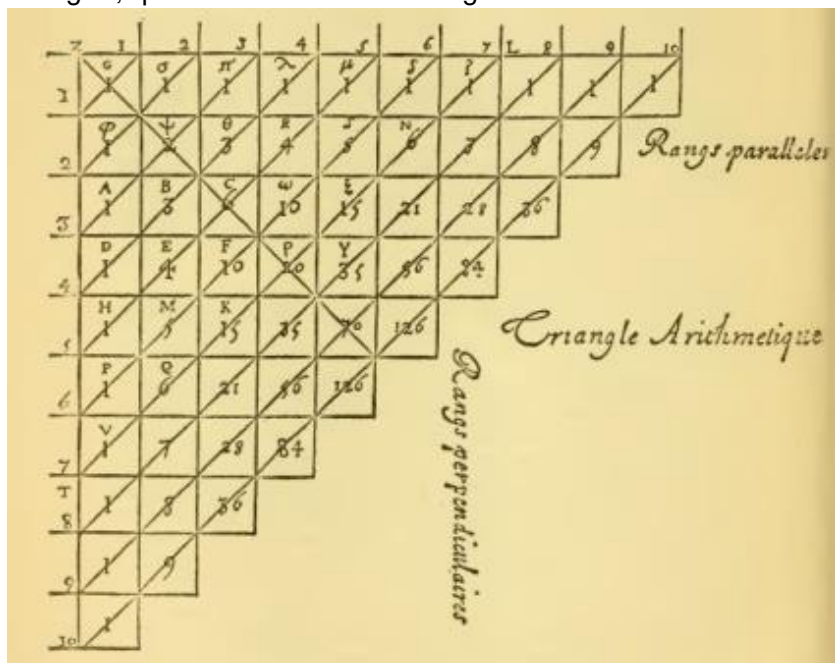
Définitions.

J'appelle *Triangle arithmétique*, une figure dont la construction est telle.

Je mène d'un point quelconque, G, deux lignes perpendiculaires, l'une à l'autre, GV, GZ, dans chacune desquelles je prends tant que je veux de parties égales et continués à commencer par G, que je nomme 1, 2, 3, 4, etc. ; et ces nombres sont *les exposants* des divisions des lignes.

Ensuite je joins les points de la première division qui sont dans chacune des deux lignes, par une autre ligne qui forme un triangle dont elle est *la base*.

Je joins ainsi les deux points de la seconde division par une autre ligne, qui forme un second triangle dont elle est *la base*.



Et joignant ainsi tous les points de division qui ont un même exposant, j'en forme autant *de triangles et de bases*.

Je mène par chacun des points de division, des lignes parallèles

aux côtés, qui par leurs intersections forment de petits carrés, que j'appelle *cellules*.

Et les cellules qui sont entre deux parallèles qui vont de gauche à droite, s'appellent *cellules d'un même rang parallèle*, comme les cellules G, σ , π , etc., ou ϕ , ψ , θ etc.

Et celles qui sont entre deux lignes qui vont de haut en bas, s'appellent *cellules d'un même rang perpendiculaire*, comme les cellules G, ϕ , A, D, etc., et celles-ci, σ , ψ , B, etc.

Et celles qu'une même base traverse diagonalement, sont dites *cellules d'une même base*, comme celles qui suivent, D, B, θ , λ , et celles-ci, A, ψ , π .

Les cellules d'une même base également distantes de ses extrémités, sont dites *réciproques*, comme celles-ci, E, R et B, θ ; parce que l'exposant du rang parallèle de l'une est le même que l'exposant du rang perpendiculaire de l'autre, comme il paraît en cet exemple, où E est dans le second rang perpendiculaire, et dans le quatrième parallèle ; et sa réciproque R est dans le second rang parallèle, et dans le quatrième perpendiculaire réciproquement ; et il est bien facile de démontrer que celles qui ont leurs exposants réciproquement pareils, sont dans une même base, et également distantes de ses extrémités.

Il est aussi bien facile de démontrer que l'exposant du rang perpendiculaire de quelque cellule que ce soit, joint à l'exposant de son rang parallèle, surpasse de l'unité l'exposant de sa base. Par exemple, la cellule F est dans le troisième rang perpendiculaire, et dans le quatrième parallèle, et dans la sixième base, et les deux exposants des rangs $3 + 4$ surpassent de l'unité l'exposant de la base 6, ce qui vient de ce que les deux côtés du triangle sont divisés en un pareil nombre de parties ; mais cela est plutôt compris que démontré.

Cette remarque est de même nature, que chaque base contient une cellule plus que la précédente, et chacune autant que son exposant d'unités ; ainsi la seconde ϕ σ a deux cellules, la troisième A ψ π en a trois, etc.

Or les nombres qui se mettent dans chaque cellule se trouvent par cette méthode.

Le nombre de la première cellule qui est à l'angle droit est arbitraire ; mais celui-là étant placé, tous les autres sont forcés ; et pour cette raison il s'appelle *le générateur* du triangle ; et chacun des autres est spécifié par cette seule règle :

Le nombre de chaque cellule est égal à celui de la cellule qui la procède dans son rang perpendiculaire, plus à celui de la cellule qui la précède dans son rang parallèle. Ainsi la cellule F, c'est-à-dire, le nombre de la cellule F, égale la cellule C, plus la cellule E ; et ainsi

des autres.

D'où se tirent plusieurs conséquences. En voici les principales, où je considère les triangles, dont le générateur est l'unité ; mais ce qui s'en dira conviendra à tous les autres.

Conséquence I.

En tout triangle arithmétique, toutes les cellules du premier rang parallèle et du premier rang perpendiculaire sont pareilles à la génératrice.

Car par la construction du triangle, chaque cellule est égale à celle qui la précède dans son rang perpendiculaire, plus à celle qui la précède dans son rang parallèle ; or les cellules du premier rang parallèle n'ont aucune cellules qui les précèdent dans leurs rangs perpendiculaires, ni celles du premier rang perpendiculaire dans leurs rangs parallèles ; donc elles sont toutes égales entre elles, et partant au premier nombre générateur.

Ainsi φ égale $G + \text{zéro}$, c'est-à-dire, φ égale G .

Ainsi A égale $\varphi + \text{zéro}$, c'est-à-dire, φ .

Ainsi σ égale $G + \text{zéro}$, et π égale $\sigma + \text{zéro}$.

Et ainsi des autres.

Conséquence II.

En tout triangle arithmétique, chaque cellule est égale à la somme de toutes celles du rang parallèle précédent, comprises depuis son rang perpendiculaire jusqu'au premier inclusivement.

Soit une cellule quelconque ω : je dis qu'elle est égale à $R + \theta + \psi + \varphi$, qui sont celles du rang parallèle supérieur depuis le rang perpendiculaire de ω jusqu'au premier rang perpendiculaire.

Cela est évident par la seule interprétation des cellules, par celles d'où elles sont formées.

Car ω égale

$$R + \frac{C.}{\theta + \frac{B}{\psi + \frac{A}{\varphi}}}$$

Car A et φ sont égaux entre eux par la précédente.

Donc ω égale $R + \theta + \psi + \varphi$.

Conséquence III.

En tout triangle arithmétique, chaque cellule égale la somme de toutes celles du rang perpendiculaire précédent, comprise depuis son rang parallèle jusqu'au premier inclusivement.

Soit une cellule quelconque C : je dis qu'elle est égale à $B + \psi + \sigma$ qui sont celles du rang perpendiculaire précédent, depuis le rang parallèle de la cellule C jusqu'au premier rang parallèle.

Cela paraît de même par la seule interprétation des cellules.

Car C égale

$$B + \theta \cdot$$

$$\downarrow + \frac{\pi}{\sigma}$$

Car π égale σ par la première.

Donc C égale $B + \psi + \sigma$.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conséquence IV.

En tout triangle arithmétique, chaque cellule diminuée de l'unité, est égale à la somme de toutes celles qui sont comprises entre son rang parallèle et son rang perpendiculaire exclusivement.

Soit une cellule quelconque ξ : je dis que $\xi - G$ égale $R + \theta + \psi + \varphi + \lambda + \pi + \sigma + G$, qui sont tous les nombres compris entre le rang $\xi \omega$ CBA et le rang $\xi S \mu$ exclusivement.

Cela paraît de même par l'interprétation.

Car ξ égale

$$\lambda + R + \omega.$$

$$\pi + \theta + C$$

$$\sigma + \psi + B$$

$$G + \varphi + \frac{A}{G}$$

Donc ξ égale $\lambda + R + \pi + \theta + \sigma + \psi + G + \varphi + G$.

AVERTISSEMENT.

J'ai dit dans l'énonciation, *chaque cellule diminuée de l'unité*, parce que l'unité est le générateur ; mais si c'était un autre nombre, il faudrait dire, *chaque cellule diminuée du nombre générateur*.

Conséquence V.

En tout triangle arithmétique, chaque cellule est égale à sa réciproque.

Car dans la seconde base $\phi\sigma$, il est évident que les deux cellules réciproques ϕ , σ sont égales entre elles et à G.

Dans la troisième A, ψ , π , il est visible de même que les réciproques π , A sont égales entre elles et à G.

Dans la quatrième, il est visible que les extrêmes D, λ sont encore égales entre elles et à G.

Et celles d'entre deux, B, θ sont visiblement égales, puisque B égale $A + \psi$, et θ égale $\psi + \pi$; or $\pi + \psi$ sont égales à $A + \psi$ par ce qui est montré ; donc, etc.

Ainsi l'on montrera dans toutes les autres bases que les réciproques sont égales, parce que les extrêmes sont toujours pareilles à G, et que les autres s'interpréteront toujours par d'autres égales dans la base précédente qui sont réciproques entre elles.

Conséquence VI.

En tout triangle arithmétique, un rang parallèle et un perpendiculaire qui ont un même exposant, sont composés de cellules toutes pareilles les unes aux autres.

Car ils sont composés de cellules réciproques.

Ainsi le second rang perpendiculaire $\sigma\psi\text{BEMQ}$ est entièrement pareil au second rang parallèle $\phi\psi\theta\text{RSN}$.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conséquence VII.

En tout triangle arithmétique, la somme des cellules de chaque base est double de celles de la base précédente.

Soit une base quelconque $DB\theta\lambda$: je dis que la somme de ses cellules est double de la somme des cellules de la précédente $A\psi\pi$.

Car les extrêmes	.	.	.	$\overline{D},$	$\overline{\lambda},$
égale les extrêmes	.	.	.	$\overline{A},$	$\overline{\pi},$
et chacune des autres	.	.	.	$B,$	$\theta,$
en égale deux de					
l'autre base	.	.	.	$\overline{A+\psi},$	$\overline{\psi+\pi}.$

Donc $D + \lambda + B + \theta$ égalent $2 A + 2 \psi + 2 \pi$.

La même chose se démontre de même de toutes les autres.

Conséquence VIII.

En tout triangle arithmétique, la somme des cellules de chaque base est un nombre de la progression double, qui commence par l'unité, dont l'exposant est le même que celui de la base.

Car la première base est l'unité.

La seconde est double de la première, donc elle est 2.

La troisième est double de la seconde, donc elle est 4. Et ainsi à l'infini.

AVERTISSEMENT.

Si le générateur n'était pas l'unité, mais un autre nombre, comme 3, la même chose serait vraie ; mais il ne faudrait pas prendre les nombres de la progression double à commencer par l'unité, savoir : 1, 2, 4, 8, 16, etc., mais ceux d'une autre progression double à commencer par le générateur 3, savoir, 3, 6, 12, 24, 48, etc.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

[Liste des oeuvres](#)

[Table des matières du titre](#)

Conséquence IX.

En tout triangle arithmétique, chaque base diminuée de l'unité est égale à la somme de toutes les précédentes.

Car c'est une propriété de la progression double.

AVERTISSEMENT.

Si le générateur était autre que l'unité, il faudrait dire, *chaque base diminuée du générateur.*

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conséquence X.

En tout triangle arithmétique, la somme de tant de cellules continues qu'on voudra de sa base, à commencer par une extrémité, est égale à autant de cellules de la base, plus encore à autant, hormis une.

Soit prise la somme de tant de cellules qu'on voudra de la base $D\lambda$, par exemple, les trois premières, $D + B + \theta$: je dis qu'elle est égale à la somme des trois premières de la base précédente $A + \psi + \pi$, plus aux deux premières de la même base $A + \psi$.

Car	D.	B.	$\theta.$
égale	$\frac{\quad}{A.}$	$\frac{\quad}{A + \psi.}$	$\frac{\quad}{\psi + \pi.}$

Donc $D + B + \theta$ égale $2 A + 2 \psi + \pi$.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Définition.

J'appelle *cellules de la dividente*, celles que la ligne qui divise l'angle droit par la moitié, traverse diagonalement comme les cellules G, ψ , C, ρ , etc.

Conséquence XI.

Chaque cellule de la dividente est double de celle qui la précède dans son rang parallèle ou perpendiculaire.

Soit une cellule de la dividente C : je dis qu'elle est double de θ , et aussi de B.

Car C égale $\theta + B$, et θ égale B, par la cinquième conséquence.

AVERTISSEMENT.

Toutes ces conséquences sont sur le sujet des égalités qui se rencontrent dans le triangle arithmétique. On va en voir maintenant les proportions, dont la proposition suivante est le fondement.

Conséquence XII.

En tout triangle arithmétique, deux cellules contiguës étant dans une même, la supérieure est à l'inférieure, comme la multitude des cellules depuis la supérieure jusqu'au haut de la base, à la multitude de celles depuis l'inférieure jusqu'en bas inclusivement.

Soient deux cellules contiguës quelconques d'une même base, E, C : je dis que :

E est à C comme		a	à	3
<u>inférieure,</u>	<u>supérieure,</u>	parce qu'il y a deux cellules depuis E jus- qu'en bas ; savoir, E, H,	parce qu'il y a trois cellules depuis C jus- qu'en haut ; savoir, C, R, μ.	

Quoique cette proposition ait une infinité de cas, j'en donnerai une démonstration bien courte, en supposant deux lemmes.

Le premier, qui est évident de soi-même, que cette proportion se rencontre dans la seconde base ; car il est bien visible que φ est à σ comme 1 à 1.

Le deuxième, que si cette proportion se trouve dans une base quelconque, elle se trouvera nécessairement dans la base suivante.

D'où il se voit qu'elle est nécessairement dans toutes les bases : car elle est dans la seconde base par le premier lemme ; donc par le second elle est dans la troisième base, donc dans la quatrième, et à l'infini.

Il faut donc seulement démontrer le second lemme en cette sorte. Si cette proportion se rencontre en une base quelconque, comme en la quatrième D λ, c'est-à-dire, si D est à B comme 1 à 3, et B à θ comme 2 à 2, et θ à λ comme 3 à 1, etc. ; je dis que la même proportion se trouvera dans la base suivante, Hμ, et que, par exemple, E est à C comme a à 3.

Car D est à B comme 1 à 3, par l'hypothèse.

$$\begin{array}{rcccl} \text{Donc } D + B & \text{est à } B & \text{comme } 1 + 3 & \text{à } 3. \\ \hline E & & \text{à } B & \text{comme } 4 & \text{à } 3. \end{array}$$

De même B est à 8 comme 2 à 2, par l'hypothèse.

Donc $B + 8$ à B, comme $2 + 2$ à 2.

$\frac{C}{4}$ à B, comme $\frac{4}{2}$ à 2.

Mais B à E, comme 3 à 4, comme il est montré. Donc par la proportion troublée, C est à E comme 3 à 2.

Ce qu'il fallait démontrer.

On le montrera de même dans tout le reste, puisque cette preuve n'est fondée que sur ce que cette proportion se trouve dans la base précédente, et que chaque cellule est égale à sa précédente, plus à sa supérieure ; ce qui est vrai partout.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conséquence XIII.

En tout triangle arithmétique, deux cellules contiguës étant dans un même rang perpendiculaire, l'inférieure est à la supérieure comme l'exposant de la base de cette supérieure à l'exposant de son rang parallèle.

Soient deux cellules quelconques dans un même rang perpendiculaire, F, C : je dis que

F est à C comme 5 à 3
 l'inférieure, | la supérieure, | exposant de la | exposant du rang pa-
 | base de C, | rallele de C.

Car E est à C comme 2 à 3.

Donc E + C est à C comme 2 + 3 à 3.
 F est à C comme 5 à 3.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conséquence XIV.

En tout triangle arithmétique, deux cellules contiguës étant dans un même rang parallèle, la plus grande est à sa précédente, comme l'exposant de la base de cette précédente à l'exposant de son rang perpendiculaire.

Soient deux cellules dans un même rang parallèle F, E : je dis que

F est à E comme 5 à 2
la plus grande, | précédente, | exposant de la | exposant du rang per-
base de E, | pendiculaire de E.

Car E est à C comme a à 3.

E + C est à E comme 2 + 3 à 2.

F est à E comme 5 à 2.

Donc

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conséquence XV.

En tout triangle arithmétique, la somme des cellules d'un quelconque rang parallèle est à la dernière de ce rang, comme l'exposant du triangle est à l'exposant du rang.

Soit un triangle quelconque, par exemple, le quatrième $GD\lambda$: je dis que quelque rang qu'on y prenne, comme le second parallèle, la somme de ses cellules, savoir $\varphi + \psi + \theta$, est à θ comme 4 à a. Car $\varphi + \psi + \theta$ égale C, et C est à θ comme 4 à a, par la treizième conséquence.

Conséquence XVI.

En tout triangle arithmétique, un quelconque rang parallèle est au rang inférieur, comme l'exposant du rang inférieur à la multitude de ses cellules.

Soit un triangle quelconque, par exemple, le cinquième, μGH : je dis que quelque rang qu'on y prenne, par exemple, le troisième, la somme de ses cellules est à la somme de celles du quatrième, c'est-à-dire, $A + B + C$ est à $D+E$, comme 4 exposant du rang quatrième, à 2, qui est l'exposant de la multitude de ses cellules, car il en contient 2.

Car $A + B + C$ égale F , et $D + E$ égale M . Or F est à M comme 4 à 2, par la douzième conséquence.

AVERTISSEMENT.

On pourrait l'énoncer aussi de cette sorte : *chaque rang parallèle est au rang inférieur comme l'exposant du rang inférieur à l'exposant du triangle, moins l'exposant du rang supérieur.* Car l'exposant d'un triangle moins l'exposant d'un de ses rangs, est toujours égal à la multitude des cellules du rang inférieur.

Conséquence XVII.

En tout triangle arithmétique, quelque cellule que ce soit jointe à toutes celles de son rang perpendiculaire, est à la même cellule jointe à toutes celles de son rang parallèle, comme les multitudes des cellules prises dans chaque rang.

Soit une cellule quelconque B : je dis que $B + \psi + \sigma$ est à $B + A$, comme 3 à 2.

Je dis 3, parce qu'il y a trois cellules ajoutées dans l'antécédent ; et 2, parce qu'il y en a deux dans le conséquent.

Car $B + \psi + \sigma$ égale C , par la troisième conséquence ; et $B + A$ égale E , par la seconde conséquence.

Or C est à E comme 3 à 2, par la douzième conséquence.

Conséquence XVIII.

En tout triangle arithmétique, deux rangs parallèles également distants des extrémités sont entre eux comme la multitude de leurs cellules.

Soit un triangle quelconque $G V \zeta$, et deux de ses rangs également distants des extrémités, comme le sixième $P + Q$, et le second $\phi + \psi + \theta + R + S + N$: je dis que la somme des cellules de l'un est à la somme des cellules de l'autre, comme la multitude des cellules de l'un est à la multitude des cellules de l'autre.

Car par la sixième conséquence, le second rang parallèle $\phi\psi\theta RSN$ est le même que le second rang perpendiculaire $\sigma\psi BEMQ$, duquel nous venons de démontrer cette proportion.

AVERTISSEMENT.

On peut l'énoncer ainsi : *En tout triangle arithmétique, deux rangs parallèles, dont les exposants joints ensemble excèdent de l'unité l'exposant du triangle, sont entre eux comme leurs exposants réciproquement.* Car ce n'est qu'une même chose que ce qui vient d'être énoncé.

TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Conséquence dernière.

En tout triangle arithmétique, deux cellules contiguës étant dans la dividente, l'inférieure est à la supérieure prise quatre fois, comme l'exposant de la base de cette supérieure, à un nombre plus grand de l'unité.

Soient deux cellules de la dividente p, C : je dis que p est à $4 C$ comme 5 , exposant de la base de C , est à 6 .

Car p est double de ω , et C de θ ; donc 4θ égalent $2 C$.

Donc 4θ sont à C comme 2 à 1 .

Or p est à $4 C$ comme ω à 4θ , ou en raison

composée de ω à $C + C$ à 4θ
 par les conséquences précédentes, $\frac{5 \text{ à } 3}{\text{ou } 3 \text{ à } 6}$
 $\frac{5}{5} \text{ à } \frac{6}{6}$

Donc p est à $4 C$ comme 5 à 6 . Ce qu'il fallait démontrer.

AVERTISSEMENT.

On peut tirer de là beaucoup d'autres proportions que je supprime, parce que chacun peut facilement les conclure, et que ceux qui voudront s'y attacher en trouveront peut-être de plus belles que celles que je pourrais donner. Je finis donc par le problème suivant, qui fait l'accomplissement de ce traité.

Problème.

Étant donnés les exposants des rangs perpendiculaire et parallèle d'une cellule, trouver le nombre de la cellule, sans se servir du triangle arithmétique ?

Soit, par exemple, proposé de trouver le nombre de la cellule ξ du cinquième rang perpendiculaire, et du troisième rang parallèle.

Ayant pris tous les nombres qui précèdent l'exposant du perpendiculaire 5 ; savoir, 1, 2, 3, 4 ; soient pris autant de nombres naturels, à commencer par l'exposant du parallèle 3 ; savoir, 3, 4, 5, 6.

Soient multipliés les premiers l'un par l'autre, et soit le produit 24. Soient multipliés les autres l'un par l'autre, et soit le produit 360, qui, divisé par l'autre produit 24, donne pour quotient 15 : ce quotient est le nombre cherché.

Car ξ est à la première de sa base V, en raison composée de toutes les raisons des cellules d'entre deux, c'est-à-dire,

$$\begin{array}{l} \xi \text{ est à } V, \text{ en raison com-} \\ \text{posée de } \dots \dots \xi \text{ à } p + p \text{ à } K + K \text{ à } Q + Q \text{ à } V \\ \text{ou par la 12 conséq. } \frac{3 \text{ à } 4}{4 \text{ à } 3} \frac{5 \text{ à } 2}{6 \text{ à } 1} \end{array}$$

Donc ξ est à V comme 3 en 4 en 5 en 6, à 4 en 3 en 2 en 1.

Mais V est l'unité ; donc ξ est le quotient de la division du produit de 3 en 4 en 5 en 6, par le produit de 4 en 3 en 2 en 1.

AVERTISSEMENT.

Si le générateur n'était pas l'unité, il eût fallu multiplier le quotient par le générateur.

FIN DU TRAITÉ DU TRIANGLE ARITHMÉTIQUE

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



TRAITÉ DES ORDRES NUMÉRIQUES



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1653-1654

MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Je présuppose qu'on a vu le Traité du Triangle arithmétique, et son usage pour les ordres numériques ; autrement j'y renvoie ceux qui veulent voir ce discours, qui en est proprement une suite. J'y ai donné la définition des ordres numériques, et je ne la répéterai pas. J'y ai montré aussi que le triangle arithmétique n'est autre chose que la table des ordres numériques ; ensuite de quoi il est évident que toutes les propriétés qui ont été données dans le triangle arithmétique entre les cellules ou entre les rangs, conviennent aux ordres numériques : de sorte que si peu qu'on ait l'art d'appliquer les propriétés des uns aux autres, il n'y a point de proposition dans le Traité du Triangle qui n'ait ses conséquences touchant les divers ordres : et cela est tout ensemble, et si facile, et si abondant, que je suis fort éloigné de vouloir tout donner expressément ; j'aimerais mieux laisser tout à faire, puisque la chose est si aisée ; mais pour me tenir entre ces deux extrémités, j'en donnerai seulement quelques exemples, qui ouvriront le moyen de trouver tous les autres.

Par exemple : de ce qui a été dit dans une des conséquences du Traité du Triangle, que *chaque cellule égale celle qui la précède dans son rang parallèle, plus celle qui la précède dans son rang perpendiculaire*, j'en forme cette proposition touchant les ordres numériques.

Proposition I.

Un nombre de quelque ordre que ce soit, égale celui qui le précède dans son ordre, plus son co-radical de l'ordre précédent : et par conséquent, le quatrième, par exemple, des pyramidaux égale le troisième pyramidal, plus le quatrième triangulo-triangulaire : ainsi le cinquième triangulo-triangulaire égale le quatrième triangulo-triangulaire, plus le cinquième pyramidal etc.

Autre exemple : de ce qui a été montré dans le triangle, que chaque cellule, comme F , égale $E + B + \psi + \sigma$, c'est-à-dire, celle qui la précède dans son rang parallèle, plus toutes celles qui précèdent cette précédente dans son rang perpendiculaire, je forme cette proposition.

Proposition II.

Un nombre, de quelque ordre que ce soit, égale tous ceux tant de son ordre que de tous les précédents, dont la racine est moindre de l'unité que la sienne ; et partant le quatrième des pyramidaux par exemple, égale le troisième des pyramidaux plus le troisième des triangulaires, plus le troisième des naturels, plus le troisième des unités, c'est-à-dire, l'unité.

D'où on peut maintenant tirer d'autres conséquences, comme celle-ci, que je donne pour ouvrir le chemin à d'autres pareilles.

Proposition III.

Chaque nombre, de quelque cellule que ce soit, est composé d'autant de nombres qu'il y a d'ordres depuis le sien jusqu'au premier inclusivement, chacun desquels nombres est de chacun de ces ordres ainsi un triangulo-triangulaire est composé d'un autre triangulo-triangulaire, d'un pyramidal, d'un triangulaire, d'un naturel et de l'unité.

Et si on veut en faire un problème, il pourra s'énoncer ainsi.

Proposition IV. Problème.

Étant donné un nombre d'un ordre quelconque, trouver un nombre dans chacun des ordres depuis le premier jusqu'au sien inclusivement, dont la somme égale le nombre donné.

La solution en est facile : il faut prendre dans tous ces ordres les nombres dont la racine est moindre de l'unité que celle du nombre donné.

Autre exemple : de ce que *les cellules correspondantes sont égales entre elles*, il se conclut :

Proposition V.

Que deux nombres de différents ordres sont égaux entre eux, si la racine de l'un est le même nombre que l'exposant de l'ordre de l'autre : et partant, le troisième pyramidal est égal au quatrième triangulaire ; le cinquième du huitième ordre est le même que le huitième du cinquième ordre, etc.

On n'aurait jamais achevé : par exemple :

Proposition VI.

Tous les quatrièmes nombres de tous les ordres sont les mêmes que tous les nombres du quatrième ordre, etc.

Parce que *les rangs parallèles et perpendiculaires qui ont un même exposant, sont composés de cellules toutes pareilles*. Par cette méthode, on trouvera un rapport admirable en tout le reste, comme celui-ci :

Proposition VII

Un nombre, de quelque ordre que ce soit, est au prochainement plus grand dans le même ordre, comme la racine du moindre est à cette même racine jointe à l'exposant de l'ordre, moins l'unité.

Ce qui s'ensuit de la quatorzième conséquence du triangle, où il est montré que *chaque cellule est à celle qui la précède dans son rang parallèle, comme l'exposant de la base de cette précédente à l'exposant de son rang perpendiculaire*. Et afin de ne rien cacher de la manière dont se tirent ces correspondances, j'en montrerai le rapport à découvert : il est un peu plus difficile ici que tantôt, parce qu'on ne voit point de rapport de la base des triangles avec les ordres des nombres ; mais voici le moyen de le trouver. Au lieu de *l'exposant de la base* dont j'ai parlé dans cette quatorzième conséquence, il faut substituer *l'exposant du rang parallèle, plus l'exposant du rang perpendiculaire moins l'unité* : ce qui produit le même nombre, et avec cet avantage, qu'on connaît le rapport qu'il y a de ces exposants avec les ordres numériques : car on sait qu'en ce nouveau langage, il faut dire, *l'exposant de l'ordre, plus la racine, moins l'unité*. Je dis tout ceci, afin de faire toucher la méthode pour faire et pour faciliter ces réductions. Ainsi on trouvera que

Proposition VIII.

Un nombre, de quelque ordre que ce soit, est à son coradical,

de l'ordre suivant comme posant de l'ordre du moindre est à ce même exposant joint à leur racine commune moins l'unité.

C'est la treizième conséquence du triangle : ainsi on trouvera encore que

Proposition IX.

Un nombre, de quelque ordre que ce soit, est à celui de l'ordre précédent, dont la racine est plus grande de l'unité que la sienne, comme la racine du premier à l'exposant de l'ordre du second.

Ce n'est que la même chose que la douzième conséquence du triangle arithmétique. J'en laisse beaucoup d'autres, chacune desquelles, aussi bien que de celles que je viens de donner, peut encore être augmentée de beaucoup par de différentes énonciations : car au lieu d'exprimer ces proportions comme j'ai fait, en disant qu'un *nombre est à un autre comme un troisième à un quatrième*, ne peut-on pas dire que *le rectangle des extrêmes est égal à celui des moyens* ? et ainsi multiplier les propositions, et non sans utilité ; car étant regardées d'un autre côté, elles donnent d'autres ouvertures. Par exemple, si on veut tourner autrement cette dernière proposition, on peut l'énoncer ainsi :

Proposition X.

Un nombre, de quelque ordre que ce soit, étant multiplié par la racine précédente, égale l'exposant de son ordre multiplié par le nombre de l'ordre suivant procédant de cette racine.

Et parce que, quand quatre nombres sont proportionnels, le rectangle des extrêmes ou des moyens étant divisé par un des deux autres, donne pour quotient le dernier, on peut dire aussi :

Proposition XI.

Un nombre, de quelque ordre que ce soit, étant multiplié par la racine précédente, et divisé par l'exposant de son ordre, donne pour quotient le nombre de l'ordre suivant qui procède de cette racine.

Les manières de tourner une même chose sont infinies : en voici un illustre exemple, et bien glorieux pour moi. Cette même proposition que je viens de rouler en plusieurs sortes, est tombée dans la pensée de notre célèbre conseiller de Toulouse, M. de Fermat ; et, ce qui est admirable, sans qu'il m'en eut donné la moindre lumière, ni moi à lui, il écrivait dans sa province ce que j'inventais à Paris, heure pour heure, comme nos lettres écrites et reçues en même temps le témoignent. Heureux d'avoir concouru en cette occasion, comme j'ai fait encore en d'autres d'une manière tout-à-fait étrange, avec un homme si grand et si admirable, et qui

dans toutes les recherches de la plus sublime géométrie, est dans le plus haut degré d'excellence, comme ses ouvrages, que nos longues prières ont enfin obtenus de lui, le feront bientôt voir à tous les géomètres de l'Europe, qui les attendent ! La manière dont il a pris cette même proposition est telle.

En la progression naturelle qui commence par l'unité, un nombre quelconque étant mené dans le prochainement plus grand, produit le double de son triangle.

Le même nombre étant mené dans le triangle du prochainement plus grand, produit le triple de sa pyramide.

Le même nombre mené dans la pyramide du prochainement plus grand, produit le quadruple de son triangulo-triangulaire ; et ainsi à l'infini, par une méthode générale et uniforme.

Voilà comment on peut varier les énonciations. Ce que je montre en cette proposition s'entendant de toutes les autres, je ne m'arrêterai plus à cette manière accommodante de traiter les choses, laissant à chacun d'exercer son génie en ces recherches où doit consister toute l'étude des géomètres : car si on ne sait pas tourner les propositions à tous sens, et qu'on ne se serve que du premier biais qu'on a envisagé, on n'ira jamais bien loin : ce sont ces diverses routes qui ouvrent les conséquences nouvelles, et qui, par des énonciations assorties au sujet, lient des propositions qui semblaient n'avoir aucun rapport dans les termes où elles étaient conçues d'abord. Je continuerai donc ce sujet en la manière dont on a accoutumé de traiter la géométrie, et ce que j'en dirai sera comme un nouveau Traité des ordres numériques ; et même je le donnerai en latin, parce qu'il se rencontre que je l'ai écrit ainsi en l'inventant.

FIN DU TRAITÉ DES ORDRES NUMÉRIQUES

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



RÉFLEXIONS SUR LES CONDITIONS DES PRIX

attachés à la solution des problèmes concernant la cycloïde.



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1654
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Le premier octobre étant arrivé, auquel expirait le temps destiné pour recevoir les solutions de ceux qui prétendraient aux prix des problèmes de la roulette, appelée en latin *cyclois*, ou *trochois*, nous en ouvririons dès à présent l'examen, si l'absence de M. de Carcavi, qui a eu la bonté d'envoyer nos écrits et d'en recevoir les réponses, ne nous obligeait à retarder jusqu'à son retour, qui doit être dans peu de temps. Mais nous avons jugé à propos de répondre cependant à deux sortes de personnes, qui s'efforcent de traverser cet examen par des interprétations ridicules qu'ils font de mes paroles, qu'ils tournent entièrement contre leur sens naturel et contre celui que j'ai eu : essayant, par ces chicaneries, de frustrer ceux qui auraient envoyé les véritables solutions, des prix qu'ils auraient mérités.

Les premiers sont des gens qui écrivant de pays fort éloignés, mandent, par leurs lettres du mois d'août, qu'ayant reçu les écrits que nous leur envoyâmes au mois de juin, ils vont travailler à cette recherche ; mais que pour ouvrir l'examen à Paris, on doit attendre non-seulement le premier octobre 1658, mais encore trois ou quatre mois après, et même huit, ou peut-être un an : n'étant pas impossible, disent-ils, que leurs lettres, quoique écrites avant le premier octobre, soient très longtemps en chemin, soit par les incommodités de la saison, soit par celles de la guerre, soit enfin par les tempêtes de mer qui peuvent arrêter, ou même faire périr les vaisseaux qui les portent, auquel cas ils seraient recevables d'envoyer de secondes lettres, pourvu qu'ils eussent de bonnes attestations de leurs officiers publics, qu'elles fussent conformes aux premières, écrites avant le premier octobre.

Certainement si mon intention avait été telle, et si les paroles de mon écrit le marquaient, je serais bien suspect d'avoir proposé une chimère, en proposant les prix, puisque j'aurais pu ne jamais les donner ; et que quiconque se fût présenté au premier octobre avec ses solutions, j'aurais toujours pu le remettre, dans l'attente de quelque vaisseau, qui, ayant eu le vent favorable en portant mes écrits, pouvait l'avoir contraire, ou même être péri, en rapportant les réponses. Et même ceux qui auraient gagné les prix en se trouvant les premiers entre ceux dont on aurait reçu les solutions au premier octobre, ne seraient jamais en assurance d'en pouvoir jouir, puisqu'ils pourraient toujours leur être contestés par d'autres solutions qui pourraient arriver tous les jours, premières en date, et qui les excluraient sur la foi des signatures des bourgmestres et officiers de quelque ville à peine connue, du fond de la Moscovie, de la Tartarie, de la Cochinchine ou du Japon. D'ailleurs on aurait eu

trop de tromperies à craindre sur cet article ; et il n'y eût eu aucune sûreté à produire ses résolutions à l'examen, puisque des plagiaires auraient pu les déguiser et les dater d'auparavant, en les faisant ainsi venir de quelque île bien éloignée.

J'ai voulu agir avec bien plus de clarté, de sûreté et de promptitude ; et c'est pourquoi j'ai établi un jour et un lieu fixe : le lieu est Paris ; le jour est le premier octobre, auquel le temps étant expiré, l'ouverture de l'examen des solutions reçues jusqu'alors, doit commencer sans attendre davantage, et le prix accordé au premier qui se trouvera alors en date, sans qu'il puisse être troublé en sa possession par ceux qui viendront après, lesquels seraient toujours, ou suspects, ou au moins trop tard arrivés, et ne sont plus recevables pour le prix.

Je sais bien qu'en cela il y a quelque avantage pour les François, et surtout pour ceux de Paris ; mais en faisant faveur aux uns, je n'ai pas fait d'injustice aux autres. Je laisse à tous ceux qui viendront l'honneur de leur invention ; je ne dispose pas de la gloire ; le mérite la donne ; je n'y touche pas : je ne règle autre chose que la dispensation des prix, lesquels venant de ma pure libéralité, j'ai pu disposer des conditions avec une entière liberté. Or je les ai établies de cette sorte ; personne n'a sujet de s'en plaindre ; je ne devais rien aux Allemands, ni aux Moscovites ; je pouvais ne les avoir offerts qu'aux seuls François ; je puis en proposer d'autres pour les seuls Flamands, ou pour qui je voudrais. J'y ai néanmoins agi le plus également que j'ai pu ; et si les conditions sont plus favorables aux Français qu'aux autres, ce n'a été que pour éviter de plus grandes difficultés, et des injustices toutes évidentes comme celle que je viens de représenter. Et ainsi ayant été nécessaire pour les éviter, de déterminer un temps et un lieu, j'ai cru que trois mois et demi suffisoient, et que Paris était le lieu le plus propre pour avoir réponse de toutes parts. C'est pourquoi en faisant mes écrits au mois de juin, j'ai donné jusqu'au premier octobre, *intra primam diem octobris* ; et j'ai déclaré que si dans ce temps, d'environ trois mois et demi, il ne se trouvait personne qui eût résolu mes questions, je les résoudrais alors moi-même, sans attendre davantage : *quod si his circiter tribus elapsus mensibus, nullus inveniatur qui quæsitæ nostra solverit, non denegabimus quæ ipsi invenimus*. Par où il est si visible que je ne voulais laisser passer que le temps de ces trois mois pour attendre les solutions, qu'il est ridicule de m'imputer cet autre sens, qui, comme j'ai dit, eût rendu les promesses des prix vaines et chimériques : et mon second écrit le marque encore trop clairement ; car voici les règles que j'y ai établies : que ceux-là seuls seront admis, qui dans le temps prescrit auront fait signifier à M. de Carcavi, par un acte public, qu'ils ont les solutions, en lui en

envoyant, ou une démonstration abrégée, ou au moins le calcul d'un certain cas par où il parût qu'ils ont tout résolu. *Qui publico instrumento intra præstitutum tempus illustrissimo domino de Carcavi significaverit se eorumquæ quæsitæ sunt solutionem penes se habere, et aut demonstrationem quantumvis compendiosam ad ipsum miserit : aut... saltem ad confirmandam suæ assertionis veritatem casûs quem mox designabimus calculum dederit, hunc nobis satisfacisse declaramus.*

Voilà mes termes, qui assurément ne souffrent aucune équivoque, et par lesquels j'ai établi les conditions les plus équitables que j'ai pu imaginer ; car ayant établi qu'on prendrait date du jour qu'on aurait signifié et délivré à M. de Carcavi même, la démonstration ou le calcul proposé, j'ai retranché toutes les disputes sur la primauté, qui seraient nées, si on avait pris date du jour de l'envoi ; ce qui les aurait fait demeurer indécises durant plusieurs mois ou plusieurs années, comme il a été déjà dit. En exigeant qu'on fit cette signification par un acte public, j'ai arrêté de même les soupçons et les disputes qui auraient pu naître entre les prétendants, sur des écrits de mains privées : chacun ayant intérêt d'être non-seulement premier, mais encore seul ; et ayant sujet de demander des preuves plus authentiques que des écrits de mains privées, pour croire qu'il en est venu d'autres dans le temps, soit devant, soit après soi. Aussi M. de Carcavi, ni moi, ne voulant pas qu'on nous en crût sur notre parole, nous avons averti de prendre des actes publics. Et enfin, en me contentant, ou d'une démonstration abrégée, ou au moins du calcul d'un seul cas pour donner date, en attendant qu'on envoyât la démonstration entière avec plus de loisir, j'ai soulagé les géomètres autant qu'il était possible de le faire, puisqu'on ne pouvait pas moins leur demander, et que néanmoins ce que j'ai demandé est à peu près suffisant : ce calcul étant si difficile et dépendant tellement du fond de la question, qu'on peut juger que qui l'aura trouvé a tout résolu en soi-même, et ne manque plus que de loisir pour l'écrire et l'achever. En quoi je crois avoir gardé un assez juste tempérament ; car, d'une part, il n'était pas juste d'exiger une démonstration entière et écrite au long, et de faire dépendre la primauté du loisir qu'il faut pour cela ; et de l'autre côté, il eût été bien plus injuste de ne pas exiger des preuves certaines qui marquassent qu'on a résolu les questions, et d'accorder le premier rang à ceux qui n'auraient donné aucune marque de les avoir résolues ; de sorte que j'ai satisfait à tout, en demandant le véritable calcul de ce cas.

Et c'est pourquoi je ne puis assez admirer la vaine imagination de quelques autres, qui ont cru qu'il leur suffirait d'envoyer un calcul faux et fabriqué au hasard, pour prendre date du jour qu'ils l'auraient

donné, sans avoir produit d'autre marque qui fasse connaître qu'ils ont résolu les problèmes : ce qui est une imagination si ridicule, que j'ai honte de m'amuser à la réfuter. Cependant, encore qu'ils sachent fort bien que leur calcul est faux (car cela est visible à l'œil même) ; qu'ils l'aient mandé eux-mêmes par leurs lettres, et qu'ils n'en aient envoyé aucun autre, ils ne laissent pas, par la plus plaisante imagination du monde, de se croire en état d'être mis en ordre depuis le jour qu'ils ont produit ce faux calcul : prétendant que ce que j'ai dit en d'autres occasions, toutes différentes, du peu d'égard qu'on doit avoir aux erreurs de calcul (savoir quand la démonstration entière et géométrique est envoyée en même temps ; car alors la chose est sans doute) doit aussi avoir lieu lorsqu'on envoie autre chose qu'un faux calcul, en laquelle occasion je n'ai jamais dit un seul mot de pardonner ces erreurs. En effet, il faudrait avoir perdu le sens pour le dire ; car il n'est pas difficile d'entendre quelle différence il y a entre deux personnes qui veulent montrer qu'ils ont résolu une question, dont l'une apporte, pour preuve de son discours, une démonstration parfaite et géométrique sans aucun défaut, à quoi il ajoute encore quelques calculs, tandis que l'autre ne produit autre chose qu'un seul calcul sans aucune sorte de preuve. Qui ne voit la différence qui se trouve entre les conditions de ces deux hommes, en ce qui regarde les erreurs de calcul ? Il est toujours juste de pardonner ces erreurs à celui qui donne en même temps les démonstrations entières et parfaites ; qui rendent le calcul superflu, qui enseignent l'art de le bien faire, qui apprennent à en reconnaître et corriger les défauts, et qui enfin toutes seules convainquent invinciblement qu'on a résolu les questions ; mais la condition de l'autre est toute différente, puisque n'ayant donné pour toute marque de ses solutions qu'un seul calcul pour laisser à juger, selon qu'il sera vrai ou faux, qu'il a résolu les questions ou non, s'il se trouve faux en toutes ses parties, que restera-t-il par où on puisse connaître qu'il a trouvé la vérité ? Y a-t-il rien de si faible, que de vouloir qu'on lui pardonne toutes les erreurs qui s'y trouveront, et qu'encore qu'il soit faux en tout, et qu'il ne contienne rien de vrai, au lieu d'en conclure que l'auteur n'a pas trouvé la vérité, on en conclue au contraire qu'il possédait la vérité depuis le jour qu'il a produit la fausseté ? C'est assurément ce qu'on ne peut non plus conclure d'un faux calcul, que d'une fausse démonstration ; car ce que les paralogismes sont en démonstration, les erreurs de calcul le sont quand le calcul est seul : il n'y a que deux manières de montrer qu'on a résolu des questions : savoir, de donner, ou la solution sans paralogisme, ou le calcul sans erreur ; et c'est aussi une de ces deux choses que j'ai exigées, pour pouvoir prendre date. Mais n'est-ce pas une plaisante prétention, de vouloir

passer pour avoir découvert la vérité, par cette seule raison qu'on a produit une fausseté, et de se faire préférer aux autres qui auraient produit les véritables calculs, parce qu'on aurait donné une fausseté avant eux, et que la règle que j'aurais établie pour reconnaître qui serait le premier qui aurait résolu les questions, fût de voir qui serait le premier qui eût fabriqué une fausseté ? Si cela était ainsi, il eût été bien facile à toutes sortes de personnes d'en fabriquer au hasard et à sa fantaisie, et en les envoyant à M. de Carcavi, prendre date dès lors ; en quoi sans courir aucun risque, puisqu'ils pouvaient se rétracter à leur volonté, ils se fussent acquis cet avantage, que s'ils avaient pu ensuite découvrir la vérité et même après le temps expiré, ou bien avoir quelques lumières des solutions déjà données quand on les examinerait, ils auraient été assurés d'être les premiers en date, en vertu de la fausseté qu'ils auraient les premiers produite : et de cette manière il serait arrivé que l'honneur de la première invention, qui est la principale chose qu'on considère en ces matières, n'aurait pas dépendu de la première production de la vérité, mais de la première production qu'on aurait faite à sa fantaisie d'une fausseté ; ce qui est la chose du monde la plus extravagante.

Je serais bien fâché qu'on me crût capable d'avoir donné pour loi une condition si injuste et si impertinente. Mais elle est aussi éloignée de mon sens que de mes paroles. Quand j'ai dit qu'il suffirait, pour passer pour premier, d'envoyer une démonstration abrégée, ou au moins le calcul d'un seul cas, je n'ai pas dit une seule parole de pardonner les erreurs de calcul, comme mes paroles, que j'ai déjà rapportées, le témoignent : *aut saltem ad confirmandam suae assertionis veritatem calculum unius casûs miserit*. Et c'est être ridicule de rapporter à ce lieu, où je n'en parle en aucune sorte, ce que je dis sur un autre sujet, savoir quand le reste des démonstrations et les solutions entières sont à loisir apportées à l'examen, auquel cas si les juges les trouvent toutes véritables et géométriques, on y pardonnera sans doute les erreurs de calcul (quoique ce soit toujours une grâce) : *sisolutio exhibita domino de Carcavi virisque secum ad hoc adhibitis geometrica ac vera judicetur, salvo semper errore calculi* : lesquelles, comme j'ai déjà dit, il est toujours aussi juste de pardonner en n'agissant pas à la rigueur, quand la démonstration est présente, qu'il est hors de raison d'y penser quand on ne produit qu'un seul calcul, faux en toutes ses parties.

Il n'est donc que trop visible que ceux qui ont produit ces calculs faux, ne l'ont fait que pour gagner par là le temps de chercher à loisir ce qu'ils n'avaient pas encore trouvé, et ce qu'ils veulent être réputés avoir trouvé depuis le jour qu'ils avaient envoyé leur

fausseté, s'ils peuvent y arriver ensuite par quelque voie, en quelque temps que ce soit. Mais c'est en vain qu'ils ont tenté cette finesse ; car la règle est écrite : il fallait envoyer le calcul dans le temps, s'ils l'eussent eu ; et un calcul faux, en toutes ses parties, n'est en aucune sorte un calcul ; et ainsi quand ils l'auraient envoyé, même signé par un notaire, ce ne serait que des erreurs signées par notaire, et ils seront réputés comme n'ayant rien envoyé.

Leurs calculs sont donc justement réputés nuls puisqu'il n'y avait que deux mesures à désigner, et qu'ils les ont données toutes deux fausses, et chacune d'environ de la moitié. Cependant quelques-uns de ceux-là qui déclarent franchement qu'ils savent bien qu'elles sont fausses, mais en ne laissant pas de prétendre d'en avoir acquis leur rang, disent aussi qu'ils en ont maintenant un autre calcul qu'ils assurent être le véritable, mais ils ne l'envoient pas : ce qui ne fait que trop paraître leur finesse ; car s'ils l'avaient en effet, que ne l'envoyaient-ils en même temps ? vu même qu'ils ne fallait pas quatre lignes pour l'écrire ; et qu'au lieu de cela, ils emploient des pages entières à dire qu'ils l'enverront si on le leur demande ; mais ce n'était pas cela qu'il fallait faire, il fallait l'envoyer s'ils l'avaient : la règle n'étant pas de le promettre dans le temps, mais de l'envoyer réellement. C'est cela qui fait foi ; mais pour les simples promesses qu'ils font, on n'est pas plus obligé de les croire, qu'en ce qu'ils promettent avec une pareille certitude dans les mêmes lettres, qu'ils enverront aussi dans peu de temps la Quadrature du cercle, et même en deux manières différentes : de toutes lesquelles choses il sera cependant fort permis de douter, jusqu'à ce qu'il en paraisse d'autres preuves que des paroles. Et ainsi puisqu'ils ont laissé passer le temps sans envoyer, ni le vrai calcul demandé, ni aucune solution, ni aucune autre chose, et qu'ils nous ont ainsi laissés entièrement dans le doute, s'ils ont en effet résolu nos questions, ou en quel temps ils les ont résolues ; leurs faux calculs ne nous en donnant aucune marque, nous leur déclarons sans les nommer, ni les marquer en aucune manière, qu'ils ne sont plus recevables quant aux prix ; que le temps en est passé à leur égard ; que nous allons examiner les calculs et les solutions des autres qui ont été reçus dans le temps ; et que pour eux, qui ne peuvent plus prétendre ni aux prix, ni à l'honneur de la première invention, il leur reste au moins celui de corriger leurs erreurs après l'avertissement qu'on leur en donne ; ce qui leur sera d'autant plus facile, que le véritable calcul commence maintenant d'être divulgué. Car comme je m'étais engagé par mon premier écrit, de le publier aussitôt que le temps serait expiré, j'ai commencé à le faire dans le commencement d'octobre ; et parce que je ne sais pas encore si entre tous ceux qui ont déjà envoyé les leurs à M. de

Carcavi, il y en a qui l'aient rencontré, et que s'il s'en trouve, il est juste que je le laisse publier sous leur nom, je n'ai pas encore voulu l'imprimer sous le mien ; mais parce qu'il n'est pas juste aussi que d'autres s'en attribuent désormais l'invention, le temps où je me suis obligé de le laisser chercher étant fini, je l'ai donné écrit à la main à plusieurs personnes dignes de foi, et entre autres à M. de Carcavi, à M. de Roberval, professeur royal des mathématiques ; à M. Gallois, notaire royal à Paris, et à plusieurs personnes de France, et d'ailleurs très considérables par leurs qualités et par leur science, afin que, comme j'ai déjà dit, si ceux dont on a reçu les solutions l'ont trouvé, je leur en quitte la gloire, sinon, qu'on sache qui en est le premier inventeur.

Voilà ce que nous avons à dire généralement pour tous ceux dont les calculs et les solutions qu'on a reçues dans le temps, se trouveront évidemment fausses dans l'examen, et pour tous ceux qui prétendraient qu'on devrait désormais en recevoir de nouvelles.

Ce 7 octobre 1658.

J'espère donner dans peu de jours la manière dont on est venu à la connaissance de cette ligne, et qui est le premier qui en a examiné la nature ; c'est ce que j'appellerai *l'Histoire de la Roulette*.

*FIN DES RÉFLEXIONS SUR LES CONDITIONS DES PRIX
attachés à la solution des problèmes concernant la cycloïde.*

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



HISTOIRE DE LA ROULETTE

APPELÉE AUTREMENT

TROCHOÏDE OU CYCLOÏDE,

*Où l'on rapporte par quels degrés on est arrivé à la connaissance de
cette ligne.*



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1658
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

La roulette est une ligne si commune, qu'après la droite et la circulaire, il n'y en a point de si fréquente ; et elle se décrit si souvent aux yeux de tout le monde, qu'il y a lieu de s'étonner qu'elle n'ait point été considérée par les anciens, dans lesquels on n'en trouve rien : car ce n'est autre chose que le chemin que fait en l'air le clou d'une roue, quand elle roule de son mouvement ordinaire, depuis que ce clou commence à s'élever de terre, jusqu'à ce que le roulement continu de la roue l'ait rapporté à terre, après un tour entier achevé : supposant que la roue soit un cercle parfait, le clou un point dans sa circonférence, et la terre parfaitement plane.

Le feu père Mersenne, minime, fut le premier qui la remarqua environ l'an 1615, en considérant le roulement des roues, ce fut pourquoi il l'appela *la Roulette*. Il voulut ensuite en reconnaître la nature et les propriétés ; mais il ne put y pénétrer.

Il avait un talent tout particulier pour former de belles questions ; en quoi il n'avait peut-être pas de semblable : mais encore qu'il n'eût pas un pareil bonheur à les résoudre, et que ce soit proprement en ceci que consiste tout l'honneur, il est vrai néanmoins qu'on lui a obligation, et qu'il a donné l'occasion de plusieurs belles découvertes, qui peut-être n'auraient jamais été faites, s'il n'y eût excité les savants.

Il proposa donc la recherche de la nature de cette ligne, à tous ceux de l'Europe qu'il en crut capables, et entre autres à Galilée ; mais aucun ne put y réussir, et tous en désespérèrent.

Plusieurs années se passèrent de cette sorte jusques en 1634, que le père voyant résoudre à M. de Roberval, professeur royal de mathématiques, plusieurs grands problèmes, il espéra de tirer de lui la solution de la roulette.

En effet M. de Roberval y réussit ; il démontra que l'espace de la roulette est triple de la roue qui la forme. Ce fut alors qu'il commença de l'appeler par ce nom tiré du grec, *Trochoïdes*, correspondant au mot français, *Roulette*. Il dit au père que sa question était résolue, et lui déclara même cette raison triple, en exigeant néanmoins qu'il la tiendrait secrète durant un an, pendant lequel il proposerait de nouveau cette question à tous les géomètres.

Le père, ravi de ce succès, leur écrivit à tous, et les pressa d'y repenser, en leur ajoutant que M. de Roberval l'avait résolue, sans leur dire comment.

L'année et plus étant passée, sans qu'aucun en eût trouvé la solution, le père leur écrivit pour la troisième fois, et leur déclara alors la raison de la roulette à la roue, comme 3 à 1. En 1635, sur ce

nouveau secours, il s'en trouva deux qui en donnèrent la démonstration : on reçut leurs solutions presque en même temps, l'une de M. de Fermat, conseiller au parlement de Toulouse, l'autre de feu M. Descartes, et toutes deux différentes l'une de l'autre, et encore de celle de M. de Roberval : de telle sorte néanmoins qu'en les voyant toutes, il n'est pas difficile de reconnaître quelle est celle de l'auteur ; car il est vrai qu'elle a un caractère particulier, et qu'elle est prise par une voie si belle et si simple, qu'on connaît bien que c'est la naturelle. Et c'est en effet par cette voie qu'il est arrivé à des dimensions bien plus difficiles sur ce sujet, à quoi les autres méthodes n'ont pu servir.

Ainsi la chose devint publique, et il n'y eut personne en France, de ceux qui se plaisent à la géométrie, qui ne sût que M. de Roberval était l'auteur de cette solution, à laquelle il en ajouta en ce même temps deux autres : l'une fut la dimension du solide à l'entour de la base, l'autre, l'invention des touchantes de cette ligne, par une méthode qu'il trouva alors, et qu'il divulgua incontinent, laquelle est si générale, qu'elle s'étend aux touchantes de toutes les courbes : elle consiste en la composition des mouvements.

En 1638, feu M. de Beaugrand ayant ramassé les solutions du plan de la roulette, dont il y avait plusieurs copies, avec une excellente méthode, *de maximis et minimis*, de M. de Fermat, il envoya l'une et l'autre à Galilée, sans en nommer les auteurs : il est vrai qu'il ne dit pas précisément que cela fut de lui ; mais il écrivit de sorte qu'en n'y prenant pas garde de près, il semblait que ce n'était que par modestie qu'il n'y avait pas mis son nom ; et pour déguiser un peu les choses, il changea les premiers noms de *Roulette*, et *Trochoïde*, en celui de *Cycloïde*.

Galilée mourut bientôt après, et M. de Beaugrand aussi. Toricelli succéda à Galilée, et tous ses papiers lui étant venus entre les mains, il y trouva entre autres ces solutions de la roulette sous le nom de *Cycloïde*, écrites de la main de M. de Beaugrand, qui paraissait en être l'auteur, lequel étant mort, il crut qu'il y avait assez de temps passé pour faire que la mémoire en fût perdue, et ainsi il pensa à en profiter.

Il fit donc imprimer son livre en 1644, dans lequel il attribue à Galilée ce qui est dû au père Mersenne, d'avoir formé la question de la roulette ; et à soi-même ce qui est dû à M. de Roberval, d'en avoir le premier donné la résolution : en quoi il fut non-seulement inexcusable, mais encore malheureux ; car ce fut un sujet de rire en France, de voir que Toricelli s'attribuait en 1644, une invention qui était publiquement et sans contestation reconnue depuis huit ans pour être de M. de Roberval, et dont il y avait, outre une infinité de témoins vivants, des témoignages imprimés, et entre autres un écrit

de M. Desargues, imprimé à Paris au mois d'août 1640, avec privilège, où il est dit, et que la roulette est de M. de Roberval, et que la méthode *de maximis et minimis* est de M. de Fermat.

M. de Roberval s'en plaignit donc à Toricelli, par une lettre qu'il lui en écrivit la même année ; et le père Mersenne en même temps, mais encore plus sévèrement : il lui donna tant de preuves, et imprimées, et de toutes sortes, qu'il l'obligea d'y donner les mains, et de céder cette invention à M. de Roberval, comme il fit par ses lettres que l'on garde, écrites de sa main, du même temps.

Cependant comme son livre est public, et que son désaveu ne l'est pas, M. de Roberval ayant si peu de soin de se faire paraître, qu'il n'en a jamais rien fait imprimer ; beaucoup de monde y a été surpris, et je l'avais été moi-même ; ce qui a été cause que par mes premiers écrits, je parle de cette ligne comme étant de Toricelli, et c'est pourquoi je me suis senti obligé de rendre par celui-ci à M. de Roberval, ce qui lui appartient véritablement Toricelli ayant reçu cette petite disgrâce, et ne pouvant plus passer auprès de ceux qui savaient la vérité, pour auteur de la dimension de l'espace de la roulette, ni même de celle du solide autour de la base, M. de Roberval la lui ayant déjà envoyée, il essaya de résoudre celui à l'entour de l'axe. Mais ce fut là qu'il trouva bien de la difficulté ; car c'est un problème d'une haute, longue et pénible recherche. Ne pouvant donc y réussir, il en envoya une solution assez approchante, au lieu de la véritable, et manda que ce solide était à son cylindre comme 11 à 18 : ne pensant pas qu'on pût le convaincre. Mais il ne fut pas plus heureux en cette rencontre qu'en l'autre ; car M. de Roberval, qui en avait la véritable et géométrique dimension, lui manda non-seulement son erreur, mais encore la vérité. Toricelli mourut peu de temps après.

M. de Roberval ne s'arrêta pas à la seule dimension de la première et simple roulette et de ses solides ; mais il étendit ses découvertes à toutes sortes de roulettes, *allongées* ou *accourcies*, pour toutes lesquelles ses méthodes sont générales, et donnent, avec une même facilité, les touchantes, la dimension des plans et de leurs parties, leurs centres de gravité, et les solides, tant autour de la base, qu'autour de l'axe. Car encore qu'il ne l'ait donné au long que des roulettes entières, sa méthode s'étend, sans rien y changer, et avec autant de facilité, aux parties, et ce serait chicaner que de lui en disputer la première résolution.

La connaissance de la roulette ayant été portée jusque-là par M. de Roberval, la chose était demeurée en cet état depuis quatorze ans ; lorsqu'une occasion imprévue m'ayant fait penser à la géométrie que j'avais quittée il y avait longtemps, je me formai des méthodes pour la dimension et les centres de gravité des solides,

des surfaces planes et courbes, et des lignes courbes, auxquelles il me sembla que peu de choses pourraient échapper : et pour en faire l'essai sur un sujet des plus difficiles, je me proposai ce qui restait à connaître de la nature de cette ligne ; savoir, les centres de gravité de ses solides, et des solides de ses parties ; la dimension et les centres de gravité des surfaces de tous ces solides ; la dimension et les centres de gravité de la ligne courbe même de la roulette et de ses parties.

Je commençai par les centres de gravité des solides et des demi-solides, que je trouvai par ma méthode, et qui me parurent si difficiles par toute autre voie, que, pour savoir s'ils l'étaient

en effet autant que je me l'étais imaginé, je me résolus d'en proposer la recherche à tous les géomètres, et même avec des prix. Ce fut alors que je fis mes écrits latins, lesquels ont été envoyés partout : et pendant qu'on cherchait ces problèmes, touchant les solides, j'ai résolu tous les autres, comme on verra à la fin de ce discours, quand j'aurai parlé des réponses qu'on a reçues des géomètres sur le sujet de mes écrits.

Elles sont de deux sortes. Les uns prétendent d'avoir résolu les problèmes proposés, et ainsi avoir droit aux prix ; et les écrits de ceux-là seront vus dans l'examen régulier qui doit s'en faire. Les autres n'ont point voulu prétendre à ces solutions, et se sont contentés de donner leurs premières pensées sur cette ligne.

J'ai trouvé de belles choses dans leurs lettres, et des manières fort subtiles de mesurer le plan de la roulette, et entre autres dans celles de M. Sluze, chanoine de la cathédrale de Liège ; de M. Richi, Romain ; de M. Huguens, Hollandois, qui a le premier produit que la portion de la roulette, retranchée par l'ordonnée de l'axe, menée du premier quart de l'axe du côté du sommet, est égale à un espace rectiligne donné : et j'ai trouvé la même chose dans une lettre de M. Wren, Anglois, écrite presque en même temps.

On a vu aussi la dimension de la roulette et de ses parties, et de leurs solides à l'entour de la base seulement, du révérend père Lallouere, jésuite de Toulouse. Comme il l'envoya tout imprimée, j'y fis plus de réflexion ; et je fus surpris de voir que tous les problèmes qu'il y résout, n'étant autre chose que les premiers de ceux que M. de Roberval avait résolus depuis si longtemps, il les donnait néanmoins sous son nom, sans dire un seul mot de l'auteur. Car encore que sa méthode soit différente, on sait assez combien c'est une chose aisée, non seulement de déguiser des propositions déjà trouvées, mais encore de les résoudre d'une manière nouvelle, par la connaissance qu'on a déjà eue une fois de la première solution.

Je priai donc instamment M. de Carcavi, non seulement de faire avertir le révérend père que tout cela était de M. de Roberval, ou au

moins manifestement enfermé dans ses moyens, mais encore de lui découvrir la voie par laquelle il y est arrivé (car on ne doit pas craindre de s'ouvrir entre les personnes d'honneur). Je lui fis donc mander que cette voie de la première découverte était la quadrature que l'auteur avait trouvée depuis longtemps, d'une figure qui se décrit d'un trait de compas sur la surface d'un cylindre droit, laquelle surface étant étendue en plan, forme la moitié d'une ligne, qu'il a appelée *la campagne de la Roulette*, dont les ordonnées à l'axe sont égales aux ordonnées de la roulette, diminuées de celles de la roue. En quoi je crus faire un plaisir particulier au révérend père, parce que dans ses lettres que nous avons, il parle de la quadrature de cette figure, qu'il appelle *Cycloï-cylindrique*, comme d'une chose très éloignée de sa connaissance, et qu'il eût fort désiré connaître. M. de Carcavi n'ayant pas eu assez de loisir, a fait mander tout cela et fort au long, par un de ses amis, au révérend père, qui a fait réponse.

Mais entre tous les écrits qu'on a reçus de cette sorte, il n'y a rien de plus beau que ce qui a été envoyé par M. Wren ; car outre la belle manière qu'il donne de mesurer le plan de la roulette, il a donné la comparaison de la ligne courbe même et de ses parties, avec la ligne droite : sa proposition est, que la ligne de la roulette est quadruple de son axe, dont il a envoyé l'énonciation sans démonstration. Et comme il est le premier qui l'a produite, c'est sans doute à lui que l'honneur de la première invention en appartient.

Je ne croirai pas pourtant lui rien ôter, pour dire, ce qui est aussi véritable, que quelques géomètres de France, auxquels cette énonciation a été communiquée, en ont trouvé la démonstration sur-le-champ, et entre autres M. de Fermat. Et je dirai de plus que M. de Roberval a témoigné que cette connaissance ne lui était pas nouvelle ; car aussitôt qu'on lui en parla, il en donna la démonstration entière, avec une très belle méthode pour la dimension de toutes les courbes, laquelle il n'avait point encore voulu publier : espérant d'en tirer quelques connaissances encore plus considérables, comme en effet c'était par là qu'il avait comparé depuis longtemps les lignes spirales aux paraboliques ; on en voit quelque chose dans les Œuvres du révérend père Mersenne.

Cette méthode est encore tirée de la composition des mouvements, de même que celle des touchantes ; car comme la direction du mouvement composé donne la touchante, ainsi sa vitesse donne la longueur de la courbe, dont voici la première publication.

Voilà ce que j'ai trouvé de plus remarquable dans les écrits de ceux qui ne prétendent point aux prix. Quant aux autres, je n'en parlerai qu'après l'examen qui devait s'en ouvrir le premier octobre,

mais que nous sommes obligés de remettre au retour de M. de Carcavi, qu'on attend de jour en jour.

C'est alors qu'on jugera de ceux qui auront satisfait aux quatre conditions portées par mes écrits, publiés au mois de juin ; savoir :

1°. Que la solution ait été reçue et signifiée chez M. de Carcavi dans le premier octobre, qui est le temps prescrit : *Qui intra præstitutum tempus illustrissimo D. de Carcavi significaverit, etc.*

2°. Qu'elle soit accompagnée d'un acte public, *instrumento publico*, pour ôter tout soupçon.

3°. Qu'elle contienne, ou une démonstration abrégée, ou au moins le calcul d'un cas que je demande pour reconnaître, par la qualité de ce calcul, si celui qui l'envoie avait en effet dès lors la résolution nette et parfaite des problèmes : *aut saltem ad confirmandam suce assertionis veritatem casûs quem mox detignabimus calculum dederit* ; ce qui paraîtrait être vrai ou faux, selon que le calcul serait vrai ou faux.

4°. Que l'on enverrait ensuite et à loisir l'entière démonstration de tous les autres cas proposés, *omnia omnino demonstrare* ; et qu'elle soit jugée vraie et géométrique en toutes ses parties, par ceux que M. de Carcavi voudra nommer. Et j'ai même pardonné les erreurs de calcul qui se trouveront dans ces dernières et entières démonstrations de tous les cas généralement ; parce que quand les démonstrations sont présentes, les calculs ne sont jamais nécessaires, et les erreurs y sont toujours pardonnables.

S'il s'en trouve qui soient dans ces conditions, le premier aura le premier prix, et le second, le second : s'il n'y en a qu'un, il les aura tous deux. Mais ceux qui ne les auront pas toutes accomplies, seront exclus des prix, quoiqu'ils ne le soient pas de l'honneur, qui leur appartiendra toujours par le mérite des écrits qu'ils pourront produire ; car je n'ai pas mis des conditions à la dispensation de l'honneur, dont je ne dispose pas, mais seulement à celle des prix dont j'ai pu disposer à mon gré.

Que s'il ne se trouve personne dans l'examen qui ait résolu les problèmes, je les donnerai alors moi-même, comme je me suis obligé par mes écrits de le faire, quand le temps serait expiré, c'est-à-dire, au premier octobre. Et j'ai en effet déjà commencé à divulguer mon calcul, que j'ai donné écrit à la main à plusieurs personnes dignes de foi, et entre autres, à M. de Carcavi, à M. de Roberval, à M. Galois, notaire royal à Paris, et à plusieurs autres personnes de France, et d'ailleurs très considérables par leur qualité et par leur science, qui ont marqué le jour qu'ils l'ont reçu. J'ai cru à propos d'en user ainsi, et de ne pas le faire encore imprimer, afin que si dans l'examen il s'en trouve qui l'aient déjà rencontré, je publie qu'ils l'ont résolu avant que j'eusse divulgué ma solution ;

sinon je donnerai publiquement ce que personne n'aura trouvé, et j'y ajouterai encore les problèmes suivants, qui restent sur la nature de la roulette, dont quelques-uns ne me semblent pas moins difficiles.

1°. Le point Z étant donné où l'on voudra, dans la roulette simple, trouver non-seulement la dimension de la ligne courbe ZA, comprise entre le point Z et le sommet (ce que M. Wren a résolu), mais encore le centre de gravité de cette portion de la ligne courbe.

2°. Trouver la dimension de la surface décrite par cette portion de la ligne courbe, tournée, tant autour de la base (ce qui est facile), qu'autour de l'axe, d'un tour entier, ou d'un demi, ou d'un quart, ou de telle partie de tour qu'on voudra.

3°. Trouver le centre de gravité de cette surface, ou demi-surface, ou quart de surface, etc. ; ce qui est le plus difficile et proprement le seul que je propose.

Dans tous lesquels problèmes je suppose la quadrature du cercle, où il est nécessaire de la supposer.

Voilà ce qui restait à découvrir sur la nature de cette ligne, et dont je tiendrai la solution secrète jusqu'au dernier décembre de cette année 1658, afin que si quelqu'un en trouve la solution dans ce temps, il ait l'honneur de l'invention. Mais ce temps expiré, si personne ne la donne, je la donnerai alors ; et même la dimension générale des lignes courbes de toutes les cycloïdes allongées ou accourcies ; lesquelles ne sont pas égales à des lignes droites, mais à des ellipses.

C'est là que j'ai fini de considérer la nature de cette ligne. Et pour reprendre, en peu de mots, toute cette histoire, il paraît :

Que le premier qui a remarqué cette ligne en la nature, mais sans en pénétrer les propriétés, a été le père Mersenne.

Que le premier qui en a connu la nature, trouvé les touchantes, mesuré les plans et les solides, et donné le centre de gravité du plan et de ses parties, a été M. de Roberval.

Que le premier qui en a mesuré la ligne courbe, a été M. Wren.

Et qu'enfin j'ai trouvé le centre de gravité des solides et demi-solides de la ligne et de ses parties, tant autour de la base, qu'autour de l'axe ; le centre de gravité des surfaces, demi-surfaces, quarts de surface, etc., décrites par la ligne et par ses parties, tournées autour de la base et autour de l'axe ; et la dimension de toutes les lignes courbes des roulettes allongées ou accourcies.

Ce 10 octobre 1658.

FIN DE HISTOIRE DE LA ROULETTE

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



TRAITÉ DES TRILIGNES RECTANGLES, ET DE LEURS ONGLETS



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1659
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Lemme général.

Lemme.

Rapports entre les ordonnées à l'axe et les ordonnées à la base d'un triligne rectangle quelconque.

Proposition première.

Proposition II.

Corollaire.

Proposition III.

Corollaire.

Proposition IV.

Avertissement.

Proposition V.

Avertissement.

Rapports entre les sinus sur la base d'un quelconque, et les portions de sa ligne courbe comprises entre le sommet et les ordonnées à l'axe.

Définition.

Hypothèse générale.

Proposition VI.

Proposition VII.

Proposition VIII.

Proposition IX.

Proposition X.

Proposition XI.

Proposition XII.

Proposition XIII.

Proposition XIV.

Proposition XV.

Préparation à la démonstration. (*Fig. 13.*)

Démonstration de la Proposition VI.

Démonstration de la Proposition VII.

Démonstration de la Proposition VIII.

Démonstration de la Proposition IX.

Démonstration de la Proposition X.

Démonstration de la Proposition XI.

Démonstration de la Proposition XII.

Démonstration de la Proposition XIII.

Démonstration de la Proposition XIV.

Démonstration de la Proposition XV.

Méthode générale pour trouver la dimension et les centres de gravité

Corollaires.

Conséquence.

Méthode pour trouver la dimension et le centre de gravité de la surface courbe des doubles onglets, par la seule connaissance des sinus sur l'axe.

Avertissement.

Avertissement.



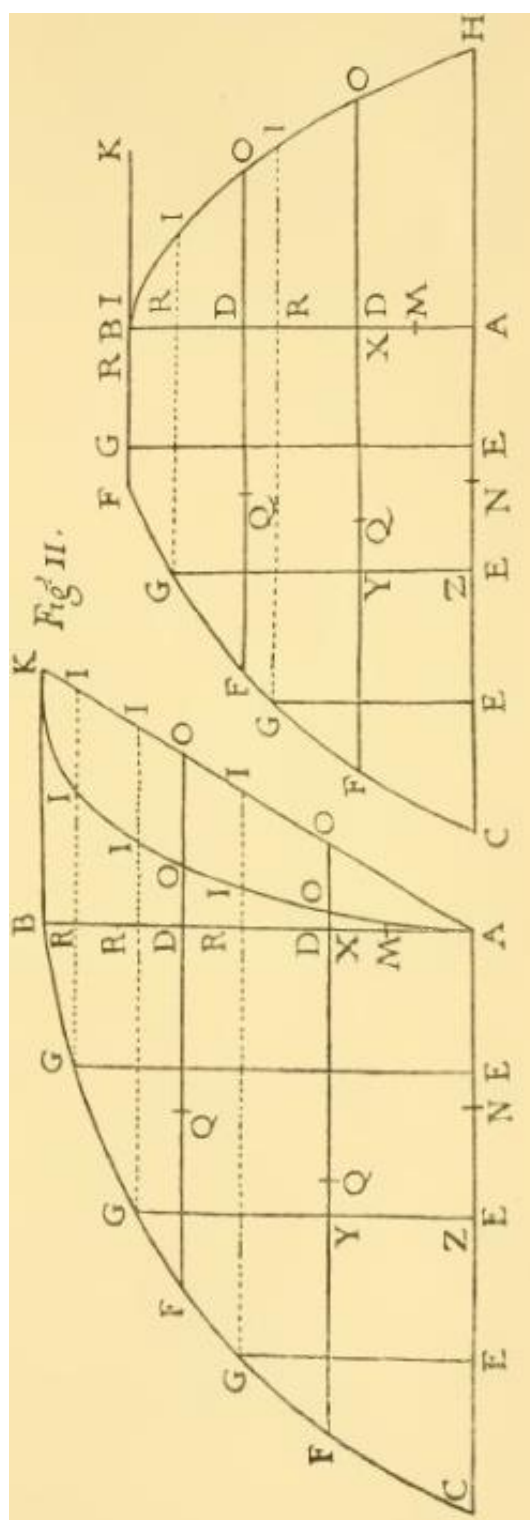
TRAITÉ DES TRILIGNES RECTANGLES

Liste des oeuvres

Table des matières du titre



Lemme général.



Soit un triline rectangle quelconque (fig. 11) tel qu'il a été défini

dans la lettre précédente ABC, dont les ordonnées à l'axe soient DF, et les ordonnées à la base soient EG, coupant la courbe en G ; d'où soient remenées des perpendiculaires GR à l'axe, prolongées indéfiniment, et lesquelles j'appelle les contre-ordonnées : soient aussi prolongées indéfiniment les ordonnées à l'axe. Et soit sur l'axe AB, et de l'autre côté du triline, une figure quelconque BKO A, dans le même plan, comprise entre les parallèles extrêmes CA, BK (cette figure s'appellera l'adjointe du triline). Que cette figure adjointe soit coupée par les ordonnées FD, aux points O, et par les contre-ordonnées GR, aux points L Je dis que la somme des rectangles FD en DO, compris de chaque ordonnée du triline et de chaque ordonnée de la figure adjointe, est égale à la somme des espaces ARI, qui sont les portions de l'adjointe, comprises depuis chacune des ordonnées, jusqu'à l'extrémité de côté de A.

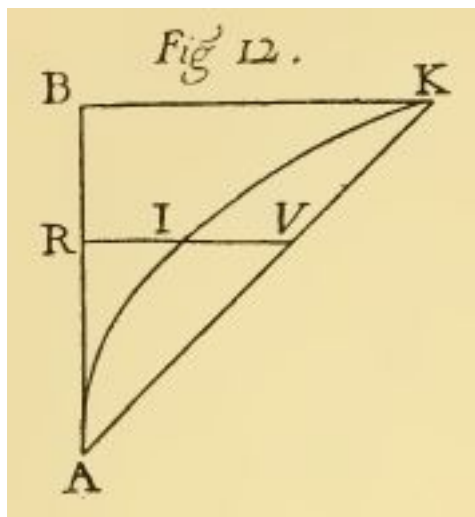
Car soit entendu le triline BAC être multiplié par la figure BAO K, et former par ce moyen un certain solide : c'est-à-dire, soient de tous les points du triline ABC, élevées des perpendiculaires au plan, qui forment un solide prismatique infini, ayant le triline ABC pour base. Soit aussi entendue la figure BAO K, tournant sur l'axe BA, relevée perpendiculairement au plan du triline ABC ; et soit enfin entendue la base AC s'élever toujours parallèlement à soi-même, le point A parcourant toujours le bord de la figure relevée AOIKB, jusqu'à ce qu'elle retombe au point B ; la portion du solide prismatique infini, retranchée par la surface décrite par la ligne C A dans son mouvement, sera le solide que l'on considère ici, laquelle sera comprise de quatre surfaces, entre lesquelles le triline tiendra lieu de base.

Soient maintenant entendus deux ordres de plans perpendiculaires à celui du triline, les uns passant par les ordonnées DF à l'axe (lesquels coupant le solide, donneront pour sections les rectangles FD en DO, compris de chaque ordonnée DF, et de chaque ordonnée DO de la figure adjointe) : et les autres plans passant par les ordonnées GE, lesquels seront parallèles à l'adjointe BAO K, relevée comme il a été dit, et coupant le même solide, formeront pour sections des figures égales et toutes semblables aux portions RIA, comprises depuis chaque contre-ordonnée RI, jusqu'à l'extrémité de la figure du côté de A (ce qui paraît par les parallélismes, tant de chacun de ces plans avec l'adjointe relevée, que de la ligne AC avec soi-même dans tout son mouvement). Or, il est visible que les sommes des sections, faites par chacun de ces ordres de plans, sont égales chacune au solide, et par conséquent entre elles (puisque les portions indéfinies AE, EE, etc. de la base, sont égales, tant entre elles qu'aux portions égales et indéfinies AD, DD, etc. de l'axe) ; c'est-à-dire que la

somme de tous les rectangles FD en DO, est égale à la somme de toutes les portions RI A : ce qu'il fallait démontrer.

Lemme.

Soit ABK (fig. 12) un triangle rectangle et isocèle, dont B soit l'angle droit ; soit aussi une parabole dont A soit le sommet, touchante au sommet, et AB ou BK le côté droit ; et soit une droite quelconque RIV , parallèle à BK , coupant AB en R , la parabole en I , et la droite AK en V .



Je dis, 1°. que le triangle isocèle ARV est égal à la moitié de AR carré. Cela est visible.

Je dis, 2°. que le triligne parabolique ARI , multiplié par AB , est égal au tiers de AR , cube.

Car le triligne ARI , par la nature de la parabole, est le tiers du rectangle AR en RI . Donc en multipliant le tout par AB , le triligne ARI multiplié par AB , sera le tiers du solide de AR en RI en AB ; c'est-à-dire, de AR cube, puisque RI en AB , est égal à AR carré.

Je dis, 3°. que si AIK est une parabole-cubique (c'est-à-dire, que les cubes des ordonnées soient entre eux comme les portions de l'axe ou, ce qui est la même chose, que AB carré en RI , soit toujours égal à AR cube) : le triligne ARI , multiplié par AB carré, sera égal au quart de AR carré-carré.

Car, par la nature de cette parabole, le triligne ARI est le quart

du rectangle AR en RI ; donc en multipliant le tout par AB carré, on démontrera le reste comme en l'article précédent.

Et de même pour les autres paraboles carré-carrées, carré-cubiques, etc.

Rapports entre les ordonnées à l'axe et les ordonnées à la base d'un triligne rectangle quelconque.

Proposition première.

La somme des ordonnées à la base est la même que la somme des ordonnées à l'axe.

Car l'une et l'autre est égale à l'espace du triligne.

Proposition II.

La somme des carrés des ordonnées à la base est double des rectangles compris de chaque ordonnée à l'axe, et de sa distance de la base ; c'est-à-dire (fig. 13), que la somme de tous les EG carré est double de la somme de tous les rectangles FD en DA.

Car si le triligne ABC a pour adjointe un triangle rectangle et isocèle ABK, dont les côtés AB, BK soient égaux entre eux, et la base AK une ligne droite qui soit coupée par les ordonnées F D, aux points O, et par les contre-ordonnées GR, aux points I ; il arrivera, comme il a été démontré, que la somme de tous les rectangles FD en DO, ou FD en DA (puisque partout DO sera égale à DA), sera égale à la somme de tous les triangles ARI ; c'est-à-dire, par le lemme précédent, à la moitié de la somme de tous les AR carré, ou de tous les EG carré.

Corollaire.

Donc la somme des carrés des ordonnées à la base est double de la somme triangulaire des ordonnées à l'axe, à commencer par la base.

Car la somme des rectangles FD en DA, est la même chose que la somme triangulaire des ordonnées FD, à commencer du côté de A, comme il a été démontré dans la lettre à M. de Carcavi.

Proposition III.

La somme des cubes des ordonnées à la base est triple des solides, compris de chaque ordonnée à l'axe, et du carré de sa distance de la base la somme de tous les EG cube est triple de la somme de tous les FD en DA carré.

Car si la figure adjointe ABK est composée des deux droites perpendiculaires AB, BK, et de la parabole AOK, telle qu'elle a été supposée dans le lemme précédent, il arrivera toujours, par le lemme général, que la somme des rectangles FD en DO, sera égale à la somme des portions ARI qui seront ici des trilignes paraboliques. Donc en multipliant le tout par BA, la somme des solides FD en DO en AB, ou FD en DA carré, sera égale à la somme des trilignes ARI, multipliés par AB ; c'est-à-dire, par le lemme précédent, au tiers de la somme des AR cube, ou des EG cube.

Corollaire.

Donc la somme des cubes des ordonnées à la base est égale à six fois la somme pyramidale des ordonnées à l'axe, à commencer par la base.

Car la somme des EG cube est triple de la somme des FD en DA carré ; et la somme des FD en DA carré est double de la somme pyramidale des ordonnées FD, à commencer du côté de A, comme il a été démontré dans la même lettre.

Proposition IV.

On démontrera de même que la somme des carré-carrés des ordonnées à la base est quadruple de la somme des ordonnées à l'axe, multipliées chacune par le cube de sa distance de la base ; et ainsi toujours.

Avertissement.

Puisque celle qu'on veut des deux droites d'un triligne est prise pour l'axe et l'autre pour la base, tout ce qui a été dit des ordonnées à la base, à l'égard des ordonnées à l'axe, pourra se dire de même des ordonnées à l'axe, à l'égard des ordonnées à la base.

Proposition V.

La somme des solides compris du carré de chaque ordonnée à la base, et de sa distance de l'axe, est égale à la somme des solides, compris du carré de chaque ordonnée à l'axe et de sa distance de la base : je dis que la somme des solides de tous les EG carré en EA, est égale à la somme des solides de tous les DF carré en DA.

Ou ce qui est la même chose :

La somme triangulaire des carrés des ordonnées à la base, est égale à la somme triangulaire des carrés des ordonnées à l'axe, en commençant toujours du côté du centre du triligne ; c'est-à-dire, du point où l'axe et la base se coupent : je dis que la somme triangulaire de tous les EG carré, est égale à la somme triangulaire de tous les DF carré, en commençant toujours du côté de A.

Car si on entend que le double onglet de la base soit formé sur le triligne CAR, dont le centre de gravité soit au point Y, d'où soient menées les perpendiculaires YZ, YZ, qui seront les bras sur l'axe et sur la base, et qu'on entende que ce double onglet soit coupé par des plans perpendiculaires au triligne, passant par les ordonnées EG ; il est visible que les sections que ces plans donneront dans le double onglet, seront des triangles rectangles et isocèles, égaux chacun au carré de son ordonnée EG ; comme on l'a vu dans la lettre (fig. 10 et 11) où il a été montré que le triangle rectangle et isocèle MZN, qui représente les triangles de ces sections, est égal au carré de ZY, qui représente les ordonnées.

Maintenant soit entendu le même double onglet, coupé par un autre ordre de plans perpendiculaires à celui du triligne, et passant par les ordonnées DF, lesquels donneront pour sections, dans le double onglet, des rectangles qui auront la base chacun égal à son ordonnée D F, et la hauteur égale à deux fois AD : tous lesquels rectangles seront coupés en deux également par les ordonnées DF ; et partant les centres de gravité de ces rectangles seront aux points Q, où chaque ordonnée est coupée par la moitié, et les droites QD seront leurs bras sur BA ; c'est-à-dire, la distance entre leur centre de gravité et BA.

Or il est visible que la somme de ces rectangles compose le solide du double onglet, et que la somme des triangles, formés par l'autre ordre de plans EG, compose aussi le même solide du double onglet ; et qu'ainsi la somme des uns n'est que la même chose que la somme des autres ; et que chacune des deux n'est que la même chose que le solide du double onglet : d'où il paraît qu'aussi la somme triangulaire des portions du solide, comprises entre tous les plans voisins du premier ordre EG, est la même chose que la somme triangulaire des triangles formés par les plans EG ; et que ce n'est encore que la même chose que la somme triangulaire des

portions des rectangles formés par les plans FD, comprises toujours entre tous les mêmes plans voisins du premier ordre EG.

Mais, par la méthode générale des centres de gravité, la somme triangulaire des portions de chacun de ces rectangles, comprises entre les plans EG, est égale à chaque rectangle multiplié par son bras QD sur l'axe AB ; donc la somme de ces rectangles multipliés chacun par QD, est égale à la somme triangulaire des triangles formés par les plans EG (à commencer toujours du côté de A B).

Mais chacun de ces triangles, formés par les plans EG, est égal à chaque EG carré ; et chacun des rectangles formés par les plans FD, est égal à deux fois chaque AD en DF ; donc la somme triangulaire de tous les EG carré, est égale à la simple somme de deux fois tous les AD en DF multipliés par DQ ; c'est-à-dire, à la simple somme de tous les AD en DF carré ; (ou ce qui n'est que la même chose, puisque le premier AD est 1, le second AD, 2, etc.), à la somme triangulaire de tous les DF carré. Ce qu'il fallait démontrer.

Avertissement.

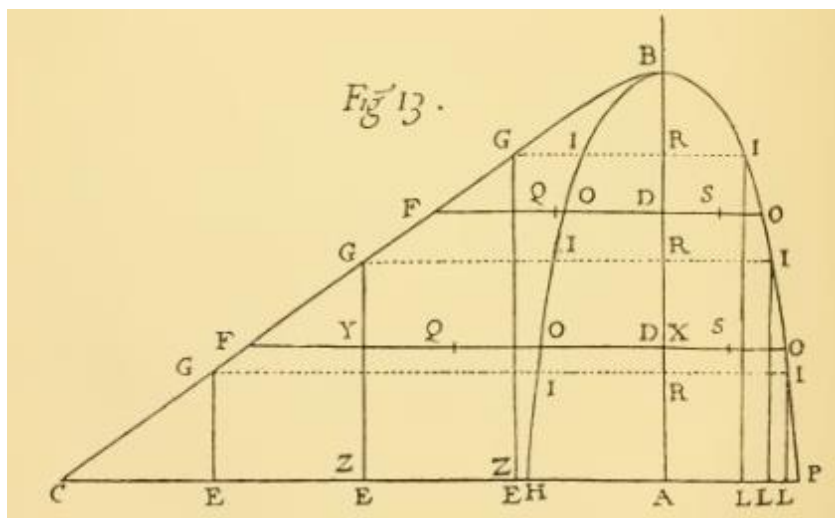
On a été assez averti dans la lettre, que la quatrième dimension n'est point contre la pure géométrie ; puisqu'en substituant, tant aux EG carré, qu'aux rectangles AD en D F, des droites qui soient entre elles en même raison que ces carrés et ces rectangles, on démontrera la même chose par la même manière, sans aucun changement et sans quatrième dimension.

Rapports entre les sinus sur la base d'un quelconque, et les portions de sa ligne courbe comprises entre le sommet et les ordonnées à l'axe.

Définition.

On appelle ici *arcs* non-seulement les portions des circonférences de cercle, mais encore les portions de toutes sortes de lignes courbes.

Hypothèse générale.



Soit un triline rectangle quelconque BAH (*fig.* 13), et soit le même triline BAP, renversé de l'autre part de l'axe BA, et qu'ainsi les deux bases égales HA, AP, ne fassent qu'une même ligne droite ; soit divisé, tant l'axe, que la courbe BP, en un nombre indéfini de parties toutes égales entre elles ; c'est-à-dire, que les parties de l'axe BD, DD, etc., soient égales, tant entre elles, qu'aux

parties égales de la courbe BI, II, etc. Soient menées les ordonnées DO à l'axe, et les sinus IL sur la base.

Les rapports qui se trouvent entre la somme des sinus IL, et la somme des arcs ou des portions BO de la courbe (comprises entre le point B et chacune des ordonnées à l'axe) seront les suivants.

Proposition VI.

La somme des arcs de la courbe, compris entre le sommet et chaque ordonnée à l'axe est égale à la somme des sinus sur la base ; c'est-à-dire que la somme de tous les arcs est égale à la somme des sinus IL.

Proposition VII.

La somme des carrés de ces mêmes arcs BO, est égale à deux fois la somme triangulaire des mêmes sinus IL, à commencer par A.

Proposition VIII.

La somme des cubes de ces mêmes arcs est égale à six fois la somme pyramidale des mêmes sinus IL, à commencer par A.

Proposition IX.

La somme triangulaire des mêmes arcs BO, à commencer par A, est égale à la moitié de la somme des carrés des mêmes sinus IL.

Proposition X.

La somme pyramidale des mêmes arcs BO, à commencer par A, est égale à la sixième partie des cubes des mêmes sinus IL.

Proposition XI.

La somme triangulaire des carrés des mêmes arcs BO, à commencer par A, est égale à la somme triangulaire des carrés des mêmes sinus IL, à commencer par A.

Proposition XII.

Je dis maintenant qu'en menant les sinus sur l'axe, savoir, les

perpendiculaires IR ; la somme des rectangles compris de chacun des mêmes arcs et de l'ordonnée qui le termine, savoir, la somme de tous les rectangles BO en OD, est égale à la somme des portions du triline, comprises entre chaque sinus sur l'axe et la base, savoir, à la somme de toutes les portions IRAP.

Proposition XIII.

La somme des carrés de chaque arc, multipliée par son ordonnée, c'est-à-dire, de tous les BO carré en OD, est double de la somme triangulaire de ces mêmes portions IRAP du triline, entre la base et chaque sinus sur l'axe, à commencer du côté de B.

Proposition XIV.

La somme triangulaire des rectangles de chaque ordonnée avec son arc, c'est-à-dire, la somme triangulaire de tous les BO en OD, à commencer par A, ou, ce qui est la même chose, la somme de tous les solides AD en DO en OB, compris de chaque arc, de son ordonnée, et de la distance entre l'ordonnée et la base, est égale à la somme de ces portions IRAP du triline, multipliées chacune par son bras sur la base AP, c'est-à-dire, par la perpendiculaire, menée sur AP du centre de gravité de chaque portion IRAP.

Proposition XV.

La somme des arcs multipliés chacun par le carré de son ordonnée, c'est-à-dire, de tous les BO en OD carré, est double de la somme de ces portions IRAP du triline, multipliées chacune par son bras sur l'axe AB, c'est-à-dire, par la perpendiculaire sur AB, menée du centre de gravité de chaque portion IRAP.

Préparation à la démonstration. (Fig. 13.)

Soit prise dans la droite AH prolongée, la portion AC égale à la ligne courbe BIP ou BOH : et ayant divisé AC en autant de parties égales qu'il y en a dans la courbe BIP, aux points E, et qu'ainsi chacune des portions AE, EE, etc., soit égale à chacun des arcs BI, II, etc. ; soient des points E, menées des perpendiculaires EG, qui rencontrent les sinus IR sur l'axe, prolongés s'il le faut aux points G ; de sorte que chacune des droites EG, soit égale à chacun des sinus IL sur la base, et que par tous les points B, G, G, C, soit entendue passer une ligne courbe, dont les droites EG seront les ordonnées à

la base, et les droites GR en seront les contre-ordonnées : la nature de cette ligne sera telle, que quelque point qu'on y prenne G, d'où on mène les droites GE, GRI, parallèles à l'axe et à la base, il arrivera toujours que la portion AE, ou la droite RG, sera égale à l'arc BI, et la portion restante EC, à l'arc restant IP : et par ce moyen les ordonnées DO à l'axe étant prolongées, et la coupant en F, chacune des droites DF sera égale à chacun des arcs BO, compris entre l'ordonnée même DF et le sommet.

Cela posé, la démonstration des propositions 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, qui viennent d'être énoncées, sera facile.

Démonstration de la Proposition VI.

Je dis que la somme de tous les arcs BO est égale à la somme des sinus IL.

Car tous les arcs B O sont les mêmes que toutes les ordonnées DF à l'axe, dont la somme est égale à celle des ordonnées EG, par la première proposition, c'est-à-dire, à la somme des sinus IL.

Démonstration de la Proposition VII.

Je dis que la somme des arcs BO carré est double de la somme triangulaire des sinus IL, à commencer par A, ou que la somme des DF carré est double de la somme triangulaire des ordonnées EG, à commencer par A : ce qui est démontré par le corollaire de la seconde proposition.

Démonstration de la Proposition VIII.

Je dis que la somme des arcs BO cube est égale à six fois la somme pyramidale des mêmes sinus IL, à commencer par A, ou que la somme de tous les DF cube est égale à six fois la somme pyramidale de toutes les EG, à commencer par A : ce qui a été démontré par la troisième.

Démonstration de la Proposition IX.

Je dis que la somme triangulaire des arcs BO, à commencer par A, est égale à la moitié de la somme des carrés des sinus IL, ou que la somme triangulaire des ordonnées DF, à commencer par A, est égale à la moitié de la somme des carrés des ordonnées EG : ce qui est démontré par le même corollaire de la seconde.

Démonstration de la Proposition X.

Je dis que la somme pyramidale des arcs BO, à commencer par A, est égale à la sixième partie de la somme des cubes des sinus IL, ou que la somme pyramidale des ordonnées DF, à commencer par A, est égale à la sixième partie de la somme des cubes des ordonnées EG : ce qui a été démontré par le corollaire de la troisième.

Démonstration de la Proposition XI.

Je dis que la somme triangulaire des arcs BO carré, est égale à la somme triangulaire des sinus IL carré, à commencer toujours par A, ou que la somme triangulaire des ordonnées DF carré est égale à la somme triangulaire des ordonnées EG carré, à commencer toujours par A : ce qui a été démontré par la cinquième.

Démonstration de la Proposition XII.

Je dis que la somme des rectangles BO en OD, ou FD en DO, est égale à la somme des portions IRAP.

C'est la même chose que ce qui a été démontré dans le lemme général. Car en considérant le triline BAP comme étant la figure adjointe du triline BAC, il s'ensuit, par ce qui a été démontré dans ce lemme, que la somme des rectangles FD en DO (compris de chaque ordonnée DF du triline BAC, et de chaque ordonnée DO du triline BAP), est égale à la somme des portions ARIP de la figure adjointe, comprises entre chaque contre-ordonnée RI et la droite AP, et que les unes et les autres composent un même solide.

Démonstration de la Proposition XIII.

Je dis que la somme de tous les BO carré en OD, ou FD carré en DO, est double de la somme triangulaire des mêmes portions ARIP, à commencer du côté de B : ou que cette somme triangulaire des portions ARIP est égale à la somme des solides QD en FD en DO (qui sont la moitié des FD carré en DO, chaque FD étant divisée par la moitié en Q).

Car soit entendue la figure adjointe BAP relevée perpendiculairement au plan du triline BAC, et former le solide dont il a été parlé dans le lemme général, qui soit coupé par deux ordres de plans perpendiculaires au triline, les uns passant par les droites EG et les autres par les droites DF ; les uns donnant pour sections

des figures pareilles aux espaces ARIP, et les autres donnant pour sections les rectangles FD en DO, comme cela a été dit dans le lemme général : et ainsi ce solide sera composé de la somme des espaces ARIP, et le même solide est aussi composé de la somme des rectangles FD en DO : d'où il s'ensuit que la somme des portions ARIP, élevées perpendiculairement au plan ABC sur les droites EG ; et la somme des rectangles FDO, élevés aussi perpendiculairement au même plan ABC, ne sont qu'une même chose, tant entre elles qu'avec le solide : et par conséquent, que la somme triangulaire des portions du solide, comprises entre tous les plans EG, à commencer du côté de AB, est la même chose que la somme triangulaire des espaces ARIP ; et que c'est aussi la même chose que la somme triangulaire des portions de chaque rectangle FD en DO, comprises entre tous les mêmes plans EG.

Mais, par la méthode générale des centres de gravité, la somme triangulaire des portions de chacun de ces rectangles, comprises entre les plans EG, à commencer du côté de AB, est égale à chaque rectangle multiplié par son bras QD sur AB ; donc aussi la somme des rectangles FDO, multipliés chacun par son bras QD, est égale à la somme triangulaire des portions ARIP, à commencer par B. Ce qu'il fallait démontrer.

Démonstration de la Proposition XIV.

Je dis que la somme triangulaire de tous les BO en OD, ou FD en DO, à commencer par A, est égale à la somme de ces espaces IRAP, multipliés chacun par son bras sur la base AP.

Car en relevant le triline adjoint BAP, qui formera le solide coupé par les deux ordres de plans, comme en l'article précédent, desquels les uns forment pour sections les espaces pareils à ARIP, et les autres les rectangles FD en DO, la somme de chacun, c'est-à-dire, tant des espaces ARIP que des rectangles FD en DO, ne sont qu'une même chose que le solide. D'où il est évident que la somme triangulaire des portions du solide, comprises entre tous les plans FD, est la même chose que la somme triangulaire de tous les rectangles FD en DO ; et que c'est aussi la même chose que la somme triangulaire des portions des espaces ARIP, comprises entre tous les mêmes plans FD.

Mais la somme triangulaire de chaque espace ARIP, compris entre les plans FD, à commencer du côté de AP, est égale (par la méthode générale des centres de gravité) à chaque espace ARIP, multiplié par son bras sur AP : donc aussi la somme de ces espaces ARIP, multipliés chacun par son bras sur AP, est égale à la somme triangulaire des rectangles FDO, à commencer par A. Ce qu'il fallait

démontrer.

Démonstration de la Proposition XV.

Je dis que la somme de tous les DO carré en OR, ou de tous les FD en DO carré, est double de la somme des portions ARIP, multipliées chacune par son bras sur l'axe BA ; ou que la somme des solides FD en DO en DS, qui est la moitié des FD en DO carré (chaque DO étant divisé par la moitié en S) est égale à la somme des espaces ARIP, multipliés chacun par son bras sur l'axe AB.

Car soit relevé de même le triline adjoint BAP, qui formera un solide coupé par les deux ordres de plans sur EG et DF, qui donnent pour sections dans le solide les rectangles FDO et les espaces ARIP, qui sont tels que la somme des rectangles. FDO et la somme des espaces ARIP, ne sont qu'une même chose, tant entre elles qu'avec le solide.

Soit maintenant entendu un troisième ordre de plans, parallèles à celui du triline et élevés au-dessus du plan du triline, et tous en distances égales l'un de l'autre ; en sorte qu'ils divisent la droite AP (relevée perpendiculairement au plan du triline) en un nombre indéfini de parties égales : et qu'ainsi ils coupent le solide en un nombre indéfini de parties, comprises chacune entre deux quelconques plans voisins.

Donc, puisque ces trois choses ne sont qu'une même ; savoir, la somme des rectangles FDO, relevés sur les droites FD, la somme des espaces ARIP, relevés sur les droites EG et le solide : il s'ensuit que la somme triangulaire de toutes les portions des espaces ARIP, comprises entre tous les plans voisins de ce troisième ordre, est la même que la somme triangulaire de toutes les portions des rectangles FD en DO, comprises entre les mêmes plans voisins de ce même troisième ordre, à commencer toujours du côté d'en bas, c'est-à-dire, du côté du triline ABC, qui sert de base au solide.

Mais la somme triangulaire des portions de chaque espace ARIP, comprises entre les plans voisins du troisième ordre, est égale à chaque espace ARIP, multiplié par son bras sur l'axe AB : et de même la somme triangulaire des portions de chaque rectangle FDO, comprises entre les mêmes plans du troisième ordre, est égale à chaque rectangle FDO, multiplié par son bras sur l'axe, ou à chaque rectangle FDO, multiplié par SD (car SD est le bras sur l'axe), c'est-à-dire, à chaque solide FD en DO en DS.

Donc la somme de tous les FD en DO en DS, est égale à la somme des espaces ARIP, multipliés chacun par son bras sur l'axe AB. Ce qu'il fallait démontrer.

Méthode générale pour trouver la dimension et les centres de gravité

d'un triline quelconque et de ses doubles onglets, par la seule connaissance des ordonnées à l'axe ou à la base.

Pour trouver la dimension, tant du triline, que de ses doubles onglets, et leurs centres de gravité ; c'est-à-dire, la distance entre leurs centres de gravité et la base du triline, et la distance entre leurs mêmes centres de gravité et l'axe du triline, ou, ce qui est la même chose, leur bras sur la base et sur l'axe : je me suis servi d'une méthode qui réduit tous ces problèmes à la connaissance des seules ordonnées ; c'est-à-dire, à la connaissance de leurs sommes simples, triangulaires et pyramidales, ou de leurs puissances, comme on va le voir ici.

Je dis donc que si on connaît dans un triline toutes les choses suivantes :

- 1°. La somme des ordonnées à l'axe ;*
- 2°. La somme des carrés de ces ordonnées ;*
- 3°. La somme des cubes de ces ordonnées ;*
- 4°. La somme triangulaire de ces ordonnées ;*
- 5°. La somme triangulaire des carrés de ces ordonnées ;*
- 6°. La somme pyramidale de ces ordonnées ;*

On connaîtra aussi la dimension et les centres de gravité, tant du triline, que de ses doubles onglets ; c'est-à-dire, qu'on connaîtra aussi les choses suivantes :

- 1°. La dimension de l'espace du triline ;*
- 2°. Le bras du triline sur l'axe ;*
- 3°. Le bras du triline sur la base ;*
- 4°. La dimension du double onglet de la base ;*
- 5°. Le bras de cet onglet sur la base ;*
- 6°. Le bras de cet onglet sur l'axe ;*
- 7°. La dimension du double onglet de l'axe ;*
- 8°. Le bras de cet onglet sur la base ;*
- 9°. Le bras de cet onglet sur l'axe.*

Car, pour le premier point, la somme des ordonnées étant

Car, puisque la somme des DF carré est connue par l'hypothèse, la somme triangulaire des ordonnées EG, à commencer par A, le sera aussi (puisqu'elle en est la moitié, par le corollaire de la seconde proposition). Et par conséquent le bras YD sera aussi connu, puisqu'il a été montré par la Lettre, que cette somme triangulaire des ordonnées EG, laquelle est connue, est égale au solide fait du triligne ABC, multiplié par son bras Y D sur A B, lequel solide sera par conséquent connu : mais l'espace du triligne ABC est connu par le premier article. Donc aussi YD sera connu.

Pour le quatrième : je dis que le contenu du double onglet de la base sera connu.

Car le contenu de ce double onglet est composé de deux fois la somme des rectangles FD en DA, on de tous les EG carré, comme cela a été assez montré dans la cinquième proposition, où l'on a fait voir que si on entend que le double onglet soit coupé par un ordre de plans perpendiculaires à celui du triligne, passant par les ordonnées FD, et s'étendant infiniment de part et d'autre : leurs

sections dans le double onglet seront des rectangles, dont chacun sera double de chaque rectangle AD en DF : et qu'en coupant ce même double onglet par un autre ordre de plans perpendiculaires, passant par toutes les droites EG, leurs sections dans le double onglet seront des triangles rectangles, dont chacun sera égal au carré de chaque ordonnée EG.

Donc si la somme des EG carré est connue, le contenu du double onglet le sera aussi. Or la somme, tant de ces carrés EG, que de deux fois la somme de ces rectangles FD en DA est connue, puisque (par le corollaire de la seconde) c'est la même chose que deux fois la somme triangulaire des ordonnées DF, à commencer par A (qui est donnée par l'hypothèse).

D'où il s'ensuit que le contenu du double onglet est aussi connu.

Pour le cinquième : soit maintenant Y, le centre de gravité du double onglet de la base : je dis que son bras Y E sur la base sera connu ; et que le double onglet multiplié par le bras Y E, est égal à quatre fois la somme pyramidale des ordonnées DF, à commencer par A, ou, ce qui est la même chose, comme on l'a vu dans la lettre, à deux fois la somme de tous les AD carré en DF ; ce qui se démontrera ainsi.

La somme de tous les AD carré en DF, est la même chose que la somme de tous les rectangles AD en DF, multipliés chacun par son côté AD ; c'est-à-dire (puisque le premier AD est 1, le second, 2, etc.), la somme triangulaire de tous les AD en DF, à commencer par A. Donc aussi le double de la somme des AD carré en DF, sera la même chose que la somme triangulaire de deux fois tous les AD en DF ; c'est-à-dire, la somme triangulaire des rectangles ou sections formées dans le double onglet, par les plans perpendiculaires passant par DF ; mais la somme triangulaire de ces sections du double onglet, à commencer du côté de AC est égale (par la méthode générale des centres de gravité) au double onglet multiplié par son bras YE sur AC ; donc aussi le double de la somme des AD carré en DF, est égal au double onglet multiplié par YE. Mais deux fois la somme des AD carré en DF, ou quatre fois la somme pyramidale des ordonnées DF, est connue par l'hypothèse.

Donc ce produit du double onglet, multiplié par YE est aussi connu ; mais on connaît le contenu du double onglet : donc on connaîtra aussi le bras Y E.

Pour le sixième : je dis que le bras Y D, sur l'axe, sera aussi connu, et que le double onglet, multiplié par le bras YD, est égal à la somme triangulaire des EG carré, à commencer par A, ou, ce qui est la même chose, à la somme triangulaire des FD carré, à commencer toujours par A : ce qui sera montré ainsi.

Si on entend que le double onglet soit coupé par des plans

perpendiculaires à celui du triligne, passant par les ordonnées EG, ils y formeront pour sections des triangles rectangles et isocèles, égaux chacun à EG carré, comme il a été dit. Or, par la méthode générale des centres de gravité, la somme triangulaire de ces sections ou des carrés EG, à commencer par A, est égale au double onglet multiplié par son bras YD : mais la somme triangulaire des EG carré est connue, puisque la somme triangulaire des DF carré est connue par l'hypothèse : donc le produit du double onglet, multiplié par YD, est connu : mais le contenu du double onglet est connu ; donc YD est connu.

Pour le septième : je dis que le contenu du double onglet de l'axe sera connu.

Car, puisque la somme des DF carré est connue par l'hypothèse, le double onglet de l'axe l'est aussi, puisqu'il en est composé.

Pour le huitième et neuvième : soit maintenant Y le centre de gravité du double onglet de l'axe : je dis que ses deux bras YE, YD sur la base et sur l'axe seront connus.

Car, puisque tous les AE carré en EG sont connus, étant égaux par la troisième au tiers de tous les D F cube, dont la somme est connue par l'hypothèse, on en conclura que le bras YD sera connu : et de même, puisque la somme triangulaire des DF carré est connue par l'hypothèse, on en conclura que le bras YE sera aussi connu, de la même sorte qu'on l'a conclu des deux bras du double onglet de la base dans les articles 5 et 6, par le moyen des données semblables à l'égard de ce double onglet de la base.

Corollaires.

1. *L'espace du triligne est égal à la somme des ordonnées à la base, ou à la somme des ordonnées à l'axe.*

2. *Le triligne multiplié par son bras sur l'axe, est égal à la somme triangulaire des ordonnées à la base, en commençant par l'axe ; ou à la moitié de la somme des carrés des ordonnées à l'axe.*

Cela est démontré dans le second article.

3. *Le triligne multiplié par son bras sur la base, est égal à la somme triangulaire des ordonnées à l'axe, à commencer par la base ; ou à la moitié des carrés des ordonnées à la base.*

C'est la même chose que le précédent.

4. *Le double onglet de la base est égal à la somme des carrés des ordonnées à la base ; ou au double de la somme des ordonnées à l'axe, multipliées chacune par sa distance de la base ; ou à deux fois la somme triangulaire des ordonnées à l'axe, à commencer par la base.*

Cela est montré dans le quatrième article.

5. *Le double onglet de la base, multiplié par son bras sur la base, est égal à deux fois la somme des ordonnées à l'axe, multipliées chacune par le carré de sa distance de la base ; ou à quatre fois la somme pyramidale des ordonnées à l'axe, à commencer par la base ; ou au double de la somme triangulaire des rectangles compris de chaque ordonnée et de sa distance de l'axe, à commencer du côté de la base ; ou aux deux tiers des cubes des ordonnées à la base.*

Cela s'ensuit du cinquième article.

6. *Le double onglet de la base, multiplié par son bras sur l'axe, est égal à la somme triangulaire des carrés des ordonnées à la base, à commencer du côté de l'axe ; ou à la somme triangulaire des carrés des ordonnées à l'axe, à commencer du côté de la base ; ou à la simple somme des carrés des ordonnées à la base, multipliés chacun par sa distance de l'axe ; ou à la simple somme des carrés des ordonnées à l'axe, multipliés chacun par sa distance de la base.*

Cela s'ensuit du sixième article.

Il faut entendre la même chose du double onglet de l'axe, sans autre différence que de mettre axe au lieu de base, et base au lieu d'axe.

On peut tirer de là plusieurs autres corollaires, comme, par exemple, les converses des choses démontrées dans tous ces

articles ; savoir, que si on connaît la dimension et le centre de gravité, tant du triline que de ses onglets, on connaîtra aussi, 1°. la somme des ordonnées à l'axe ; 2°. la somme des carrés de ces ordonnées ; 3°. la somme, des cubes de ces ordonnées ; 4°. la somme triangulaire de ces ordonnées ; 5°. la somme triangulaire des carrés des ordonnées ; 6°. la somme pyramidale des ordonnées. Et on connaîtra la même chose à l'égard des ordonnées à la base.

On peut encore en tirer d'autres conséquences, mais un peu plus recherchées, et entre autres celle-ci, qui peut être d'un grand usage.

Conséquence.

Si un triligne est tourné, premièrement sur la base, et ensuite sur l'axe, et qu'il forme ainsi deux solides, l'un autour de la base et l'autre au tour de l'axe : je dis que la distance entre l'axe et le centre de gravité du solide autour de la base est à la distance entre la base et le centre de gravité du solide autour de l'axe, comme le bras du triligne sur l'axe du bras du triligne sur la base.

D'où il paraît que si on connaît le centre de gravité du triligne et d'un de ses solides, celui de l'autre sera aussi connu.

Soit un triligne rectangle BAC (*fig. 11*) dont le centre de gravité soit Y, et les bras sur l'axe et sur la base soient YX, YZ, soit aussi M le centre de gravité du solide autour de l'axe, et soit N le centre de gravité du solide autour de la base : je dis que AM est à AN, comme AX à AZ, ou comme YZ à YX : et qu'ainsi si AX, AZ et AN sont connus, AM le sera aussi.

Car en coupant le solide sur l'axe par des plans perpendiculaires passant par les ordonnées DF, ils donneront pour sections des cercles, dont les ordonnées D F seront les rayons ; et en coupant ensuite le solide autour de la base par des plans perpendiculaires passant par les ordonnées EG, qui donneront aussi pour sections des cercles, dont les ordonnées EG seront les rayons, il arrivera que la somme triangulaire des cercles D F, à commencer par A, sera égale au solide autour de l'axe, multiplié par son bras AM (par la méthode générale des centres de gravité) ; et par la même méthode, la somme triangulaire des cercles EG, à commencer par A, sera aussi égale au solide autour de la base, multiplié par son bras AN : mais la somme triangulaire des cercles D F est égale à la somme triangulaire des cercles EG, à commencer toujours par A, puisque les sommes triangulaires de leurs carrés sont égales entre elles : donc le solide autour de l'axe, multiplié par son bras AM, est égal au solide autour de la base, multiplié par son bras AN ; donc AM est à AN, comme le solide autour de la base au solide autour de l'axe, c'est-à-dire, comme le bras YZ au bras YX.

Car on sait assez que le solide autour de la base est au solide autour de l'axe, comme le bras Y X du triligne sur l'axe au bras YZ du triligne sur la base ; ce qui est encore une conséquence qui se tire des propositions précédentes, et qui se démontrera ainsi.

Le solide autour de la base est au solide autour de l'axe, comme la somme des cercles EG à la somme des cercles DF ; ou comme la somme des EG carré à la somme des DF carré, c'est-à-

dire (par le corollaire de la deuxième), comme la somme triangulaire des ordonnées D F à la somme triangulaire des ordonnées EG, à commencer toujours par A, c'est-à-dire (par la méthode générale des centres de gravité), comme le triline multiplié par son bras AX ou YZ, au triline multiplié par son bras AZ ou YX, c'est-à-dire comme YZ à YX. Ce qu'il fallait démontrer.

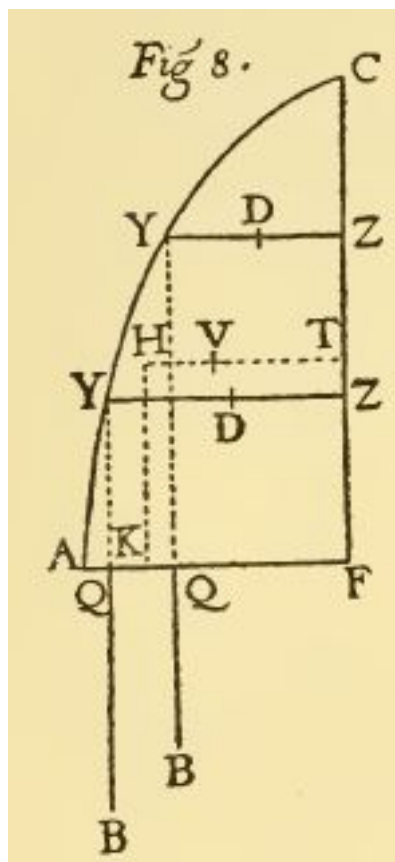
Méthode pour trouver la dimension et le centre de gravité de la surface courbe des doubles onglets, par la seule connaissance des sinus sur l'axe.

Si on connaît dans un triligne :

1°. La grandeur de sa ligne courbe ;

2°. La somme des sinus sur l'axe ;

3°. La somme des carrés de ces sinus sur l'axe ; 4°. La somme des rectangles de ces mêmes sinus sur l'axe multipliés chacun par leur distance de la base : je dis qu'on connaîtra aussi la dimension de la surface courbe du double ongle de l'axe et le centre de gravité de cette surface courbe, c'est-à-dire, le bras de cette surface sur la base, et le bras de cette même surface sur l'axe.



Car (fig. 8) si la courbe AYC est divisée en un nombre indéfini de parties égales aux points Y, d'où soient menés les sinus sur l'axe, et que, comme il a été dit vers la fin de la lettre, des plans soient entendus élevés perpendiculairement au plan du triligne, passant par chacun des sinus YZ : les sections qu'ils donneront dans la surface du double onglet seront des droites perpendiculaires au plan du triligne, qui seront doubles chacune de chaque sinus YZ, comme il a été montré dans la lettre.

Or, il est visible que la somme de ces perpendiculaires formées dans cette double surface, composent la surface courbe, étant perpendiculaires à la courbe AYC. Donc, si on connaît la somme de ces perpendiculaires, c'est-à-dire, le double de la somme des sinus ZY, et qu'on connaisse aussi la grandeur de la ligne courbe, on connaîtra aussi la surface courbe. Ce qu'il fallait premièrement démontrer.

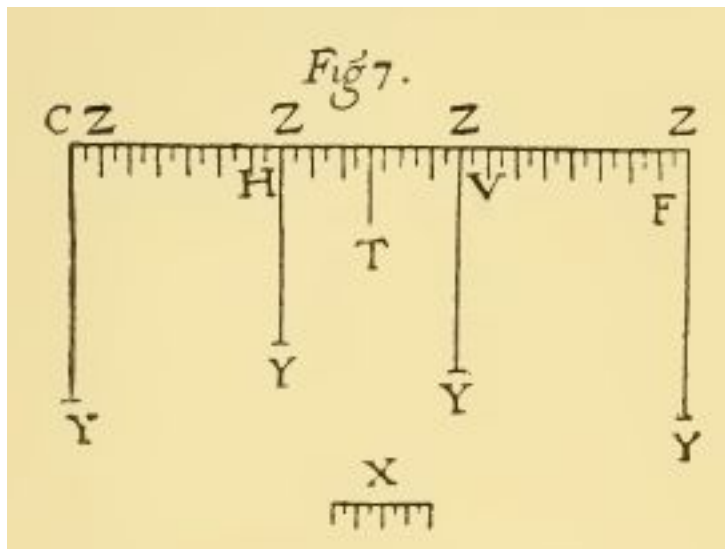
Je dis maintenant que si connaît la somme des rectangles FZ en ZY, compris de chaque sinus et de sa distance de la base, on connaîtra aussi le bras TF ou HK, le point H étant pris pour le centre de gravité de la surface courbe du double onglet : et que la somme des sinus ZY étant multipliée par le bras TF, est égale à la somme

de tous les rectangles YZ en ZF .

Car il est visible que le même bras TF, qui mesure la distance d'entre le centre de gravité H de la surface courbe du double onglet, et la base FA, mesurera aussi la distance qui est entre le centre de gravité commun de tous les sinus ZY, placés comme ils se trouvent, et la même base AF : d'autant que chaque sinus ZY est éloigné de la base A F de la même distance que chacune des perpendiculaires au plan du triligne, passant par les points Y, et que chaque sinus est à chaque perpendiculaire toujours en même raison, savoir, comme 1 à 2.

Or, il sera montré incontinent que la somme des rectangles ZY en ZF, compris de chaque YZ et de sa distance du point F, est égale à la somme des mêmes Y Z, multipliée par la distance d'entre la base et le centre de gravité commun de toutes les ZY, placées comme elles se trouvent ; mais la somme des rectangles YZ en ZF est donnée par l'hypothèse. Donc la somme des sinus, multipliée par la distance entre leur centre de gravité commun et la base, sera aussi donnée ; mais la somme des sinus est aussi donnée par l'hypothèse. Donc la distance entre leur centre de gravité commun et la base sera aussi donnée : et par conséquent aussi la distance entre la base et le centre de gravité de la surface courbe du double onglet, puisqu'elle est la même.

Maintenant on démontrera le lemme qui a été supposé, en cette sorte :



Soit (fig. 7) FG une balance horizontale divisée comme on voudra en parties égales ou inégales, aux points Z, où pendent pour poids des droites perpendiculaires ZY de telle longueur qu'on voudra. Soit enfin le centre de gravité commun de toutes au point T, auquel la balance soit suspendue en équilibre : je dis que la somme

des rectangles YZ en ZF, compris de chaque perpendiculaire YZ et de sa distance de l'extrémité de la balance F, est égale à la somme des rectangles, compris du bras TF et de chacune des perpendiculaires ZY.

Car en prenant la droite X si petite que le rectangle compris de cette droite X et de la plus grande des droites ZY, soit moindre qu'aucun espace donné, et divisant cette droite X en parties égales qui soient en plus grand nombre que la multitude des droites ZY ; il est visible que la somme des rectangles, compris de chaque ZY et de chacune des petites portions de X, sera moindre qu'aucun espace donné, puisque par la construction, le rectangle compris de la plus grande des ZY et de l'entière X, est moindre qu'aucun espace donné.

Maintenant soit divisée la balance entière FG en parties égales, chacune à chacune des petites parties de X : donc les points Z se rencontreront aux points de ces divisions, ou la différence n'altérera point l'égalité qui est proposée, puisque la somme de toutes les ZY, multipliées chacune par une de ces petites parties de la balance, sera moindre qu'aucun espace donné. Et par conséquent FC sera une balance divisée en parties égales, et aux points de division pendent des poids ; savoir, aux uns les perpendiculaires ZY, et aux autres pendent pour poids des zéro : et le centre de gravité commun de tous ces poids est au point T. Donc, par ce qui a été démontré dans la Lettre, la somme de tous les poids multipliés par le bras F T (c'est-à-dire, la somme des rectangles, compris des FT et de chacune des ZY), est égale à la somme triangulaire de tous les poids, à commencer par F. Or, en prenant cette somme triangulaire, il est visible qu'on prendra la première ZY ou VY autant de fois qu'il y a de parties dans la distance FV, et qu'on prendra de même la seconde ZY ou HY autant de fois qu'il y a de parties dans la distance FH, et ainsi toujours. Donc la somme triangulaire de ces poids, à commencer par F, n'est autre chose que la somme des produits des poids, multipliés chacun par son propre bras sur FY, c'est-à-dire, la somme des rectangles FZ en ZY, qui seront partant égaux à la somme des rectangles, compris de chaque ZY et du bras commun TF.

Avertissement.

De là paraît la démonstration de cette méthode assez connue, que *la somme des poids, multipliée par le bras commun de tous ensemble, est égale à la somme des produits de chaque poids, multiplié par son propre bras, à l'égard d'un même axe de balancement.*

Fig 8.

Car en menant de tous les points Y les perpendiculaires YQ sur la base AF, et en les prolongeant de l'autre côté de la base jusqu'en B, en sorte que chaque QB soit égale à chaque ZY : il est visible que le même bras HT ou KF, qui mesure la distance d'entre l'axe et le centre de gravité H de la surface courbe du double onglet, mesurera aussi la distance qui est entre le même axe CF et le centre de gravité de toutes les perpendiculaires QB, placées comme elles se trouvent, par la même raison qu'en l'article précédent : savoir, que chaque QB est toujours en même distance de l'axe CF, que la perpendiculaire correspondante élevée dans la surface courbe sur le point Y, et qu'elles sont toujours en même raison entre

elles.

Or, par le lemme précédent, le centre de gravité commun des perpendiculaires QB, placées comme elles sont, est distant de l'axe CF de telle sorte, que la somme des rectangles QB en QF, compris de chaque QB et de sa distance du point F, est égale à la somme des mêmes QB, multipliée par la distance d'entre leur centre de gravité commun et l'axe. Mais la somme de ces rectangles QB en QF, ou des ZY carré, ou des QB carré (chaque QB étant faite égale à chaque ZY) est connue par l'hypothèse. Donc on connaîtra aussi la somme des droites QB, multipliée par la distance d'entre leur centre de gravité commun et l'axe. Mais la somme des QB ou des ZY est aussi connue par l'hypothèse. Donc on connaîtra aussi la distance d'entre l'axe et le centre de gravité commun des droites QB, placées comme elles sont, c'est-à-dire, la distance d'entre l'axe et le centre de gravité de la surface courbe du double onglet.

Avertissement.

Il faut entendre la même chose du double onglet de la base, et cela se démontrera de même, en mettant simplement *base* au lieu d'*axe*, et *axe* au lieu de *base* ; c'est-à-dire, que si on connaît la somme des sinus sur la base et la somme de leurs carrés, et la somme des rectangles compris de chaque sinus et de sa distance de l'axe, on connaîtra aussi la dimension et le centre de gravité de la surface courbe du double onglet de la base.

Or il est visible que les sinus sur la base ne sont autre chose que les distances entre la même base et les sinus sur l'axe, et que les sinus sur l'axe ne sont aussi autre chose que les distances d'entre l'axe et les sinus sur la base.

Donc si on connaît :

- 1°. La somme des sinus sur l'axe ;
- 2°. La somme des carrés de ces sinus ;
- 3°. La somme des distances entre ces sinus et la base ;
- 4°. La somme des carrés de ces distances ;
- 5°. La somme des rectangles compris de chaque sinus sur l'axe et de sa distance de la base ;

Et qu'on connaisse outre cela la grandeur de la ligne courbe :

On connaîtra aussi la dimension et le centre de gravité, tant de la surface courbe du double onglet de l'axe que de la surface courbe du double onglet de la base.

Et on connaîtra aussi le centre de gravité de la ligne courbe.

Car la ligne courbe multipliée par son bras sur la base, c'est-à-dire, par la distance entre son centre de gravité et la base, est égale à la somme des sinus sur la base : ce qui est visible par ces deux propositions qui sont démontrées dans les choses précédentes ; l'une, que la somme des sinus sur la base est égale à la somme triangulaire des portions de la ligne courbe ; comprises entre le sommet et chacune des ordonnées à l'axe, à commencer par la base ; l'autre, que cette somme triangulaire est égale à la ligne courbe entière multipliée par son bras sur la base.

Et la même chose sera véritable à l'égard de l'axe, en prenant *l'axe* pour *base* et la *base* pour *axe*.

FIN DU TRAITÉ DES TRILIGNES RECTANGLES

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1659
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

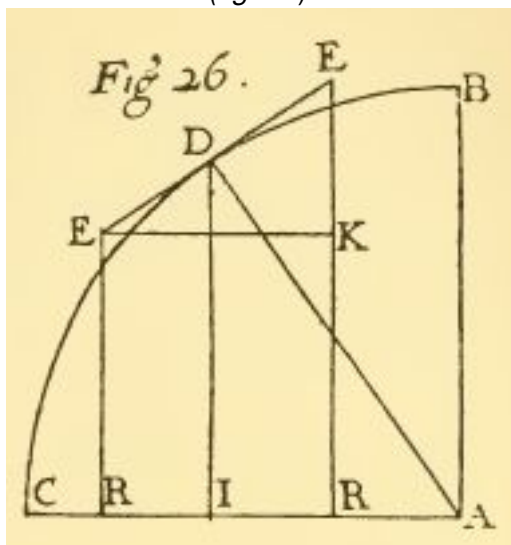
www.arvensa.com

Table des matières

Lemme	
Proposition I.	
Proposition II.	
Proposition III.	
Proposition IV.	
Préparation à la démonstration	
Démonstration de la Proposition I.	
Avertissement.	
Démonstration de la Proposition II.	
Démonstration de la Proposition III.	
Démonstration de la Proposition IV.	
Corollaire.	
Proposition V.	
Proposition VI.	
Proposition VII.	
Proposition VIII.	
Proposition IX.	
Proposition X.	
Proposition XI.	

Lemme

(fig. 26).



Soit ABC un quart de cercle, dont le rayon AB soit considéré comme axe, et le rayon perpendiculaire AC comme base ; soit D un point quelconque dans l'arc, duquel soit mené le sinus DI sur le rayon AC ; et la touchante DE , dans laquelle soient pris les points E où l'on voudra, d'où soient menées les perpendiculaires ER sur le rayon AC : je dis que le rectangle compris du sinus DI et de la touchante EE , est égal au rectangle compris de la portion de la base (enfermée entre les parallèles) et du rayon AB .

Car le rayon AD est au sinus DI , comme EE à RR ou à EK : ce qui paraît clairement à cause des triangles rectangles et semblables DIA , EKE , l'angle EEK ou EDI étant égal à l'angle DAI .

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

[Liste des oeuvres](#)

[Table des matières du titre](#)

Proposition I.

La somme des sinus d'un arc quelconque du quart de cercle, est égale à la portion de la base comprise entre les sinus extrêmes, multipliée par le rayon.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

[Liste des oeuvres](#)

[Table des matières du titre](#)

Proposition II.

La somme des carrés de ces sinus est égale à la somme des ordonnées au quart de cercle, qui seraient comprises entre les sinus multipliées par le rayon.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

[Liste des oeuvres](#)

[Table des matières du titre](#)

Proposition III.

La somme des cubes des mêmes sinus est égale à la somme des carrés des mêmes ordonnées, comprises entre les sinus extrêmes, multipliées par le rayon.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

[Liste des oeuvres](#)

[Table des matières du titre](#)

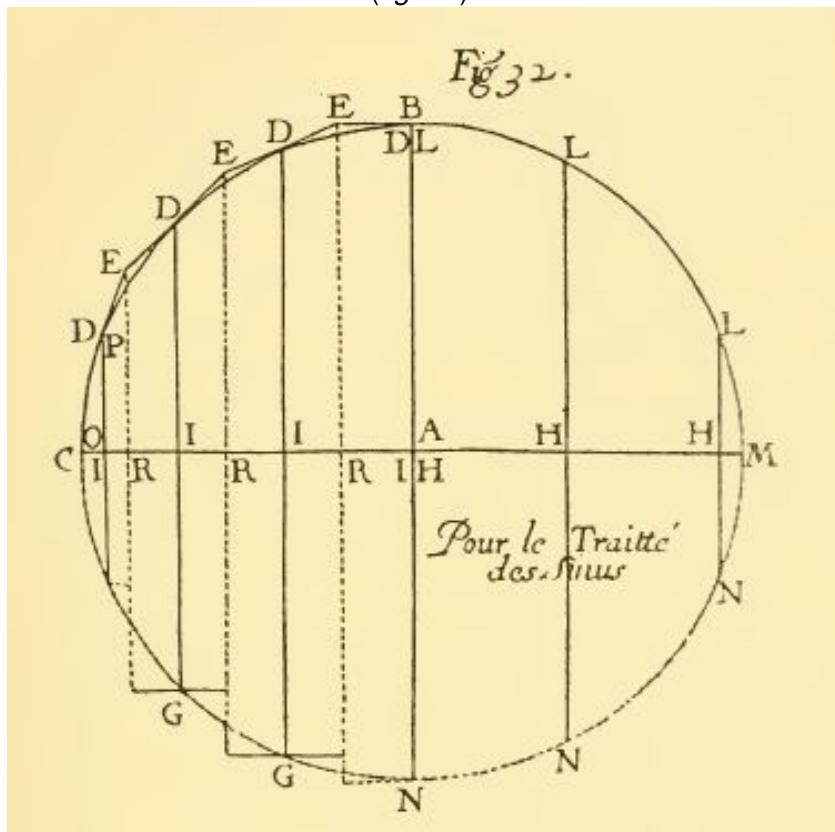
Proposition IV.

La somme des carré-carrés des mêmes sinus est égale à la somme des cubes des mêmes ordonnées, comprises entre les sinus extrêmes, multipliées par le même rayon.

Et ainsi à l'infini.

Préparation à la démonstration

(fig. 32).



Soit un arc quelconque BP, divisé en un nombre indéfini de parties aux points D, d'où soient menés les sinus PO, DI, etc. : soit prise dans l'autre quart de cercle la droite AQ, égale à AO (qui mesure la distance entre les sinus extrêmes de l'arc BAPO) : soit AQ, divisée en un nombre indéfini de parties égales aux points H, d'où soient menées les ordonnées HL.

Démonstration de la Proposition I.

Je dis que la somme des sinus DI (multipliés chacun par un des arcs égaux DD, comme cela s'entend de soi-même) est égale à la droite AO multipliée par le rayon AB.

Car en menant de tous les points D les touchantes DE, dont chacune coupe sa voisine aux points E, et remenant les perpendiculaires ER ; il est visible que chaque sinus DI multiplié par la touchante EE, est égal à chaque distance RR multipliée par le rayon AB. Donc tous les rectangles ensemble des sinus DI, multipliés chacun par sa touchante EE (lesquelles sont toutes égales entre elles) sont égaux à tous les rectangles ensemble, faits de toutes les portions RR avec le rayon AB ; c'est-à-dire (puisque une des touchantes EE multiplie chacun des sinus, et que le rayon AB multiplie chacune des distances) que la somme des sinus DI, multipliés chacun par une des touchantes EE, est égale à la somme des distances RR ou à AO, multipliée par AB : mais chaque touchante EE est égale à chacun des arcs égaux DD. Donc la somme des sinus multipliés par un des petits arcs égaux, est égale à la distance AO multipliée par le rayon.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Avertissement.

Quand j'ai dit que toutes les distances ensemble RR , sont égales à AO , et de même que chaque touchante EE est égale à chacun des petits arcs DD , on n'a pas dû en être surpris, puisqu'on sait assez qu'encore que cette égalité ne soit pas véritable quand la multitude des sinus est finie ; néanmoins l'égalité est véritable quand la multitude est indéfinie, parce qu'alors la somme de toutes les touchantes, égales entre elles EE , ne diffère de l'arc entier BP , ou de la somme de tous les arcs égaux DD , que d'une quantité moindre qu'aucune donnée : non plus que la somme des RR de l'entière AO .

Démonstration de la Proposition II.

Je dis que la somme des DI carré (multipliés chacun par un des petits arcs égaux DD) est égale à la somme des HL ou à l'espace BHQL multiplié par le rayon AB.

Car, en prolongeant, tant les sinus DI, que les ordonnées HL de l'autre côté de la base, jusques à la circonférence de l'autre part de la base qui les coupe aux points G et N, il est visible que chaque DI sera égal à chaque IG, et HN à HL.

Maintenant, pour montrer ce qui est proposé, que tous les DI carré en D D sont égaux à tous les HL en AB, il suffit de montrer que la somme de tous les HL en AB, ou tous les HN en AB, ou l'espace QNN multiplié par AB, est égal à tous les GI en ID en EE, ou à tous les GI en RR en AB (puisque ID en EE est égal à chaque RR en AB). Donc en ôtant la grandeur commune AB, il faudra montrer que l'espace AQNN est égal à la somme des rectangles GI en RR : ce qui est visible, puisque la somme des rectangles compris de chaque GI et de chaque RR, ne diffère que d'une grandeur moindre qu'aucune donnée de l'espace AOGN, qui est égal à l'espace AQNN, puisque la droite AQ est prise égale à la droite AO. Ce qu'il fallait démontrer.

Démonstration de la Proposition III.

Je dis que la somme des DI cube est égale à la somme des HL carré, multipliée par le rayon AB.

Car soit décrite la ligne CGNNM de telle nature, que quelque perpendiculaire qu'on mène à la base, comme DIG ou LHN, il arrive toujours que chaque DI carré soit égal à IG en AB, et la démonstration sera pareille à la précédente, en cette sorte.

Il est proposé de montrer que la somme des HL carré en AB, ou des HN en AB carré, ou de l'espace AQNN, multiplié par AB carré, est égal à la somme des DI cube, multipliés par chaque arc DD, ou à la somme des DI carré en DI en EE, ou des GI en AB en RR en AB, ou des AB carré en GI en RR : donc en ôtant de part et d'autre le multiplicateur commun AB carré, il faudra montrer que l'espace AQNN est égal à la somme des rectangles GI en RR ; ce qui est visible par la même raison qu'en la précédente.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

Liste des oeuvres

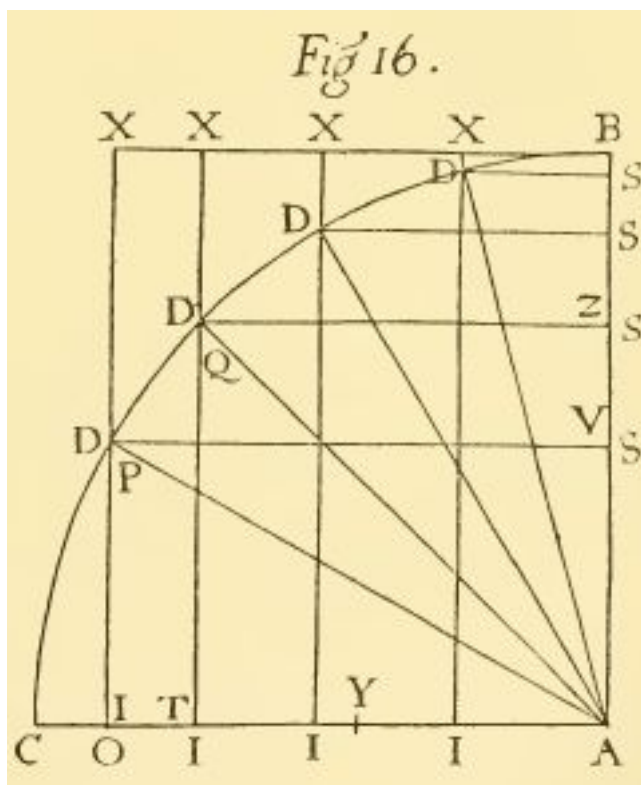
Table des matières du titre

Démonstration de la Proposition IV.

Je dis que la somme des DI carré carré est égale à la somme des HL cube, multipliés par AB.

Car en décrivant une figure CGNM, dont la nature soit telle que quelque perpendiculaire qu'on y mène, comme DIG, il arrive toujours que DI cube soit égal à IG en AB carré ; la démonstration sera semblable à la précédente, parce que cette figure sera toujours coupée en deux portions égales et semblables par l'axe ABN, de même que le demi-cercle CBM ; et ainsi à l'infini.

Corollaire.



De la première proposition, il s'ensuit que la somme des sinus verses d'un arc est égale à l'excès dont l'arc surpasse la distance d'entre les sinus extrêmes, multiplié par le rayon.

Je dis (*fig. 16*) que la somme des sinus verses DX est égale à l'excès, dont l'arc BP surpasse la droite AO, multiplié par AB.

Car les sinus verses ne sont autre chose que l'excès, dont le rayon surpasse les sinus droits : donc la somme des sinus verses D X est la même chose que le rayon AB, pris autant de fois ; c'est-à-dire, multiplié par tous les petits arcs égaux DD ; c'est-à-dire, multiplié par l'axe entier BP, moins la somme des sinus droits DI, ou le rectangle BA en AO. Et par conséquent la somme des sinus verses DX est égale au rectangle compris du rayon AB, et la

différence entre l'arc BP et la droite AO.

Proposition V.

Le centre de gravité de tous les sinus d'un arc quelconque, placés comme ils se trouvent, est dans celui qui divise en deux également la distance d'entre les extrêmes.

Soit (fig. 16) un arc quelconque BP, et soit AO la distance entre les sinus extrêmes, coupée en deux également en Y : je dis que le point Y sera le centre de gravité de tous les sinus DI de l'arc BP.

Car si on entend que A O soit divisée en un nombre indéfini de parties égales, d'où soient menées des ordonnées, et que l'on considère chaque somme des sinus qui se trouve entre deux quelconques des ordonnées voisines, il est visible que toutes ces petites sommes particulières de sinus seront toutes égales entre elles, puisque les distances d'entre les ordonnées voisines sont prises toutes égales entre elles, et que chaque somme de sinus est égale au rectangle fait de chacune de ces distances égales, multipliée par le rayon. Donc la droite AO est divisée en un nombre indéfini de parties égales, et ces parties égales entre elles sont toutes chargées de poids égaux entre eux (qui sont les petites sommes de ces sinus, comprises entre les ordonnées voisines).

Donc le centre de gravité de tous ces poids, c'est-à-dire, de tous les sinus placés comme ils sont, se trouvera au point du milieu Y. Ce qu'il fallait démontrer.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Proposition VI.

La somme des rectangles compris de chaque sinus sur la base et de la distance de, ou du sinus sur l'axe, est égale à la moitié du carré de la distance d'entre les sinus extrêmes sur la base, multiplié par le rayon, lorsque l'arc est terminé au sommet.

Soit l'arc BP, terminé au sommet B, et soient DS les sinus sur l'axe : je dis que la somme des rectangles DI en IA ou DI en DS, est égale à la moitié du carré de AO multiplié par AB.

Car il a été démontré, à la fin du Traité des Trilignes, que la somme des rectangles AI en ID, est égale à la somme des sinus ID multipliée par AY (qui est la distance entre le dernier AB et leur centre de gravité commun Y) ; mais la somme des sinus est égale AB en AO : donc la somme des rectangles AI en ID est égale à AB en AO en AY, c'est-à-dire, à la moitié du carré de AO, multiplié par AB.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Proposition VII.

La somme triangulaire des sinus sur la base d'un arc quelconque, terminé au sommet, à commencer par le moindre des sinus extrêmes, est égale à la somme des sinus du même arc sur l'axe, multipliée par le rayon, ou, ce qui est la même chose, à la différence d'entre les sinus extrêmes sur la base, multipliée par le carré du rayon.

Je dis que la somme triangulaire des sinus DI, à commencer du côté de DO, est égale à la somme des sinus DS, multipliée par le rayon, ou à BF (qui est la différence entre BA et DO), multipliée par BA carré, ce qui n'est visiblement que la même chose, puisque la somme des sinus DS est égale au rectangle VB en BA, par la première de ce Traité.

Car la somme triangulaire des sinus DI, à commencer par DO, n'est autre chose, par la définition, que la simple somme de tous les DI compris entre les extrêmes BA, DO : plus la somme de tous les DI, excepté le premier DO ; c'est-à-dire, compris entre le second QT et AB, et ainsi de suite : mais la somme des sinus compris entre DO et BA, est égale à OA ou PV en AB ; et la somme des sinus compris entre DT et AB, est de même égale au rectangle TA ou QS en AB, et ainsi toujours. Donc la somme triangulaire des sinus DI, à commencer par DO, est égale à la somme des sinus PV, QS, DS, etc., multipliée par AB. Ce qu'il fallait démontrer.

TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Proposition VIII.

La somme pyramidale des sinus d'un arc quelconque, terminé au sommet, à commencer par le moindre, est égale à la somme des sinus verses du même arc multipliée par le carré du rayon ; ou, ce qui est la même chose, à l'excès dont l'arc surpasse la distance entre les sinus extrêmes, multiplié par le cube du rayon.

Je dis que la somme pyramidale des sinus D à commencer par DO , est égale à la somme des sinus verses DX , multipliée par BA carré ; ou ce qui est la même chose, par le corollaire, à l'arc BP , moins la droite AO en AB cube.

Car cette somme pyramidale n'est autre chose que la somme triangulaire des sinus DI compris entre PO et AB , plus la somme triangulaire de tous les sinus compris entre DT et AB , et ainsi de suite : mais la première de ces sommes triangulaires est égale par la précédente, à BV ou PX en AB carré ; et la seconde de ces sommes triangulaires est égale, par la même raison, à BZ ou QX en AB carré. Donc toutes les sommes triangulaires ensemble, c'est-à-dire, la somme pyramidale des sinus DI , à commencer par DO , est égale à la somme des sinus verses DX multipliée par AB carré. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition IX.

La somme des espaces, compris entre l'axe et chacun des sinus d'un arc, terminé au sommet, est égale, étant prise quatre fois, au carré de l'arc ; plus, le carré de la distance entre les sinus extrêmes, multiplié chacun par le rayon,

Je dis que la somme des espaces DIAB, prise quatre fois, est égale au carré de l'arc multiplié par AB ; plus le carré de la droite AO, multiplié aussi par AB.

Car ces espaces DIAB ne sont autre chose que les secteurs ADB, plus les triangles rectangles AID. Or chaque secteur ADB est égal à la moitié du rectangle, compris de l'arc BD et du rayon : donc le secteur pris deux fois, est égal au rectangle compris de l'arc et du rayon : et partant tous les secteurs ensemble pris deux fois, sont égaux à tous les arcs BD, multipliés par AB, ou à la moitié du carré de l'arc entier BP, multiplié par AB (puisque tous les arcs ensemble BD sont égaux à la moitié du carré de l'arc entier BP, parce qu'il est divisé en parties égales). Donc la somme des secteurs, prise quatre fois, est égale au carré de l'arc BP, multiplié par le rayon. Et chaque triangle rectangle AID est la moitié du rectangle de AI en ID ; et partant tous les triangles ensemble AID, pris deux fois, sont égaux à tous les rectangles AI en ID, c'est-à-dire, par la cinquième, à la moitié du carré AO en AB : donc quatre fois la somme des triangles AID est égale au carré AO, multiplié par AB. Donc quatre fois la somme des espaces DIAB est égale au carré de l'arc BP ; plus, au carré de AO, multiplié chacun par AB. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition X.

La somme triangulaire des mêmes espaces, prise quatre fois, à commencer par le moindre sinus, est égale au tiers du cube de Varc ; plus la moitié du solide, compris de l'arc et du carré du rayon, moins la moitié du solide, compris du moindre sinus, et de la distance d'entre les extrêmes et du rayon ; le tout multiplié par le rayon.

Je dis que la somme triangulaire des espaces DIAB, à commencer par DO, prise quatre fois, est égale au tiers du cube de l'arc BP, multiplié par AB ; plus, la moitié de l'arc BP, multiplié par AB cube, moins la moitié du rectangle AO en OD, multiplié par A B carré.

Car la somme triangulaire de ces espaces, à commencer par DO, se forme en prenant, premièrement, la somme simple de tous ces espaces, dont le quadruple est égal, par la précédente, au carré de l'arc BP, multiplié par AB, plus OA carré multiplié aussi par AB ; et en prenant ensuite la somme de tous les espaces, excepté le premier BPOA, savoir, la somme de tous les espaces BQTA, BDIA, etc., donc le quadruple est égal par la précédente, à l'arc BQ carré, multiplié par AB, plus TA carré multiplié par AB ; et ainsi toujours. Donc quatre fois cette somme triangulaire des espaces BDIA, est égale à la somme de tous les arcs BD carré multipliés par AB, c'est-à-dire, au tiers du cube de l'arc entier BP, multiplié par AB, plus la somme de tous les IA carré, ou de tous les DS carré (qui sont les sinus sur l'axe) multipliés par AB. Mais la somme des sinus DS carré est égale à l'espace BPV, multiplié par AB (par la seconde de ces propositions) : et en prenant A B pour commune hauteur, la somme des DS ou IA carré multipliés par AB, sera égale à l'espace BPV multiplié par AB carré.

Donc la somme triangulaire de tous les espaces DIAB est égale au tiers du cube de l'arc BP multiplié par AB ; plus à l'espace BPV, multiplié par AB carré ; mais l'espace BPV, est égal au secteur BPA, moins le triangle AVP, c'est-à-dire, à la moitié du rectangle compris de l'arc BP et du rayon BA, moins la moitié du rectangle de AO en OP. Donc cette somme triangulaire est égale au tiers du cube de

l'arc BP, multiplié par AB, plus la moitié de l'arc multiplié par AB cube, moins la moitié de AO en OD, multiplié par AB carré. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition XI.

La somme triangulaire des carrés des sinus d'un arc quelconque, terminé au sommet, à commencer par le moindre sinus, est égale, étant prise quatre fois, au carré de l'arc, plus au carré de la distance entre les sinus extrêmes, multipliés chacun par le carré du rayon.

Je dis que la somme triangulaire des DI carré, prise quatre fois, à commencer par DO, est égale au carré de l'arc BP, plus au carré de la droite AO, multipliés chacun par AB carré.

Car cette somme triangulaire des DI carré se trouve, en prenant premièrement la simple somme de tous les DI carré, qui est égale, par la seconde, à l'espace BDOA multiplié par AB, et en prenant ensuite la somme des mêmes carrés, excepté le premier DO, savoir, QT carré, DI carré, etc., qui sont égaux, par la même seconde, à l'espace QTAB, multiplié par AB, et ainsi toujours. Donc la somme triangulaire de tous les DI carré est égale à la somme des espaces DIAB, multipliée par AB : donc aussi leurs quadruples seront égaux ; mais la somme de ces espaces, prise quatre fois, est égale au carré de l'arc BP, plus au carré AO, multipliés par AB : et en multipliant encore le tout par AB, la somme des espaces DIAB, prise quatre fois, et multipliée par AB, sera égale au carré de l'arc BP, plus au carré AO, multipliés par AB carré. Donc aussi la somme triangulaire des DI carré sera égale au même arc BP carré, plus au même AO carré, multipliés de même par AB carré. Ce qu'il fallait démontrer.

FIN DU TRAITÉ DES SINUS DU QUART DE CERCLE

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



TRAITÉ DES ARCS DE CERCLE



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1659
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Définition.

Avertissement.

Proposition I.

Proposition II.

Proposition III.

Proposition IV.

Proposition V.

Proposition VI.

Proposition VII.

Proposition VIII.

Proposition IX.

Proposition X.

Proposition XI.

Proposition XII.

Proposition XIII.

Proposition XIV.

Proposition XV.

Proposition XVI.

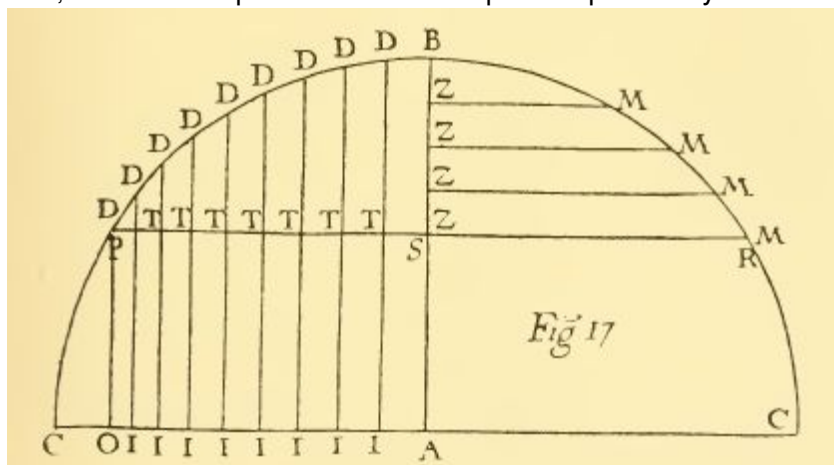
TRAITÉ DES ARCS DE CERCLE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Définition.

J'appelle *triligne circulaire* toutes les portions d'un quart de cercle, retranchées par une ordonnée quelconque au rayon.



Soit (fig. 17) un quart de cercle ABC, dont A soit le centre, AB un des rayons, qui sera appelé l'axe ; A C l'autre rayon perpendiculaire au premier, qui sera appelé *la base* ; et le point B sera le sommet, ZM une ordonnée quelconque à l'axe. L'espace ZMB sera appelé *un triligne circulaire* : sur quoi il faut remarquer que le quart de cercle entier est aussi lui-même un triligne circulaire.

TRAITÉ DES ARCS DE CERCLE

Liste des oeuvres

Table des matières du titre

Avertissement.

On suppose dans tout ce discours, que la raison de la circonférence au diamètre est connue, et que quelque point qu'on donne dans le rayon BA , comme S , d'où on mène l'ordonnée SR , coupant l'arc en R , l'arc BR retranché par l'ordonnée (et qui s'appelle l'*arc de l'ordonnée*) est aussi donné ; et de même que quelque point qui soit donné dans l'arc, comme R , d'où on mène RS perpendiculaire à BA , les droites RS , SB sont aussi données.

Proposition I.

Soit (fig. 17) BSR un triligne circulaire quelconque donné, dont l'axe BS étant divisé en un nombre indéfini de parties égales en les ordonnées ZM coupent l'arc en M : je dis que toutes ces choses seront aussi données ; savoir, 1°. la somme de tous les arcs BM ; 2°. la somme des carrés de ces arcs ; 3°. la somme des cubes de ces arcs ; 4°. la somme triangulaire de ces arcs ; 5°. la somme triangulaire des carrés de ces arcs ; 6°. la somme pyramidale de ces arcs.

Car en menant les sinus sur la base de ce même arc, ou de l'arc pareil BP, pris de l'autre part (pour rendre la figure moins confuse), lesquels sinus coupent l'arc en D, la base SP du triligne en T, et le rayon AC en I : il a été démontré dans le Traité des Trilignes, que la connaissance de toutes les sommes cherchées dans les arcs BM, dépend de la connaissance des mêmes sommes dans les sinus DT, et on en a donné toutes les raisons ; en sorte que la connaissance des uns enferme aussi celle des autres. Donc il suffira de montrer que toutes ces sommes sont données dans les sinus DT pour montrer qu'elles le sont aussi dans les arcs BM.

Mais toutes ces sommes seront connues dans les sinus DT, si elles le sont dans les sinus entiers DI, parce que la droite TI ou SA, qui est donnée, comme on l'a vu dans l'Avertissement, est une grandeur commune, qui est retranchée de toutes les autres DI : et partant, par le traité des sommes simples triangulaires, etc., ces sommes seront données dans les restes D T, si elles le sont dans les entières DI.

Or, toutes ces sommes sont données dans les droites DI comme il s'ensuit facilement des propositions 1, 2, 3, 7, 8, 11, du Traité des Sinus du quart de cercle.

Car, 1°. la somme des droites DI est donnée, puisqu'il est démontré qu'elle est égale au rectangle compris du rayon donné AB, et de la droite donnée AO ou SP.

2°. La somme des carrés DI est donnée, puisqu'il est démontré qu'elle est égale à l'espace donné BPOA multiplié par le rayon donné AB.

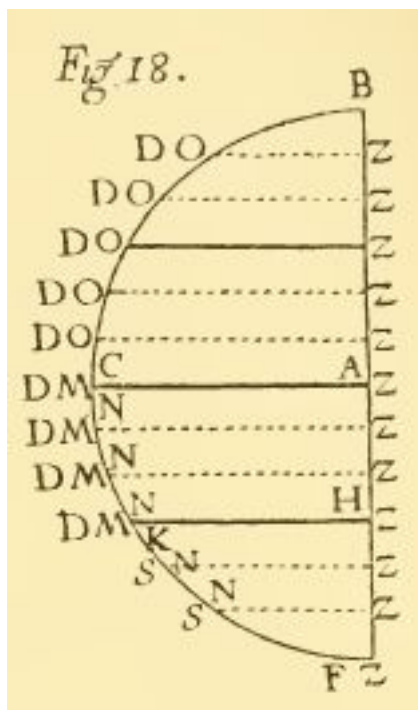
3°. La somme des DI cubes est donnée, puisqu'il est démontré qu'elle est égale à la somme des carrés des ordonnées au rayon AC, comprises entre les sinus extrêmes BA, PO, multipliés par AB. Or, AB est connu, et aussi la somme des carrés de ces ordonnées, puisque l'espace BPO A est ici donné, et que son solide autour de AO l'est aussi, par Archimède.

4°. La somme triangulaire de ces ordonnées DI est aussi donnée, puisqu'il est démontré qu'elle est égale à la différence d'entre les sinus extrêmes BA, TO, c'est-à-dire, à BS qui est donnée, multipliée par le carré du rayon.

5°. La somme pyramidale des mêmes sinus DI est aussi donnée, puisqu'il est démontré qu'elle est égale à l'excès dont l'arc donné BP surpasse la droite donnée AO ou SP, multiplié par le cube du rayon.

6°. Enfin la somme triangulaire des DI carré est donnée, puisqu'il est démontré qu'étant prise quatre fois, elle est égale au carré de l'arc donné BP, plus au carré de la droite donnée AO ou PS, multipliés chacun par le carré du rayon.

Proposition II.



Soit maintenant dans le diamètre du demi-cercle(fig. 18) $ABCF$, la portion BH donnée plus grande que le rayon BA , laquelle étant divisée en un nombre indéfini de parties égales aux points soient menées les ordonnées : je dis que les mêmes sommes que dans la précédente, seront données dans les arcs BD ; c'est-à-dire, la somme simple des arcs ; celle de leurs carrés et celle de leurs cubes ; la somme triangulaire des arcs ; la somme triangulaire de leurs carrés, et la somme pyramidale des arcs.

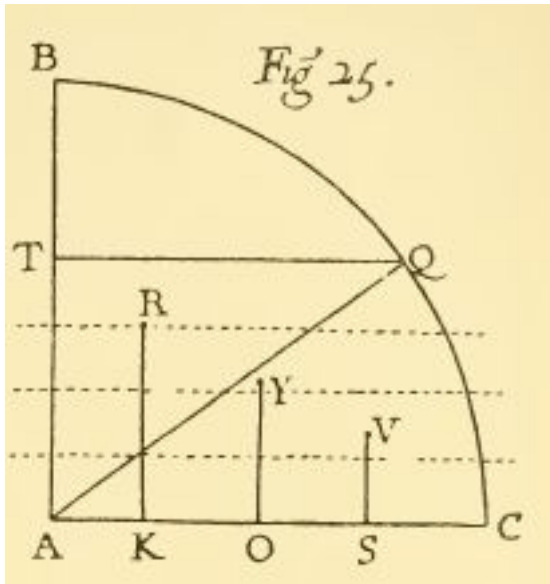
Car en achevant de diviser la portion restante HF aux points Z , en parties égales aux parties de la portion HB , et menant les ordonnées ZS : il s'ensuit, par la précédente, que toutes ces sommes sont données, tant dans les arcs FN , compris entre les points F et C , que dans les arcs FS , compris entre les points F et K (puisque FHK est un triline circulaire, et que le quart de cercle FAC

en est un autre, desquels le point F est le sommet). Donc aussi les mêmes sommes seront données dans les arcs FM, puisque si de tous les arcs FN on ôte les arcs F S, il restera les arcs FM. Donc l'arc CK sera une ligne donnée, divisée comme on voudra en un nombre indéfini de parties aux points D, ou M, ou S (car toutes ces lettres ne marquent qu'un même point), à laquelle sont ajoutées de part et d'autre des portions données KF, CB ; et il arrive que toutes les sommes proposées sont données dans les lignes FM : donc elles le seront aussi dans les arcs BM (par ce qui est démontré à la fin des propriétés des sommes simples triangulaires, etc.). Mais les mêmes sommes sont données, par la précédente, dans les arcs BO du quart de cercle BCA : donc, en ajoutant les deux ensemble, les mêmes sommes seront données dans tous les arcs BD, puisque la somme des arcs B D n'est autre chose que la somme des arcs BO, plus la somme des arcs BM. Ce qu'il fallait démontrer.

Corollaire.

De ces propositions, il paraît que si la portion quelconque AH donnée est divisée en un nombre indéfini de parties égales en Z, d'où soient menées les ordonnées ZM, on connaîtra la somme des arcs FN, et leurs sommes triangulaires, et leurs sommes pyramidales, etc.

Lemme.



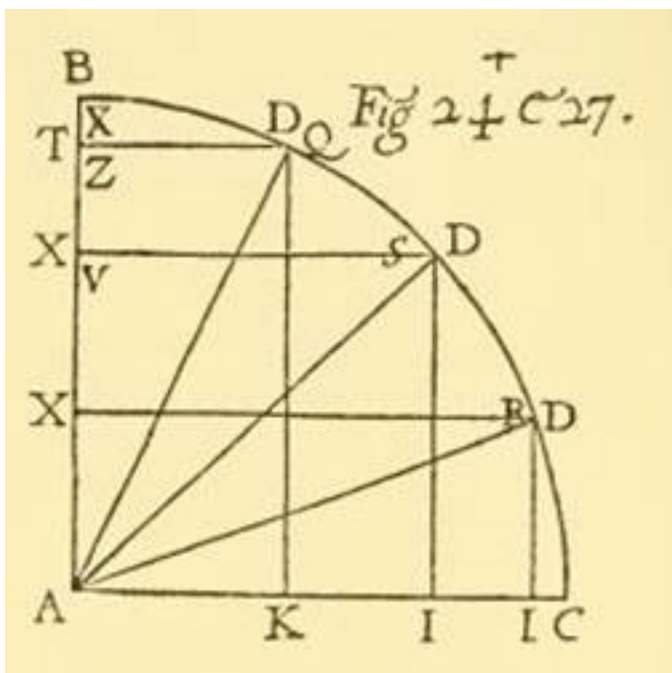
Soit une figure plane quelconque (fig. 25) ACQT, dont le centre de gravité soit Y : soit divisée cette figure en tant de parties qu'on voudra et telles qu'on voudra, comme en deux parties AQT, AQC, desquelles les centres de gravité soient R, V, d'où soient menées les perpendiculaires VS, RK sur une droite quelconque quelle AC ne coupe pas la figure proposée mais, ou quelle la borne, ou qu'elle en soit entièrement dehors) ; et soit sur la même AC, menée la perpendiculaire YO du centre de gravité de la figure entière ACQ : je dis que le solide fait de la figure entière ACQT, multipliée par son bras YO, est égale à tous les solides ensemble faits des parties, multipliées chacune par son bras particulier, c'est-à-dire, au solide de la figure TAQT, multipliée par son bras RK, plus au solide de la figure QAC, multipliée par son bras VS.

Car si on entend une multitude indéfinie de droites parallèles à AC, et toutes éloignées chacune de sa voisine d'une même distance moindre qu'aucune donnée, et qui coupent ainsi toute la figure, comme il a été supposé dans la méthode des centres de gravité : il est visible, par cette méthode, que la somme triangulaire des

portions de, cette figure entière ACQT, comprises entre les parallèles voisines, est égale à la figure multipliée par son bras YO ; et que de même la somme triangulaire des portions de la petite figure TAQ, comprises entre les mêmes parallèles, est égale à cette figure TAQ, multipliée par son bras RK ; et enfin que la somme triangulaire des portions de l'autre petite figure AQC, comprises entre les mêmes parallèles, est égale à cette même portion AQC, multipliée par son bras VS. Mais les portions de la figure entière ACQT, comprises entre les mêmes parallèles, ne sont autre chose que les portions de sa partie ATQ ; plus les portions de sa partie AQC, comprises entre les mêmes parallèles : et de même la somme triangulaire des portions de la figure entière, n'est autre chose que la somme triangulaire des portions de la partie AQT ; plus la somme triangulaire des portions de l'autre figure AQC. Donc aussi la figure entière ACQT, multipliée par son bras YO, est égale à la partie AQT, multipliée par son bras RK, plus à la partie AQC multipliée par son bras VS.

Corollaire.

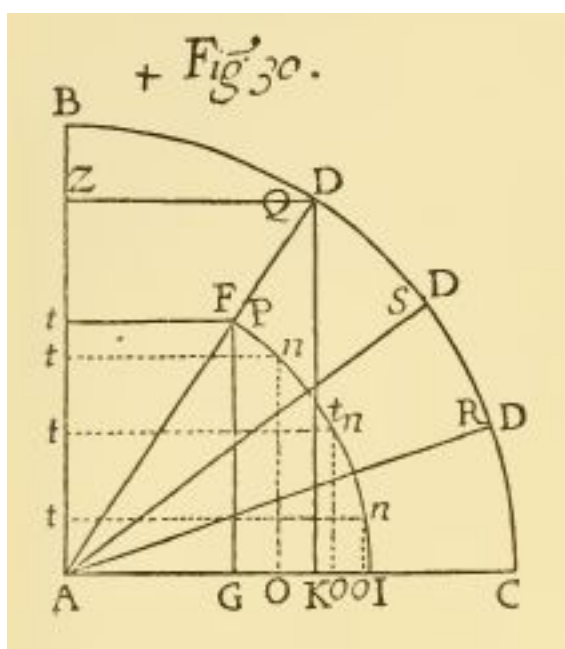
De là il s'ensuit que la figure entière ATQC multipliée par son bras YO, plus la même figure entière, moins sa première portion AQT, savoir, la portion AQC, multipliée par son bras VS, est égale à la première partie AQT multipliée par son bras R K, plus à la seconde portion de la figure AQC, multipliée par deux fois son bras VS. Ce qui paraît par l'égalité démontrée dans le lemme, puisqu'on ne fait qu'y ajouter de part et d'autre le solide de la partie AQC, multipliée par son bras VS.



Et si la figure était divisée en trois parties, comme le secteur AQC (*fig. 24*), lequel est divisé en trois parties, qui sont les secteurs QAS, SAR, RAC : on montrera de même que la figure entière QAC, multipliée par son bras sur AC, plus la figure entière, moins sa première portion QAS, c'est-à-dire, la figure restante SAC, multipliée par son propre bras sur la même AC, plus la figure entière QAC, diminuée de ses deux premières portions QAS, SAR, c'est-à-dire, la portion restante RAC multipliée aussi par son propre bras sur la même AC, sont égales à la première portion QAS multipliée par son propre bras sur AC, plus la seconde portion SAR multipliée par deux fois son bras sur AC, plus la troisième portion RAC multipliée par trois fois son bras sur A C.

Et ainsi à l'infini en quelque nombre de portions que la figure soit divisée.

Lemme III.



Soit (fig. 30) un secteur quelconque, qui ne soit pas plus grand qu'un quart de cercle, DAC divisé en un nombre indéfini de petits secteurs égaux QAS, SAR, RAC, desquels les centres de gravité soient P, T, N, et les bras sur A C soient PO, TO, NO : je dis que tous les points P, T, N, sont dans un arc de cercle concentrique à l'arc QDC, et que les petits arcs NN sont tous égaux entre eux, comme les petits arcs DD sont aussi égaux entre eux ; et que chacun des petits arcs NN est à chacun des arcs DD, comme le rayon FA de l'arc PTN, au rayon DA de l'arc QDC : et que le rayon FA est les deux tiers du rayon DA.

Cela est visible de soi-même, puisque ces secteurs étant en nombre indéfini, ils doivent être considérés comme des triangles isocèles, desquels le centre de gravité est aux deux tiers de la droite qui divise l'angle par la moitié.

Corollaire.

De là il paraît que les bras NO des secteurs DAD, sont les sinus de l'arc FNI, dont le rayon est les deux tiers du rayon AD.

Proposition III.

Soit (fig. 30) un quart de cercle donné ABC, dans l'arc duquel soit donné le point Q, tel qu'on voudra, et ayant divisé l'arc QC en un nombre indéfini d'arcs égaux aux points d'où soient menés les rayons AD : je dis que la somme des secteurs ADC est donnée, et égale au quart du carré de l'arc QC multiplié par le rayon AB.

Car chaque secteur ADC est égal à la moitié de l'arc DC multiplié par le rayon AB. Or puisque l'arc QC est divisé en parties égales, la somme de tous les arcs DC sera égale à la moitié du carré de l'arc entier QC ; et partant la moitié de la somme des mêmes arcs DC sera égale au quart du carré de l'arc QC : et en multipliant le tout par AB, la moitié de tous les arcs DC multipliés par AB, c'est-à-dire, la somme des secteurs ADC sera égale au quart du carré de l'arc QC multiplié par AB. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition IV.

Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme triangulaire des mêmes secteurs ADC, à commencer du côté de QA, est donnée, et égale à la douzième partie du cube de l'arc QC, multiplié par le rayon.

Car la somme triangulaire des secteurs AD C, à commencer du côté de AQ, n'est autre chose que la simple somme de tous les secteurs ADC, prise une fois, c'est-à-dire, par la précédente, le quart de QC carré en AB, plus la simple somme des mêmes secteurs ADC, excepté le premier QAS, c'est-à-dire, la somme des secteurs SAC, BAC, etc., qui sont égaux, par la précédente, au quart de SC carré en AB, et ainsi des autres. D'où il paraît que la somme triangulaire des secteurs ADC est égale au quart des carrés de tous les arcs D C. Mais la somme des carrés de tous les arcs DC est égale au tiers du cube de l'arc entier QC ; donc la somme triangulaire des secteurs ADC est égale à la douzième partie du cube de l'arc entier QC, multiplié par AB. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition V.

Soit (fig. 30) le point Q, donné où l'on voudra dans l'arc BC du quart de cercle donné BAC et soit l'arc QC, divisé en un nombre indéfini d'arcs égaux aux points D, d'où soient menés les rayons DA : je dis que la somme des solides, compris de chaque secteur ADC et de son propre bras sur AC, est connue et égale au tiers de l'arc C, moins le tiers de la droite CK (en menant le sinus QK) multiplié par AB cube.

Car pour connaître la somme de ces solides, il suffira de connaître la somme de ces autres solides qui leur sont égaux, par le second lemme ; savoir, le petit secteur QAS multiplié par son propre bras PO, plus l'autre petit secteur SAR multiplié par deux fois son propre bras TO, plus le petit secteur RAC multiplié par trois fois son propre bras NO, et ainsi toujours ; c'est-à-dire, le petit secteur QAS, ou le rectangle compris du rayon AR, et de la moitié du petit arc QS ou DD, multiplié par PO pris une fois, plus par TO pris deux fois, plus par l'autre NO pris trois fois, et ainsi toujours ; c'est-à-dire, la somme triangulaire des bras NO, à commencer par PO, multipliés chacun par la moitié des petits arcs DD, et le tout multiplié par AB.

Or le rayon AB est connu : donc si on connaît encore la somme triangulaire des bras NO (multipliés chacun par la moitié des petits arcs DD), on connaîtra la somme de tous les solides proposés.

Mais, par le lemme précédent, tous ces bras NO sont les sinus de l'arc FPI, desquels la somme triangulaire est connue par le Traité des Sinus, et égale au solide compris de AF carré, et de la différence dont l'arc FNI surpasse la droite GI (lorsque les sinus NO sont multipliés par les petits arcs NN). Et partant cette somme triangulaire des sinus NO sera à la somme triangulaire des mêmes sinus NO multipliés par les petits arcs DD, en raison donnée ; savoir, comme AF carré à AQ ou AB carré (parce que la somme triangulaire de ces sinus multipliés par ces petits arcs, est un solide duquel les arcs donnent deux dimensions). Donc cette somme triangulaire des sinus NO multipliés par les arcs DD, est égale à l'arc FNI, moins la droite IG, multiplié par AB carré, ou aux deux tiers de l'arc QC, moins les deux tiers de la droite CK, multipliés par

AB carré. Et par conséquent la somme triangulaire des mêmes sinus NO multipliés par la moitié des petits arcs D D, est égale à un tiers de l'arc QC, moins un tiers de la droite CK, multiplié par AB carré. Et en multipliant le tout par AB, le tiers de l'arc QC, moins le tiers de la droite CK, multipliés par AB cube, sera égal à la somme triangulaire des mêmes sinus NO multipliés par la moitié des petits arcs DD, et le tout multiplié par AB ; ce qui est démontré être égal aux solides proposés à connaître.

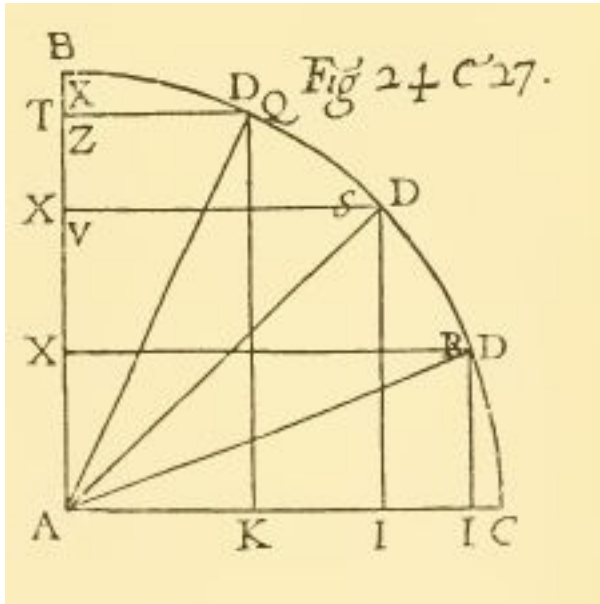
Proposition VI.

Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme des solides, compris de chaque secteur ADC et de son bras sur AB, est donnée, et égale au tiers de la droite CK multipliée par AB cube.

Car en menant les bras NT sur AB, qui seront aussi des sinus, on démontrera de même que la somme des solides proposés est égale à la somme triangulaire des bras ou sinus NT, à commencer par PT, multipliés chacun par la moitié des petits arcs DD, et le tout multiplié par AB.

Et d'autant que la somme triangulaire des sinus NT (multipliés chacun par les petits arcs NN) est égale, par le Traité des Sinus, à la droite IG multipliée par AF carré : on conclura, comme en la précédente, que la somme triangulaire des mêmes sinus NT multipliés par la moitié des petits arcs DD, et le tout multiplié par AB, est égale au tiers de la droite CK multipliée par AB cube.

Proposition VII.



Soit donné (fig. 27) le même quart de cercle ABC, et un point Q dans son arc, d'où soient menés les sinus DX et les rayons DA : je dis que la somme des triangles AXD est donnée, et égale au quart du carré de la droite AZ, qui mesure la distance entre les sinus extrêmes, multipliée par le rayon.

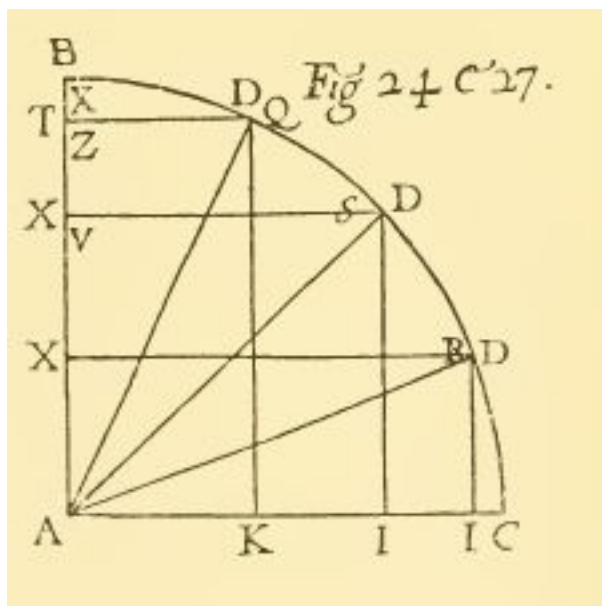
Car tous ces triangles AXD sont la moitié des rectangles AX en XD, la somme desquels est démontrée, dans le Traité des Sinus, être égale à la moitié du carré de la droite AZ multipliée par AB. Donc, etc.

Proposition VIII.

Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme triangulaire des mêmes triangles AXD, à commencer du côté de QX, est donnée et égale à la huitième partie de l'arc QC, multipliée par AB cube, moins la huitième partie du rectangle compris du dernier sinus QZ et de ZA (qui est sa distance du point A) multipliée par AB carré.

Car la somme triangulaire des triangles AXD, à commencer du côté de ZQ, n'est autre, chose que la simple somme de tous, c'est-à-dire, par la précédente, un quart de AZ carré multiplié par AB, plus la somme des mêmes triangles AXD, excepté le premier AZQ, qui sera égal, par la précédente, au quart de AV carré, multiplié par AB ; et ainsi toujours. De sorte que la somme triangulaire de ces triangles est égale au quart de la somme des carrés AX multipliés par AB, ou au quart des carrés DI multipliés par AB, ou au quart de l'espace QKC multiplié par AB carré (car la somme des carrés des sinus DI est égale à l'espace QKC multiplié par AB, par le Traité des Sinus) ; c'est-à-dire, au quart du secteur AQC multiplié par A B carré, moins le quart du triangle AKQ multiplié par AB carré. Ce qui est la même chose qu'un huitième de l'arc QC, multiplié par AB cube, moins un huitième du rectangle QZ en ZA, multiplié par AB carré.

Proposition IX.



Soit un quart de cercle (fig 27) donné, dans l'arc duquel soit donné le point quelconque Q, et l'arc QC étant divisé en un nombre indéfini d'arcs égaux aux points D, d'où soient menés les sinus DX et les rayons DA : je dis que la somme des solides, compris de chaque triangle AXD et de son bras sur AC, est donnée et égale au tiers de la portion AZ en AB cube, moins le tiers de la somme des carrés des ordonnées à la portion AZ (qui sont donnés, puisque l'espace AZQC, et son solide autour de AZ sont donnés par Archimède) multipliés par AB.

Car le bras de chacun de ces triangles sur AC, est les deux tiers de chaque AX ; donc la somme des solides proposés n'est autre chose que la somme des triangles AXD multipliés chacun par les deux tiers de son côté AX. Or, chaque triangle rectangle AXD multiplié par les deux tiers de son côté AX, est égal au tiers de AX carré en XD, c'est-à-dire (chaque AX carré étant AD carré, moins DX carré), au tiers de chaque AD carré en DX, moins le tiers de chaque DX cube. Donc tous les triangles ensemble AXD multipliés

chacun par les deux tiers de AX, sont égaux au tiers de tous les DX multipliés par AD ou AB carré, moins le tiers de la somme de tous les DX cubes ; c'est-à-dire (puisque tous les DX sont égaux à AZ en AB, et que tous les DX cubes sont égaux aux carrés des ordonnées à la portion AZ multipliés par AB), au tiers de la portion AZ en AB cube, moins le tiers de la somme des carrés des ordonnées à la portion AZ, multipliés par AB. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition X.

Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme des solides, compris de chacun des triangles AXD, multiplié par son bras sur AB, est donnée, et égale à un sixième de CK (qui est la différence entre les sinus extrêmes), multipliée par A B cube, moins un sixième de la somme des carrés des ordonnées à la portion CK (laquelle est donnée, puisque l'espace QKC et son solide sont donnés par Archimède) multipliée par AB carré.

Car chacun de ces triangles est la moitié du rectangle AX en XD, et le bras de chacun sur AB est le tiers de XD. Donc la somme de ces triangles multipliés par ces bras, est la moitié des rectangles AX en XD, multipliée par un tiers de XD ; c'est-à-dire, un sixième des solides AX en XD carré, ou (puisque chaque XD carré est égal à AD carré, moins AX carré) un sixième des solides de AX en AD carré, moins un sixième des AX cubes, ou un sixième des solides des DI en AD carré, moins un sixième des DI cubes ; c'est-à-dire (puisque la somme des DI est égale à CK en AB, et que la somme des DI cubes est égale à la somme des carrés des ordonnées à la portion CK, multipliées par AB) un sixième de la portion CK en AB cube, moins un sixième de la somme des carrés des ordonnées à la portion CK, multipliée par AB carré.

COROLLAIRE PREMIER.

Si le point donné Q est au point B, c'est-à-dire, si on considère tout le quart de cercle entier, au lieu de n'en considérer que la portion AZQC : on y conclura les mêmes choses qu'on a faites jusqu'ici ; puisque ce n'est qu'un cas de la proposition générale, et que même ce cas est toujours le plus facile.

Il faudra entendre la même chose dans les propositions suivantes :

COROLLAIRE II.

De toutes ces propositions, il s'ensuit que s'il y a un quart de cercle donné (fig. 27) ABC, dans l'arc duquel soit donné le point Q,

et que l'arc QC étant divisé en un nombre indéfini d'arcs égaux en D, on en mène les sinus DX et les rayons DA ; il arrivera :

1°. Que la somme des espaces AXDC sera donnée, puisque chacun de ces espaces est composé du secteur AQC et du triangle AXD, et que la somme de ces parties est donnée ; c'est-à-dire, tant la somme des secteurs AQC, que celle des triangles AXD est donnée par les précédentes ;

2°. Que la somme triangulaire des mêmes espaces AXDC est donnée : car elle est égale aux sommes triangulaires de leurs parties qui sont données par les précédentes ;

3°. Que la somme de ces espaces AXDC, multipliés chacun par son bras sur A C, est donnée : car la somme de leurs parties (savoir de ses secteurs et de ses triangles), multipliées chacune par leurs bras sur AC, est donnée par les propositions précédentes. Et il a été montré, par les lemmes précédents, que la figure entière, multipliée par son bras sur AC, est égale à ses parties multipliées chacune par leurs bras sur la même AC ;

4°. Que la somme des mêmes espaces AXDC, multipliés chacun par son bras sur AB, est donnée : car elle est égale à la somme de leurs parties multipliées par leurs bras sur la même AB, qui est donnée par les propositions précédentes.

Or, la somme de ces espaces est donnée ; car si de la somme des espaces AXDC (compris entre AC et le point B), qui est donnée par les propositions précédentes, on ôte la somme des espaces

AXSC (compris entre AC et ZQ) qui est aussi donnée par les corollaires précédents : les portions restantes ANLC seront aussi données ; c'est-à-dire (en prenant les portions au lieu du total), la somme des portions ZNLQ, plus la portion AZQC prise autant de fois, c'est-à-dire, multipliée par l'arc BLQ : mais cette portion AZQC multipliée par l'arc BQ, est donnée, puisque, tant la portion que l'arc sont donnés. Donc la somme des portions ZNLQ sera donnée ; et partant aussi la somme des rectangles compris de chaque OR, et de l'arc RM. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition XII.

Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme des solides, compris de chaque carré de l'arc RM , est donnée.

Car en reprenant la même figure, il a été démontré dans le Traité des Trilignes, proposition XIII, que la somme de ces solides est double de la somme triangulaire des portions $ZNLQ$, à commencer par B .

Il suffira donc de montrer que cette somme triangulaire est donnée, et on le montrera en cette sorte.

Si de la somme triangulaire de toutes les portions $A XDC$, qui est donnée par les corollaires précédents, en ôte la somme triangulaire de toutes les portions $AXSC$, qui est aussi donnée par les mêmes propositions, la somme triangulaire restante des portions $ANLC$ sera donnée (c'est-à-dire, en prenant les parties au lieu du total) la somme triangulaire des portions $ZNLQ$, plus la portion $AZQC$, prise autant de fois, ou multipliée par la moitié du carré de l'arc BQ (car la somme triangulaire d'un nombre indéfini de points est égale à la moitié du carré de leur somme simple) ; mais la portion $AZQC$ est donnée, et aussi la moitié du carré de l'arc BQ . Donc la somme triangulaire des $ZNLQ$ l'est aussi. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition XIII.

Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme des carrés des ordonnées O , multipliés chacun par l'arc RM , est donnée.

Car, par la proposition XV des trilignes, la somme de ces solides est double de la somme des solides, compris de chaque espace $ZNLQ$, multiplié par son bras sur AB . Donc il suffira de connaître la somme de ces derniers solides. Ce qui se fera en cette sorte.

Si de la somme des solides, compris de chaque espace $AXDC$ et de son bras sur AB , qui est donnée par le corollaire précédent, on ôte la somme des solides, compris de chaque espace $AXSC$ et de son bras sur AB , on aura la somme des solides compris de chacun des espaces restants $ANLC$ et de son bras sur $A B$; c'est-à-dire (en prenant les portions au lieu du total), qu'on connaîtra la somme des solides, compris de chaque espace $ZNLQ$ et de son bras sur AB , plus l'espace $AZQC$ pris autant de fois, ou multiplié par l'arc BQ , et le tout multiplié par le bras de cet espace $AZQC$ sur AB ; car il a été démontré, dans les lemmes de ce Traité, que l'espace entier quelconque $ANLC$, multiplié par son bras sur AB , est égal à la portion $AZQC$, multipliée par son bras sur AB , plus à la portion restante $ZNLQ$ multipliée toujours par son bras sur la même $A B$.

Or on connaît l'espace $AZQC$, multiplié par BQ , et le tout multiplié par son bras sur AB , puisqu'on connaît l'arc BQ , l'espace $AZQC$ et son bras sur AB . Donc on connaît la somme restante des espaces $ZNLQ$ multipliés chacun par son bras sur AB . Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition XIV.

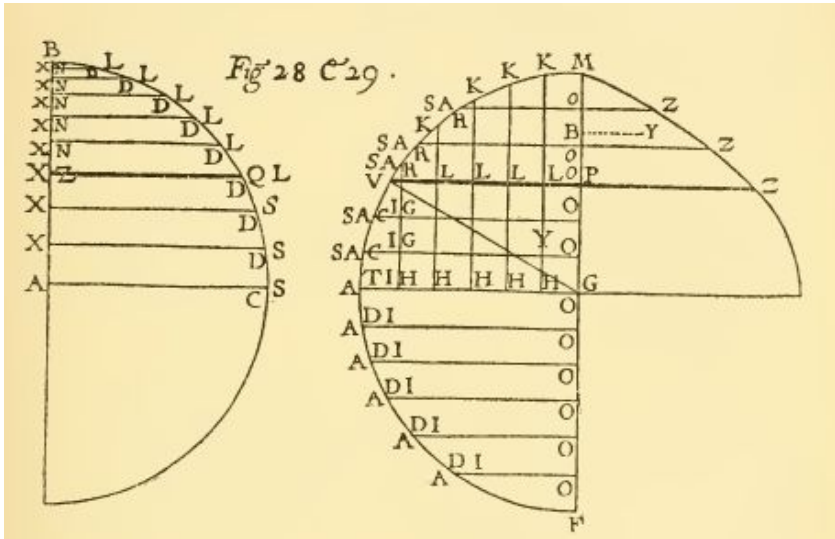
Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme triangulaire des rectangles, compris de chaque ordonnée OR et de son arc RM, est donnée, ou, ce qui est la même chose ; la somme des PO en OR en RM.

Car cette somme est égale, par la proposition XIV des trilignes, à la somme des solides, compris de chaque espace ZNLQ et de son bras sur ZQ. Donc il suffira de connaître cette dernière somme, ou même il suffira de connaître la somme des solides, compris de chacun des mêmes espaces ZNLQ et de son bras sur AC ; puisque chaque bras sur ZQ diffère du bras sur AC d'une droite égale à ZA, et que la somme des espaces ZNLQ, multipliés chacun par ZA, est donnée (ZA étant donnée, et aussi la somme des espaces ZNLQ). Or on connaîtra cette somme des espaces ZNLQ, multipliés chacun par son bras sur AC, en cette sorte :

Si de la somme des espaces AXDC, multipliés chacun par son bras sur AC, qui est donnée par le corollaire précédent, on ôte la somme des espaces AXSC, multipliés chacun par leurs bras sur AC, qui est aussi donnée par le même corollaire, la somme restante des espaces ALNC, multipliés par leurs bras sur AC sera connue ; c'est-à-dire (en prenant les portions au lieu du total), la somme des portions ZNLQ, multipliées chacune par son bras sur AC, plus AZQC pris autant de fois (ou multiplié par l'arc BQ), et le tout multiplié par le bras de l'espace AZQC sur AC. Or, on connaît ce dernier produit de l'espace AZQC, multiplié de cette sorte (puisqu'on connaît l'espace AZQC, et son bras sur AC, et l'arc QB).

Donc on connaît la somme des espaces ZNLQ multipliés chacun par son bras sur AC. Donc, etc. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition XV.



Soit donné un demi-cercle MTF (fig. 28) dont G soit le centre, et dont le diamètre MF soit divisé en un nombre indéfini de parties égales aux points O, d'où soient menées les ordonnées OA ; et soit donnée une ordonnée quelconque, menée du point donné P dans le demi-diamètre G M : je dis que la somme des rectangles compris de toutes les ordonnées qui sont entre l'ordonnée PV et le point F, qui est l'extrémité de l'autre demi-diamètre GF) et de l'arc IF (entre chaque ordonnée et le point F) est donnée.

Car si on ôte la somme des rectangles OR en RM (compris de toutes les ordonnées, depuis PV, jusqu'à M, et de leurs arcs), qui est donnée par la précédente, de la somme des rectangles OS en SM (compris des ordonnées, depuis le rayon GT, jusqu'à M, et de leurs arcs), qui est aussi donnée par la même précédente : les rectangles restants OC en CM, compris des ordonnées OC en GT et PV, et de leurs arcs, seront connus.

Donc par les propriétés des sommes simples triangulaires, etc., en considérant l'arc TV comme une ligne donnée, divisée en un nombre indéfini de telles parties qu'on voudra, aux points C, à

laquelle sont ajoutées de part et d'autre les lignes données VRM, TBF, et en prenant les droites CO pour *coefficientes* : il s'ensuit que puisque la somme des rectangles OC en CM est donnée, aussi la somme des rectangles OC en CF (compris de chaque CO et de l'arc CBF) sera donnée.

Mais la somme des rectangles OD en DF (compris des ordonnées entre GT et F, et de leurs arcs DF) est donnée, par la précédente. Donc la somme, tant des rectangles OC en CF, que des rectangles OD en DF, est donnée, c'est-à-dire, la somme des rectangles OI en IF. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition XVI.

Les mêmes choses étant posées : je dis que la somme triangulaire des mêmes rectangles OI en IF (compris des ordonnées qui sont entre P et F , et de leurs arcs jusqu'à F) est donnée, et aussi la simple somme des OI carré en IF ; et la simple somme des OI en IF carré.

Car on montrera de même qu'en la précédente, que la somme triangulaire des rectangles OS en SM est donnée (compris des ordonnées qui sont entre GT et M , et de leurs arcs jusqu'à M) ; et aussi la simple somme de tous les OS carré en SM ; et celle de tous les OS en SM carré.

Et on démontrera aussi de même que la somme triangulaire des OR en RM est donnée (compris des ordonnées qui sont entre PV et M , et de leurs arcs) ; et aussi la simple somme des OR carré en RM ; et aussi celle des OR en RM carré.

D'où on conclura de même qu'en la précédente, que la somme triangulaire des OC en CM (compris des ordonnées qui sont entre G et P , et de leurs arcs jusqu'à M) est donnée ; et aussi la simple somme des OC carré en CM ; et aussi celle des OC en CM carré.

Et de là on conclura par la propriété des sommes simples triangulaires, etc., que puisqu'on connaît la somme des ordonnées OC , qui sont les coefficients, et aussi leurs sommes triangulaires, et aussi la simple somme de leurs carrés (car l'espace $GTVP$ est connu, et partant la somme des ordonnées OC ; et le centre de gravité de cet espace $GTVP$ est aussi connu, et partant la somme triangulaire des OC , ou la somme des rectangles GO en OC ; et aussi le solide de l'espace $GTVP$ tourné autour de GP , et partant la somme des carrés OC) : il s'ensuit qu'on connaîtra aussi la somme triangulaire des OC en CF , compris des mêmes OC et de leurs arcs jusqu'à F ; et aussi la simple somme des OC carré en CF ; et aussi celle des OC en CF carré. Mais on connaît, par la précédente, la somme triangulaire des OD en DF , compris des ordonnées qui sont entre G et F , et de leurs arcs jusqu'à F , et aussi la simple somme des OD carré en DF , et celle des OD en DF carré.

Donc en ajoutant les deux ensemble, on aura la somme

triangulaire des OI en IF, compris des ordonnées entre P et F, et de leurs arcs jusqu'à F ; et aussi la simple somme des OI carré en IF, et celle des OI en IF carré. Ce qu'il fallait démontrer.

FIN DU TRAITÉ DES ARCS DE CERCLE

Blaise Pascal : Œuvres complètes

[Retour à la liste des œuvres](#)



PETIT TRAITÉ DES SOLIDES CIRCULAIRES



ÉCRIT PAR B. PASCAL EN 1659
MODERNISÉ PAR Arvensa Editions

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

somme de leurs carrés le sera aussi ; et de même la somme triangulaire de ces mêmes droites OC, ou la somme des espaces VCOP, ce qui n'est que la même chose (comme on l'a assez vu dans la Lettre à M. de Carcavi) ; parce que la somme des droites OC n'est autre chose que l'espace GTVP, et que la somme triangulaire des OC est égale à cet espace multiplié par son bras sur CT ; et que le solide de la figure GTVP autour de GP étant donné, la somme des cercles dont OC sont les rayons, est donnée ; et partant aussi la somme des carrés OC.

Il faut entendre la même chose des ordonnées OR, qui sont entre P et M, et des ordonnées OI qui sont entre P et F.

II. Je dis maintenant que le centre de gravité du solide de l'espace VMP, tourné autour de MP, est donné.

Car, en prolongeant les ordonnées RO jusqu'en Z, en sorte que toutes les OZ soient entre elles comme les carrés OR, l'espace MZP sera une portion de parabole, et son centre de gravité Y sera donné par Archimède : d'où menant YB perpendiculaire à PM, le point B sera visiblement le centre de gravité du solide MVP autour de MP ; puisque MP étant une balance, aux points O de laquelle pendent pour poids les perpendiculaires OZ, qu'étant en équilibre au point B, elle sera en équilibre au même point B, si on entend qu'au lieu des perpendiculaires O Z, on y pende pour poids les cercles qui leur sont proportionnels et qui composent ce solide, et dont les OR sont les rayons. Et elle sera encore en équilibre au même point B, si ou y pend pour poids les OR carré.

D'où il paraît que la somme triangulaire des OR carré est aussi donnée, puisqu'elle est égale, par la méthode générale des centres de gravité, à la somme des O R carrés, multipliés par leurs bras BP.

Il faut entendre la même chose, par la même raison, des solides des espaces PVTG et PVF, et de la somme triangulaire des carrés de leurs ordonnées.

III. Je dis aussi que le solide de l'espace MVP, tourné autour de PV, sera donné, et aussi son centre de gravité.

Car en divisant PV en un nombre indéfini de parties égales en L, d'où l'on mène les perpendiculaires KLH, il est visible, par ce qui vient d'être dit, que la somme des HK est donnée, et leur somme triangulaire, et la somme de leurs carrés, et la somme triangulaire de leurs carrés. Et partant en ôtant de toute la grandeur commune HL, la somme des carrés des restantes LK sera donnée, et la somme triangulaire de ces carrés ; et partant le solide de PVM autour de PV, sera donné, et aussi son centre de gravité ; puisque son bras sur PM multipliant la somme des carrés LK, le produit en est égal à la somme triangulaire des carrés LK. Il faut toujours entendre la même chose des espaces VTGP et VFP.

IV. Je dis de même que la somme des OR carré carré est donnée.

Car en menant la même parabole MZZ, dont le côté droit soit le rayon GM, et qu'ainsi chaque RO carré soit égal à chaque OZ en GM ; et partant aussi chaque RO carré carré, à chaque OZ carré en GM carré : il est visible que puisque, tant le plan MZP, que son centre de gravité sont donnés, le solide de MZP autour de MP sera aussi donné ; et partant aussi la somme des carrés OZ ; mais GM carré est aussi donné ; donc la somme de OZ carré en GM carré sera donnée, et par conséquent la somme des OR carré carré qui lui est égale.

V. Je dis enfin que la somme des RO cube sera donnée ; ou, ce qui est la même chose, que le centre de gravité du demi-solide de l'espace MYP, autour de MP, sera donné.

Car si le centre de gravité du demi-solide du secteur M Y G, tourné autour de MG, est donné, celui du demi-solide de MVP sera aussi donné ; puisqu'on sait que le solide du demi-cône du triangle GVP, tournant autour de GP, est donné, et qu'on connaît la raison de ce cône au solide de MVP. Or, le centre de gravité du demi-solide du secteur MVG autour de MG, sera connu, si on connaît le centre de gravité de la surface sphérique de ce demi-solide, décrite par l'arc MV, tournant d'un demi-tour autour de MG. Car de même que Guldin et d'autres ont démontré que, si du centre de gravité de l'arc MV on mène une droite au centre G, les deux tiers de cette droite, depuis G, donneront le centre de gravité du secteur MVG, parce qu'il est composé d'une multitude indéfinie d'arcs semblables à l'arc MV, qui sont entre eux comme les nombres naturels 1, 2, 3, etc. ; ainsi, et sans aucune différence, on démontrera que si du centre de gravité de la surface décrite par l'arc MV, on mène une droite au centre G, les trois quarts de cette droite depuis G donneront le centre de gravité du solide décrit par le secteur MVG, dans le même mouvement ; parce que ce solide est composé d'un nombre indéfini de portions de surfaces sphériques, semblables à celle qui est décrite par l'arc MV, qui sont entre elles comme les carrés des nombres naturels 1, 2, 3, etc.

Or, le centre de gravité de la surface de ce demi-solide sera connu (par la fin du *Traité des Trilignes*), si en divisant l'arc en un nombre indéfini d'arcs égaux, d'où on mène les sinus sur MP, il arrive qu'on puisse connaître la somme de ces sinus, et la somme de leurs carrés, et la somme des rectangles compris de chaque sinus et de sa distance de VP.

Et toutes ces choses sont connues ; car, par le *Traité des Sinus*, l'arc TV étant donné, la somme de ces sinus est donnée ; et aussi la somme des carrés de ces sinus ; et la somme des rectangles

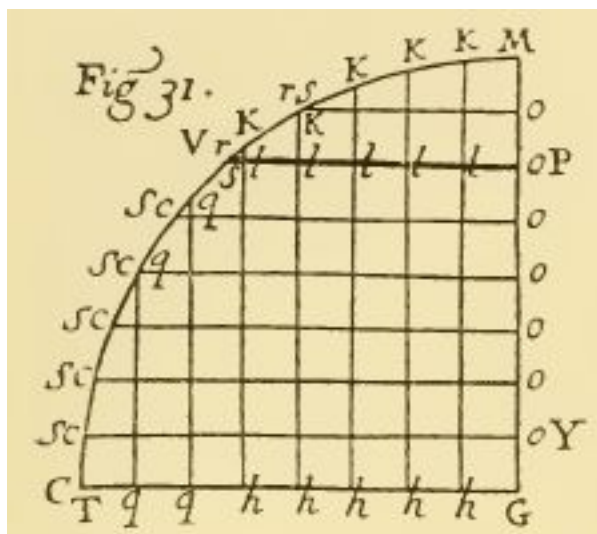
compris de ces sinus, et de leurs distances de TG. Mais la somme des sinus de l'arc entier TM est donnée ; et la somme des carrés de ces sinus ; et la somme des rectangles compris de chaque sinus, et de sa distance de TG. Donc, en ôtant les uns des autres, la somme des sinus de l'arc VM sera donnée ; et la somme des carrés de ces sinus ; et la somme des rectangles compris de ces sinus, et de leurs distances de TG ; et partant aussi la somme des rectangles compris des mêmes sinus et de leurs distances de VP, puisqu'ils ne diffèrent pas de la somme des autres rectangles, compris des mêmes sinus et de leurs distances de la droite TG ; laquelle somme est donnée, puisque PG est donnée, et aussi la somme des sinus de l'arc VM.

Donc le centre de gravité de cette demi-surface sera donné ; et partant celui du demi-solide du secteur MVG ; et aussi celui du demi-solide MVP ; et partant aussi la somme des OR cube.

Et, par la même raison, la somme des cubes des ordonnées du quart de cercle GTM et GTF, sera donnée ; et partant aussi la somme des cubes des ordonnées de l'espace GTVP, puisque ces ordonnées ne sont que les restes de celles du quart de cercle, quand on en a ôté celles des espaces PVM ; et de même les cubes des ordonnées de l'espace PVF sont donnés, puisque ce n'est qu'y ajouter le quart de cercle.

VI. On démontrera de même que la somme des LK cube est donnée, puisque la somme des HK cube est donnée par l'article précédent, et que la droite HL est une grandeur commune, et ôtée de toutes les HK.

VII.



Il s'ensuit aussi de toutes ces choses, que tant dans l'espace TVPG, que dans le quart de cercle entier, la somme des GO cube en OC est donnée, puisqu'en divisant (*fig. 31*) tout le rayon GT en

un nombre indéfini de parties égales aux points H et Q, et menant les perpendiculaires HL jusqu'à PV, et QQ jusqu'à l'arc ; et considérant TVPG comme un triligne mixte dont TG et GP sont les droites, et TVP la ligue mixte, composée de l'arc TV, et de la droite VP : la somme de tous les GO cube en OC, prise quatre fois, est égale à la somme des carré-carrés des droites HL et QQ. Or la somme des HL carré carré est donnée, puisque, tant HL ou GP, que PV sont données ; et la somme des QQ carré carré est donnée, par ce qui a été dit ici article IV.

Il faut entendre la même chose de tous les GO cube en OS, c'est-à-dire, dans tout le quart de cercle GTM.

VIII. Il paraît aussi, par tout ce qui a été dit, que la somme des GO carré en OS est donnée, puisque étant prise trois fois, elle est égale, par le Traité des Trilignes, à la somme des cubes des droites HK, QQ, qui est donnée par le cinquième article. Et de même la somme de GO carré en OC sera donnée, puisque étant prise trois fois, elle est égale à la somme des cubes des droites HL, QQ, qui est donnée, puisque la somme des QQ cube est donnée par le cinquième article, et que la somme des HL cube est donnée, HL ou PG et PV étant données.

IX. Il paraît aussi par là que la somme pyramidale des OC est donnée, ou, ce qui est la même chose, la somme triangulaire des espaces VCOP, comme on verra dans l'avertissement suivant, puisque le double en est donné, savoir, GO carré en OC. Il faut dire le même de la somme pyramidale des OS, ou de la somme triangulaire des espaces MOS, et de même pour la somme pyramidale des OD (*fig. 29*).

c29.

The diagram is a circular grid with a spiral pattern of letters and numbers. The letters are arranged in a spiral pattern starting from the center. The numbers 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 are arranged in a spiral pattern starting from the center. The letters are arranged in a spiral pattern starting from the center. The numbers 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 are arranged in a spiral pattern starting from the center.

Et partant (par la fin du Traité des Sommes simples, triangulaires, etc.), la somme pyramidale, tant des droites OR entre P et M, que des droites OI entre P et F, sera donnée, puisque les espaces MVP, TFG, sont donnés ; et qu'ainsi la somme triangulaire des espaces FCO sera donnée. Mais la somme triangulaire des espaces FDO est aussi donnée (puisque ce n'est que la somme pyramidale des droites OD). Donc, en ajoutant les deux ensemble, la somme triangulaire des espaces FI Osera donnée, c'est-à-dire, la somme pyramidale des droites OI. On le démontrera de même de celle des droites OR.

Avertissement.

On a dit, en un mot, que la somme pyramidale des droites OC est la même chose que la somme triangulaire des espaces VCOP : et on a dit aussi, dans le commencement, que la somme triangulaire des mêmes OC est la même chose que la simple somme des espaces VCOP ; parce que l'un et l'autre est visible, et assez, expliqué par la Lettre à M. de Carcavi.

Car la somme triangulaire des OC, à commencer par G, n'est autre chose que la simple somme de ces lignes, c'est-à-dire, l'espace GTVP, plus la simple somme de ces mêmes lignes, excepté la première GT, c'est-à-dire, l'espace YCVP ; et ainsi toujours. De sorte que la somme triangulaire entière est proprement la somme de tous les espaces VCOP.

Et de même la somme pyramidale des mêmes CO n'est autre chose que la somme des sommes triangulaires des mêmes lignes ; c'est-à-dire, premièrement, la somme triangulaire de toutes les lignes CO, laquelle, par ce qui vient d'être dit, est la même chose que la simple somme de tous les espaces VCOP : secondement, la somme triangulaire de toutes les lignes OC, excepté la première TG, laquelle n'est autre chose que la somme de tous les espaces VCOP, excepté le premier VTGP : troisièmement, la somme triangulaire des mêmes droites OC, excepté les deux premières TG, YC, ce qui est encore la même chose que la somme des espaces VCOP, excepté les deux premiers VTGP, VCYP ; et ainsi toujours. Or, cette manière de prendre les espaces VCOP, en les prenant premièrement tous ; et ensuite tous, excepté le premier ; et puis tous, excepté les deux premiers, etc. : c'est ce qu'on appelle en prendre la somme triangulaire ; et ainsi la somme pyramidale des OC n'est autre chose que la somme triangulaire des espaces VCOP.

Et de même la somme triangulaire des espaces MRO est la même chose que la somme pyramidale des droites RO, et la somme triangulaire des espaces FIO est la même chose que la sommée pyramidale des droites IO.

Toutes ces choses viennent de ce que les droites OI sont des ordonnées, c'est-à-dire qu'elles sont également distantes, et partent des divisions égales et indéfinies du diamètre ; ce qui fait que la simple somme des ordonnées est la même chose que l'espace compris entre les extrêmes. Mais cela ne serait pas véritable des sinus, parce que les distances d'entre les voisins ne sont pas égales

entre elles, et qu'ainsi la simple somme des sinus n'est pas égale à l'espace compris entre les extrêmes ; à quoi il ne faut pas se méprendre.

FIN DU PETIT TRAITÉ DES SOLIDES CIRCULAIRES

— ANNEXES —

Blaise Pascal : Œuvres complètes
[Retour à la liste des œuvres](#)



BIOGRAPHIE DE PASCAL

par Émile Boutroux



ÉCRIT PAR E. BOUTROUX EN 1900

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Chapitre I Enfance et jeunesse. — Premiers travaux	
Chapitre II Première conversion — Travaux physiques	
Chapitre III Vie mondaine. — Travaux mathématiques	
Chapitre IV Conversion définitive	
Chapitre V Pascal à Port-Royal	
Chapitre VI Les « Provinciales ».	
Chapitre VII Dernières années. — La roulette	
Chapitre VIII Les « Pensées »	
Chapitre IX Pascal et ses destinées	

Chapitre I

Enfance et jeunesse. — Premiers travaux

Blaise Pascal naquit à Clermont-Ferrand le 19 juin 1623. Il appartenait à une vieille famille d'Auvergne, dont un ancêtre, Étienne Pascal, maître des requêtes, avait été anobli par le roi Louis XI. Si ancienne qu'elle fût, cette noblesse de robe demeurait plus proche de la bourgeoisie que de la noblesse d'épée. Elle s'était de bonne heure distinguée par sa calme résistance au despotisme. Pendant la Fronde, la magistrature, sans mutinerie, se montra nettement hostile au pouvoir absolu des rois. Le père de Pascal, Étienne Pascal, fils et petit-fils de fonctionnaires des finances, était conseiller élu pour le roi en l'élection de Bas-Auvergne à Clermont. Il fut bientôt second président en la cour des aides de Montferrand, cour qui, en 1630, fut transférée à Clermont. Il avait épousé Antoinette Bégon, personne distinguée par sa piété et son esprit. Il en eut quatre enfants, dont trois seulement vécurent : Gilberte, la future Mme Périer, née en 1620, Blaise, de trois ans plus jeune, Jacqueline ou Jacqueline, née en 1625.

Blaise avait trois ans lorsque sa mère mourut. L'influence féminine, toutefois, ne fut pas absente de son éducation. Car il grandit entre ses sœurs, auxquelles il était tendrement attaché. Il reçut également les soins d'une personne de confiance, que Mme Périer appelle *ma fidèle*, et qui fut sans doute plus qu'une domestique.

Le père, Étienne Pascal, savant en mathématiques, versé dans la physique, lié avec les plus habiles gens de cette époque, avait à cœur de donner à ses enfants, à son fils surtout, une solide éducation. En 1631, il vendit sa charge, pour pouvoir se consacrer tout entier à cette tâche. Sa situation de fortune lui permettant d'arranger à son gré son existence, il quitta Clermont, où les compagnies mondaines l'auraient distrait de son occupation, pour se retirer à Paris. Il y connaissait la famille du célèbre avocat Antoine Arnauld, ennemi des jésuites, mort en 1619. Des vingt enfants qu'avait eus Antoine Arnauld, dix étaient restés, dont

Arnauld d'Andilly, l'aîné, et Antoine Arnauld, le théologien, né en 1612, le plus jeune.

Étienne Pascal se forma, pour l'instruction de son fils, un plan soigneusement médité. Sa principale maxime était de tenir toujours cet enfant au-dessus de son ouvrage. Il avait décidé de ne pas lui faire étudier le latin et le grec avant douze ans, non plus que les mathématiques avant quinze ou seize. Entre huit et douze ans il lui fit voir seulement, d'une manière générale, ce que c'est que les langues ; il lui expliqua comment, après qu'elles s'étaient formées naturellement, on les avait réduites en grammaire, par l'analyse et la classification de leurs éléments. Par là il lui faisait connaître l'origine et la signification des règles énoncées par les savants. En même temps, il attirait son attention sur les phénomènes remarquables de la nature, tels que les effets de la poudre à canon et autres choses surprenantes.

Soit spontanément, soit sous l'influence de cette éducation, le besoin de comprendre s'éveilla vite chez Pascal. Non seulement il demandait les raisons de toutes choses, mais il était difficile à satisfaire. Il faisait voir une netteté d'esprit admirable pour discerner le vrai du faux. Il ne se bornait pas à questionner il cherchait par lui-même. Quelqu'un ayant frappé un plat de faïence avec un couteau, il prit garde qu'il se produisait un grand son, mais que si du doigt on venait à toucher le plat, le son s'arrêtait aussitôt. Il en voulut savoir la cause, et se mit à faire mainte expérience sur les sons. Il y remarqua tant de choses que bientôt il composa sur ce sujet un traité en règle, qui fut trouvé tout à fait bien raisonné. Et, de fait, cet enfant de douze ans avait pratiqué, dans sa précision, la méthode expérimentale ; remarque d'un fait curieux, comparaison des différents cas, conjectures sur la cause, expériences.

À cette instruction, toute positive, la religion n'était en rien mêlée. Non qu'Étienne Pascal fût libre penseur. Il se montrait, en matière de religion, sincèrement respectueux et obéissant. Il professait que ce qui est objet de foi ne le saurait être de la raison, encore moins lui être soumis. En revanche, il ne pensait pas que la foi fut de mise dans la recherche des choses naturelles ; et, dans la conduite de la vie, il croyait possible et légitime d'allier l'esprit du monde et l'esprit de piété, les vues de fortune et la pratique de l'Évangile.

Cependant, ses calculs d'éducateur se trouvèrent soudainement déjoués. Un des points de son programme auquel il tenait particulièrement était de ne point parler à l'enfant de mathématiques avant que celui-ci fut âgé de quinze ou seize ans. Or le jeune Blaise, précisément, était curieux d'explications sur les sujets mathématiques, et posait des questions à son père. Celui-ci refusait

de répondre, promettant à l'enfant de lui donner cet enseignement comme récompense, quand il saurait le latin et le grec. Un jour pourtant, Blaise n'ayant encore que douze ans, son père le surprit, occupé à démontrer la trente deuxième proposition du premier livre d'Euclide, suivant laquelle la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits.

Comment l'enfant était-il arrivé à se poser ce problème ? Selon le récit de Mme Périer, qui reste le plus vraisemblable, Étienne Pascal, pressé par les questions de son fils, lui dit un jour que la mathématique donnait le moyen de faire des figures justes et de trouver les proportions qu'elles ont entre elles. Pascal se mit à rêver sur cela à ses heures de récréation ; et, avec du charbon, il traçait des figures sur les carreaux, cherchant à les faire justes. Il appelait un cercle un rond, une ligne une barre. Il se forma des axiomes et des définitions, et il les combina en démonstrations successives. C'est ce qu'il expliqua son père, lorsque celui-ci, épouvanté, lui demanda comment il en était venu à la question qui l'occupait. Il répondit qu'il avait préalablement trouvé telle chose et telle autre, et remonta ainsi jusqu'à ses définitions et à ses axiomes. Étienne Pascal alla confier cette aventure à son ami M. Le Pailleur, en pleurant de joie. Et il donna à son fils les *Éléments* d'Euclide, pour qu'il les lût dans ses récréations.

D'ailleurs il poursuivit l'exécution de son plan. Son fils ayant atteint sa douzième année, il le mit au latin, aux mathématiques, à la philosophie, et lui fit faire des études scientifiques en règle. Il lui enseigna le latin d'après une méthode à lui, où la grammaire latine était rattachée à la grammaire générale, telle qu'elle se déduit de l'observation des langues et des lois de l'esprit. L'histoire et la géographie faisaient l'objet d'entretiens suivis, tous les jours, pendant et après les repas. Il inventait des jeux propres à aider ses enfants dans cette étude. C'est également à table qu'il initiait son fils à la philosophie.

Les sciences avaient le premier rang dans cette éducation, et Blaise s'y appliquait avec ardeur, surtout aux mathématiques, où il trouvait les marques de la vérité.

Étienne Pascal réunissait chez lui des hommes d'esprit qui conféraient sur les questions scientifiques à l'ordre du jour. Le jeune Pascal, admis de bonne heure à ces réunions, y tint fort bien son rang ; souvent même il apportait des idées utiles. Son père le mena bientôt à des conférences célèbres qui avaient lieu chaque semaine chez le P. Mersenne, et qui furent l'origine de l'Académie des Sciences. On y rencontrait Roberval, Carcavi, Le Pailleur, mathématiciens, Mydorge, passionné pour la fabrication des verres à lunettes et des miroirs ardents, Hardy, versé dans la connaissance

des mathématiques et des langues orientales, le Lyonnais Desargues, qui cherchait dans les mathématiques et la mécanique le moyen de soulager les artisans dans leurs travaux. L'esprit de cette compagnie était principalement scientifique. On y appréciait avant tout les mathématiques, que Mersenne rêvait d'appliquer même aux choses morales. On y était également épris de faits, d'expériences et d'inventions utiles fondées sur la science. On n'était pas hostile aux anciens, mais on ne voyait en eux que des précurseurs ; et, parmi les modernes, on appréciait le mathématicien Galilée plus que Bacon le philosophe.

Dans l'ordre philosophique et religieux, on alliait une foi sincère et solide à une certaine défiance de la raison en matière métaphysique. Et même, Mersenne ne voyait pas sans quelque complaisance la sceptique humilier l'orgueil des dogmatiques en montrant l'incertitude de leurs disciplines. En revanche, on n'admettait pas que l'inquisition romaine s'ingérât dans les affaires scientifiques, où seuls les sens et la raison doivent décider.

Plusieurs questions de grande importance furent agitées alors par ces savants. C'est ainsi qu'en 1636, Étienne Pascal et Roberval écrivent à Fermat pour l'avertir que nous ignorons en réalité la cause radicale qui fait que les graves descendent. Selon la commune opinion, la pesanteur serait une qualité qui réside dans le corps tombant lui-même. D'autres sont d'avis que la chute d'un corps procède de l'attraction exercée par un autre corps. Une troisième opinion, qui n'est pas hors de vraisemblance, veut que la cause soit une attraction mutuelle entre les corps, produite par un mutuel désir de s'unir ensemble. Comment juger la question ? Le seul moyen est d'examiner les conséquences expérimentales des trois hypothèses. Par exemple, si la pesanteur est une qualité qui réside dans le corps même, un corps grave devra peser toujours autant, qu'il soit loin ou près du centre de la terre. Cette conséquence, ainsi que celles qui se déduisent des autres hypothèses, doit être confrontée avec les faits. Nous ne pouvons, en ces matières, admettre d'autres principes que ceux dont l'expérience, aidée d'un bon jugement, nous a rendus certains.

Un événement scientifique qui dut frapper le jeune Pascal fut la publication des *Essais philosophiques* de Descartes, en 1637. L'ouvrage était attendu avec impatience par les savants. Roberval et Étienne Pascal paraissent avoir donné peu d'attention au *Discours de la Méthode*, qui en formait l'introduction. Ils jugèrent qu'il y avait dans la *Dioptrique* et les *Météores* des opinions particulières assez clairement déduites. Mais déduction pour eux n'était pas démonstration. L'auteur, disaient-ils, se trouverait bien empêché, si on le mettait en demeure de prouver ce qu'il avance. Les

conceptions de l'esprit n'avaient de valeur que si l'on en pouvait tirer des conséquences véritables par l'expérience. L'hypothèse qui ne servait qu'à satisfaire la fantaisie métaphysique était chose méprisable.

Le troisième traité philosophique contenu dans les *Essais philosophiques* de Descartes fut l'occasion d'un vif débat entre Descartes d'une part, Roberval et le président Étienne Pascal d'autre part. Fermat ayant adressé à Descartes, sans se nommer, son *De maximis et minimis*, qu'il considérait comme comblant une lacune grave dans la géométrie du philosophe, celui-ci critiqua sévèrement l'ouvrage. Roberval et Étienne Pascal se firent les champions de Fermat, et il s'ensuivit une polémique assez vive, dans laquelle Descartes le prit sur un ton tour à tour plaisant et hautain. Ses adversaires cherchèrent moins à le comprendre qu'à le trouver en défaut. On était en défiance à son égard dans cette compagnie, malgré l'admiration si franche que le P. Mersenne professait pour son génie.

Dans une telle atmosphère, les facultés du jeune Pascal se développèrent rapidement. Il devint surtout habile dans les mathématiques et la physique. Il acquit le sens des démonstrations rigoureuses et de la convenance de la méthode avec la chose à démontrer. Il comprit comment on prouve, soit en mathématiques, soit en physique, et que la certitude ne peut venir que de l'accord de nos idées, non avec notre esprit, mais avec les choses.

En matière littéraire, Pascal parvint à une connaissance très suffisante du latin. Le lire et l'écrire ne lui causaient aucun embarras. Il paraît avoir su assez de grec pour confronter une traduction avec le texte. Sans doute aussi il fut capable de lire un livre italien. Il ne cultiva pas avec son père la littérature ancienne et moderne. Ce qu'il en connut lui vint de lectures qu'il fit plus tard. Il avait d'ailleurs pris l'habitude de méditer sur ce qu'il lisait, bien plus que de lire un grand nombre de choses ; et en aucun domaine il ne fut jamais un érudit. Son instruction en théologie dut être aussi extrêmement sommaire. Il lui faudra tout apprendre lorsqu'il abordera cette science, et il n'y sera jamais qu'un écolier. En philosophie même il n'acquit certainement que des notions très générales, dans le temps qu'il étudia avec son père. Les faibles connaissances qu'il y possédera seront dues à quelques lectures qu'il fera plus tard.

Le commerce des savants ne fut pas le seul dont usa Pascal dans son enfance et sa première jeunesse. Il fut aussi, dans quelque mesure, initié à celui du monde. Sa sœur aînée Gilberte, belle et bien faite, intelligente et discrète, plaisait naturellement et était très recherchée. Elle devint maîtresse de maison, chez son

père, alors qu'elle n'avait encore que quinze ans. Jacqueline avait une gentillesse d'esprit et d'humeur peu communes. Elle ravit Richelieu, devant qui elle joua la comédie. Elle faisait des vers, où elle rivalisait de galanterie avec Benserade et d'énergie stoïque avec le grand Corneille.

La famille Pascal recevait les nombreuses marques d'estime dont elle était l'objet avec une entière tranquillité d'esprit. On y avait plus de souci du mérite que de la réputation. Chargé, comme intendant de la généralité de Rouen, d'une fonction que des troubles récents en Normandie rendaient difficile et périlleuse, Étienne Pascal se montra aussi intègre que zélé, et se concilia le respect universel. Il ne s'enrichit pas dans l'exercice de sa charge. Mais il ne négligea pas non plus sa fortune. Il songea à la pousser, et à établir ses enfants.

En 1641, il maria Gilberte à Florin Périer, fils de sa cousine germaine et conseiller à la cour des aides de Clermont. Il avait apprécié en lui un très grand esprit joint à beaucoup de goût et de dispositions pour les sciences. Il comptait marier aussi Jacqueline, et ne prévoyait aucune difficulté dans l'exécution de ce projet. Jacqueline était fort soumise à la volonté de son père, et, sans aller au-devant du mariage, n'y répugnait nullement. Elle ne se demandait pas si elle était appelée à entrer en religion : elle avait, pour l'état religieux, un grand éloignement, et même un peu de mépris, parce qu'elle croyait qu'on y pratiquait des choses mal propres à satisfaire un esprit raisonnable.

Persuadée qu'on peut allier l'honnêteté selon le monde avec la pratique de l'Évangile, la famille Pascal ne fuyait aucune des relations, aucun des engagements que le monde tient pour permis et honorables.

Tel fut le milieu intellectuel et moral où grandit Pascal.

Dans son esprit si actif, la production suivait de près, si elle ne le devançait, l'enseignement reçu. Embrassant avec ardeur les objets qui le touchaient, il s'appliqua spécialement aux recherches mathématiques et mécaniques, et il fit de bonne heure, dans ce double domaine, des inventions remarquables.

Il n'avait pas seize ans lorsqu'il conçut l'idée d'un *Essai pour les coniques*. Il le rédigea en 1639 et 1640, mais ne le publia pas, à cause de son indifférence pour la réputation. Mersenne en envoya un extrait à Descartes. Celui-ci se borna à répondre qu'avant d'avoir lu la moitié de l'*Essai* du fils de M. Pascal, il avait jugé que celui-ci avait appris de M. Desargues ; ce qui, ajoute-t-il, lui a été confirmé, incontinent après, par la confession que Pascal jeune en fait lui-même. C'était se montrer peu bienveillant. Car Pascal disait avec candeur, à propos d'une proposition fondamentale : « Je veux bien

avouer que je dois le peu que j'ai trouvé sur cette matière aux écrits de M. Desargues, et que j'ai tâché d'imiter, autant qu'il m'a été possible, sa méthode sur ce sujet. » Leibnitz, qui eut communication du manuscrit entier vers 1676, en fut ravi ; il exprima à la famille sa passion pour tout ce qui regardait feu M. Pascal, et l'engagea à publier le traité dans l'état même où il se trouvait. Le conseil de Leibnitz ne fut pas suivi, et nous ne possédons que l'extrait qui fut communiqué à Descartes.

L'œuvre de Pascal était la suivante. Il chercha un principe qui pût former la base de la théorie entière des sections coniques. Il le trouva dans la célèbre proposition de l'hexagramme mystique : tout hexagone inscrit dans une conique jouit de cette propriété, que les trois points de rencontre des côtés opposés sont toujours en ligne droite. Considérant, suivant une méthode qui paraît avoir été déjà employée par Desargues, les différentes coniques comme une même courbe qui, par les variations de certaines lignes, devient tantôt parabole, tantôt ellipse ou hyperbole, il en déduisait les propriétés dans quatre cents corollaires, tous tirés de la même proposition fondamentale, qui s'applique à la fois à toutes les coniques. Sa théorie, non seulement embrassait tous les résultats déjà obtenus par Apollonius, mais encore ajoutait des propriétés nouvelles aux propriétés déjà connues.

Pascal a pris conscience de ce que peut un principe général, convenablement choisi. Il s'occupe bientôt de déduire de ses connaissances scientifiques l'invention d'un instrument pratique auquel la théorie devra conférer son infaillibilité. C'est pour aider son père dans les calculs infinis auxquels celui-ci était obligé, qu'il conçut l'idée de cette invention. Il pensa qu'il devait être possible de réduire en mouvement réglé toutes les opérations de l'arithmétique, et, par conséquent, de construire une machine qui les exécutât. L'idée générale une fois trouvée, il se préoccupa de tous les détails de l'exécution, car il n'était pas de ceux qui se contentent de marquer la puissance de leur génie par l'indication d'un plan général, en laissant aux esprits secondaires la tâche de la réalisation. Il voulait mener son œuvre jusqu'au point où elle serait immédiatement et facilement utilisable. Il essaya donc toutes les combinaisons possibles ; il fit jusqu'à cinquante modèles. Il surveilla lui-même le travail des ouvriers. Il montra une obstination incroyable à triompher des difficultés théoriques et pratiques, de celles qui venaient de l'inhabileté des hommes, de celles aussi qu'il commençait à rencontrer du côté de sa santé, mal armée pour une application si opiniâtre.

Il réussit enfin, après deux ans de travail (1640-1642). Dans la lettre par laquelle il présente sa machine à Mgr le chancelier

Séguier, ainsi que dans l'*Avis* qu'il publie pour ceux qui voudront s'en servir, il réfléchit en philosophe sur le travail auquel il vient de se livrer. Il remarque que les mathématiques ont ce privilège de ne rien enseigner qu'elles ne démontrent. La géométrie et la mécanique, sciences mathématiques, lui fournissaient ainsi des principes certains. Mais pour réaliser un instrument utile comme celui qu'il avait en vue, les abstractions du mathématicien ne pouvaient suffire. Elles ne donnent qu'une théorie des choses en général. Or une telle théorie ne saurait prévoir les inconvénients qui naîtront de la matière, ou des conditions de fonctionnement des diverses pièces. Il faut, pour résoudre ces problèmes, joindre aux mathématiques la physique et l'expérimentation.

De fait, l'invention était certainement originale. Il n'existait alors d'autre machine à compter que l'instrument connu sous le nom de *Napier's bones* : bâtonnets de Napier. La multiplication y était réduite à une addition. Mais la retenue devait être faite par l'opérateur. Pascal, en trouvant le moyen de faire faire cette partie de l'opération par la machine elle-même, fut le premier inventeur véritable de la machine à calculer.

Pascal avait alors dix-huit ans. L'avenir s'ouvrait brillant et heureux devant ce jeune savant fêté dans le monde, et élevé suivant des principes sages et pratiques. À peine pouvait-on appréhender qu'il ne souffrît d'une disproportion déjà frappante entre ses forces physiques et son génie, et d'un besoin d'excellence, que les plus grands biens du monde seraient peut-être impuissants à satisfaire.

Chapitre II

Première conversion — Travaux physiques

En janvier 1646, Étienne Pascal, alors âgé de cinquante ans environ, étant sorti de chez lui pour quelque affaire de charité, tomba sur la glace et se démit la cuisse. Il se confia aux soins de deux gentilshommes, demeurant près de Rouen, qui avaient une grande réputation pour ces sortes de maux. Ces messieurs étaient frères, et se nommaient M. de la Bouteillerie et M. des Landes. Touchés par les sermons de M. Guillebert, curé de Rouville, grand serviteur de Dieu, ils s'étaient abandonnés à sa conduite, et ils n'avaient plus d'autres pensées que celles de Dieu, de leur salut et de la charité envers le prochain. Ils passèrent un certain temps dans la famille Pascal, afin de s'assurer que la guérison qu'ils avaient procurée au patient était définitive. Ils édifièrent leurs hôtes par leurs exemples et par leurs discours. Ils les amenèrent à se demander s'ils avaient une instruction suffisante dans les choses de la religion, notamment s'ils étaient dans une opinion juste, en croyant que les vues de succès en ce monde se peuvent allier avec la pratique de l'Évangile.

Ainsi avertis, Étienne Pascal et ses enfants se mirent à lire plusieurs ouvrages de piété, que leur recommandaient les dévots gentilshommes le *Discours sur la réformation de l'homme intérieur* de Jansénius, le traité *De la fréquente communion* d'Arnauld, les *Lettres spirituelles*, *Le cœur nouveau* et autres opuscules de Saint-Cyran.

Ces ouvrages contenaient, pour des personnes chrétiennes selon le monde, une sorte de révélation. Ils enseignaient que, d'après la pure doctrine du Christ et de l'Église, le péché originel n'a pas seulement dévêtu l'homme des dons surnaturels et affaibli sa nature, mais qu'il l'a corrompu jusque dans son fond. C'était, primitivement, l'essence même de l'homme d'aimer Dieu et de vivre de sa grâce. Dans cette créature privilégiée, la nature, déjà, était surnaturelle. En se préférant à Dieu et en rejetant la grâce divine, l'homme s'est véritablement perdu. Il est devenu, jusqu'à la racine de sa volonté, l'esclave de ce moi dont il s'est enchanté. Aussi, le

retour à Dieu ne peut-il consister pour lui à superposer purement et simplement une vie surnaturelle à sa vie naturelle : la vie ne se peut joindre à la mort. Il faut, littéralement, qu'il se convertisse. Il faut qu'il renonce à tout partage entre le monde et Dieu. Dieu ne peut être en nous s'il n'est nous-même. En particulier l'homme doit renoncer à ce vain amour des sciences, qui nous séduit d'autant plus qu'il a un air d'honnêteté, mais qui n'est en effet que la coupable prétention de contenter son intelligence, en se passant des vérités éternelles.

Si les auteurs de ces livres n'avaient fait appel qu'au sentiment, aux mouvements aveugles du cœur, ou encore s'ils s'étaient bornés à citer et commenter des textes, il est probable qu'ils eussent médiocrement touché Pascal. Mais ils exposaient une doctrine, un système bien lié ; ils prescrivaient d'ordonner toutes les puissances de l'âme en vue d'une fin unique. Et cette fin n'était autre que la participation à l'excellence divine elle-même. Par tous ces traits, les enseignements de Jansénius et de ses amis s'accordaient singulièrement avec le caractère de Pascal. Il était de ceux que le devoir attire, et qu'il fascine d'autant plus qu'il est plus rigoureux. Il trouva plus facile de se renoncer entièrement que de se donner à moitié. Il jugea, d'ailleurs, qu'il n'avait pas le choix ; car sa raison, maintenant, lui représentait que se partager entre Dieu et le monde, c'était prétendre unir les contradictoires ; et des deux partis, il était trop clair que c'était celui de Dieu qu'il fallait embrasser.

Il se convertit donc. Ôtant de son cœur tout intérêt mondain, il forma le propos de ne plus vivre que pour Dieu, de ne rechercher que lui, de ne travailler à autre chose sinon à lui plaire. Il résolut, notamment, de mettre fin à ces curieuses recherches auxquelles il s'était appliqué jusqu'alors, pour ne plus penser qu'à l'unique chose que Jésus-Christ déclare nécessaire. Il entreprit d'étudier sérieusement, non plus les sciences, mais la religion ; et en même temps il commença à goûter les charmes de la solitude chrétienne, où, fermant son oreille aux bruits du monde, l'homme pieux communique avec le maître des hommes et des anges.

Tendrement attaché aux siens, il ne pouvait manquer de leur faire part de la clarté qui l'avait frappé, et de les exhorter à entrer avec lui dans les vraies voies du salut. Il travailla d'abord à la conversion de sa sœur Jacqueline. Celle-ci n'avait guère que vingt ans, elle aimait le monde et en était aimée. L'avenir lui souriait. Elle était, alors même, recherchée en mariage par un conseiller au parlement de Rouen. Pascal eut peine à lui faire comprendre qu'elle dérobaît à Dieu la part d'elle-même qu'elle donnait au monde, et qu'elle devait renoncer à tout projet d'établissement pour ne s'occuper que de Dieu seul. Mais il fit tant par ses exemples et par ses discours que bientôt les yeux de Jacqueline se dessillèrent. Elle

vit avec quelle inégalité elle avait partagé son cœur entre le monde et Dieu, et elle en fut remplie de confusion. Elle embrassa la vie chrétienne dans sa pureté, elle voua à Dieu toutes ses pensées, toute sa vie. Et elle témoigna à son frère une grande reconnaissance de cet événement, se regardant désormais comme sa fille.

Puis, unissant leurs efforts, Pascal et Jacqueline décidèrent leur père à renoncer, lui aussi, aux biens de ce monde pour se donner entièrement à Dieu. Il se convertit avec la plus grande joie et persévéra dans cette disposition jusqu'à sa mort. Enfin, sur la fin de cette même année 1646, M. et Mme Périer, étant venus à Rouen, et ayant trouvé toute la famille adonnée exclusivement au service de Dieu, résolurent de les imiter. Car la grâce du Seigneur se répandait sur eux, et Dieu les toucha, et ils se convertirent à leur tour. Mme Périer n'avait que vingt-six ans. Elle renonça aux ajustements et aux agréments de la vie mondaine, pour vivre selon la piété la plus exacte.

La famille se mit sous la conduite de M. Guillebert, l'excellent pasteur qui avait été le premier instrument de la Providence en toute cette affaire.

Le zèle qu'une lumière nouvelle avait excité chez Pascal ne se borna pas au bien des siens, mais se répandit au dehors. Il y avait alors à Rouen un ancien religieux, Jacques Forton, dit frère Saint-Ange, qui attirait les curieux par l'enseignement d'une philosophie nouvelle. Il soutenait qu'un esprit vigoureux peut, sans le secours de la foi, parvenir, par son seul raisonnement, à la connaissance de tous les mystères de la religion ; que la foi n'a d'autre rôle que de suppléer, chez les faibles, au défaut de la raison. Et des principes de sa philosophie il tirait cette conséquence, entre autres, que le corps de Jésus-Christ n'était pas formé du sang de la Vierge, mais d'une autre matière créée exprès.

Indépendamment des hérésies où aboutissait le frère Saint-Ange, Pascal jugeait condamnable, en lui-même, le principe d'où elles procédaient. Ce principe était contraire à tous les enseignements qu'il avait reçus. Il devenait proprement abominable aux yeux d'un homme qui avait appris dans Jansénius qu'attribuer aux facultés naturelles de l'homme la puissance de contribuer à notre salut, c'est déclarer inutile le sacrifice de la croix.

Informés que le frère Saint-Ange avait exposé ses idées à quelques jeunes gens, Pascal et deux de ses amis allèrent le voir et lui démontrèrent son erreur. Mais le frère Saint-Ange s'y obstina. Pascal et ses amis songèrent alors avec angoisse aux dangers que présentait un tel enseignement communiqué à la jeunesse. Ils résolurent d'avertir le frère, puis de le dénoncer s'il résistait. Celui-ci

méprisait leur avis. Ils le dénoncèrent donc à l'ancien évêque de Belley, M. Camus, alors suppléant de Mgr de Harlay, archevêque de Rouen. M. de Belley, disciple et ami de saint François de Sales, ayant interrogé cet homme, fut trompé par une profession de foi que celui-ci écrivit et signa de sa main. Dès qu'ils furent informés de cette méprise, Pascal et ses amis allèrent trouver, à Gaillon, M. l'archevêque de Rouen, lequel donna ordre de faire rétracter le frère Saint-Ange. Celui-ci s'exécuta, et l'on peut croire, dit Mme Périer, que ce fut sincèrement ; car jamais il ne montra de fiel contre ceux qui lui avaient causé cette affaire.

Ainsi se manifestait l'humeur bouillante de Pascal. Et cependant il était de plus en plus travaillé par la maladie. L'application prodigieuse qu'il avait donnée aux sciences avait miné sa santé. Il souffrait d'incommodités telles, que les médecins lui interdissent toute étude. Il avait le bas du corps presque paralysé, et ne pouvait marcher qu'avec des potences. Ses jambes et ses pieds étaient froids comme le marbre.

C'est sans doute dans cette période de sa vie qu'il composa la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Cette prière repose sur une théorie d'une netteté toute scientifique.

Étant donné la maladie comme un mal, et un mal parfois incurable, le problème est de la rendre supportable, et même, s'il se peut, de la tourner en bien, par l'usage que nous en ferons. De ce problème la doctrine chrétienne fournit la solution.

Et d'abord elle explique l'existence de la maladie. L'homme a péché, enseigne-t-elle ; et actuellement, dans son état naturel, il est sous l'empire de sa faute. S'étant détaché de Dieu pour se tourner vers les choses périssables, il est désormais attaché à ces objets. Or Dieu est à la fois justice et miséricorde. Juste, il impose à l'homme la souffrance comme expiation ; miséricordieux, il la lui offre comme un moyen de se détacher des choses terrestres et de se diriger vers sa fin véritable.

Mais comment la souffrance pourra-t-elle avoir ce double effet ? Suffira-t-il que je la subisse avec résignation, à la manière des païens ? Si dans la manière dont j'en use il n'y a rien autre que ce que je peux me donner par moi-même, ma souffrance ne vaut pas plus que moi, et ne peut me sauver. Demanderai-je donc à Dieu de m'affranchir de la maladie et de la douleur ? Ce serait réclamer, dès le temps de l'épreuve, la récompense des élus et des saints. Il faut que je souffre, et il faut que ma souffrance soit le canal par où la grâce entre en moi pour me changer.

Or, depuis Jésus-Christ, qui a souffert tous les maux que nous avons mérités, la souffrance est un trait de ressemblance, un trait d'union entre l'homme et Dieu. C'est d'ailleurs le seul, dans la vie

présente. Donc, grâce à la souffrance, Dieu peut visiter l'âme humaine. Il suffit que, dans son amour, il unisse les souffrances du pécheur à celle du Rédempteur. Et assumée par Jésus-Christ, ma souffrance acquerra cette vertu purificatrice et réparatrice que seule peut lui conférer l'action divine.

Et ainsi la doctrine chrétienne, avec l'explication du mal, en apporte le remède. Elle ne rend pas seulement la maladie acceptable elle en fait l'instrument par excellence de notre conversion et de notre sanctification.

Si, dans cette prière, la conception est très nette, le sentiment n'est pas moins profond et moins fort. Pascal s'accuse d'avoir aimé le monde alors qu'il était en état de santé. Hélas ! aujourd'hui encore, malgré l'éveil de sa conscience, le monde reste l'objet de ses délices. Que Dieu ne considère pas ses résistances, qu'il force l'entrée de son âme, et qu'il s'empare, comme un voleur, des vains trésors qu'y a entassés l'amour du monde. Dieu est la véritable fin de l'homme. Qu'il est heureux, celui qui peut aimer un objet si charmant, le seul qui ne déshonore pas l'âme humaine ! Qu'heureux sont ceux qui, avec une liberté entière et une pente invincible de leur volonté, aiment parfaitement et librement ce qu'ils sont obligés d'aimer nécessairement !

Il est superflu de demander si cette prière est janséniste. Certes, c'est une œuvre de conception précise et de démonstration savante. Mais c'est en même temps l'élan d'un cœur très ardent et très simple, mû directement par la vision de la vérité, par la confiance filiale en la miséricorde du Père. La pensée elle-même, sans rien perdre de sa clarté, s'y fait vie et passion ; et l'amour, en ses effusions les plus spontanées, y suit le fil d'une logique inflexible. En automne 1647, Pascal, se trouvant un peu mieux, résolut de venir à Paris, pour y consulter des médecins. Il fut accompagné dans ce voyage par sa sœur Jacqueline. À Paris, ils entendirent parler des sermons de M. Singlin, qui faisaient alors grand bruit, et où se pressaient les auditeurs les plus illustres.

M. Singlin était confesseur des solitaires et des religieuses de Port-Royal. Selon l'esprit de la maison, il ne songeait nullement à paraître orateur et à briller. En revanche, il était exempt de la trivialité encore fréquente alors chez les prédicateurs. Il avait une parole simple et grave qui ne visait qu'à toucher. Et il y parvenait merveilleusement. Chacun, en l'entendant, s'imaginait que le prédicateur parlait spécialement pour lui, tant on se reconnaissait dans les portraits qu'il faisait de la misère de l'homme, de ses troubles et de ses besoins.

Étant allés l'entendre, Pascal et sa sœur Jacqueline remarquèrent qu'il n'était pas dans les idées de ceux qui estiment

qu'un chrétien peut faire au monde sa part, mais qu'il ne voyait dans les attachements terrestres qu'un sujet de remords et de crainte pour celui qui voulait vivre selon Dieu. Ce langage leur parut remplir l'idée qu'ils avaient conçue de la vie chrétienne, et ils se firent un devoir de suivre avec assiduité les sermons du prédicateur.

Bientôt Mlle Pascal, ayant appris que M. Singlin conduisait la maison de Port-Royal, songea à se faire religieuse dans ce monastère. Son frère l'y encouragea ; et, par l'entremise de M. Guillebert, qui demeurait alors à Paris, elle entra en rapport avec la maison. Accueillie par la mère Angélique Arnauld, la vaillante et sévère abbesse, elle se rendit souvent à Port-Royal-des-Champs. Elle se mit sous la direction de M. Singlin, et reçut les avis de la tendre mère Agnès, sœur de mère Angélique.

M. Singlin ne tarda pas à remarquer dans Jacqueline les signes d'une véritable vocation. Mais il jugea à propos que l'on en parlât à monsieur son père. Blaise se chargea de cette commission auprès d'Étienne Pascal, qui était revenu à Paris au mois de mai 1648. Celui-ci ne put se résoudre à se séparer de sa fille et refusa son consentement. Heureux d'ailleurs de la voir se donner entièrement à Dieu, il lui laissa une entière liberté de vivre chez lui comme elle le désirait. Et ainsi elle continua à se conduire d'après les avis de la mère Agnès, avec qui elle correspondait.

Pascal partage ses idées, comme on le voit par les lettres qu'il adresse, soit seul, soit en commun avec Jacqueline, à Mme Périer. Il lit les ouvrages de Port-Royal et ceux de ses adversaires, et il est du sentiment de Port-Royal. Il en est d'ailleurs à sa manière et selon ce qu'il trouve juste. Ainsi, comme il causait un jour avec M. Rebours, confesseur de Port-Royal, il lui dit, avec sa franchise et sa simplicité ordinaires, qu'il estimait possible de démontrer, par les principes mêmes du sens commun, beaucoup de choses dont se scandalisaient les esprits forts ; et il exprima l'avis que le raisonnement bien conduit portait à admettre ces enseignements de la religion, encore que le devoir du chrétien fût de les croire sans l'aide du raisonnement. Or, là-dessus M. Rebours s'inquiéta, et, songeant aux savantes études de Pascal sur la géométrie, il lui dit qu'il était à craindre qu'un tel discours ne procédât d'un principe de vanité, et de confiance dans les forces du raisonnement. Sur cette réponse, Pascal s'interroge il ne trouve rien en lui de ce que redoute M. Rebours. Dès lors, il convient de bonne grâce qu'il eût péché s'il avait été dans le sentiment qu'on lui attribue, et il s'excuse d'avoir donné lieu à une équivoque. Mais, bien que ses excuses soient prises pour une marque d'endurcissement, il ne retire rien de ce qu'il a dit.

Il est d'ailleurs convaincu que rien de ce qui est humain ne peut

être une fin en soi pour l'activité d'une âme chrétienne. Ce fut l'aveuglement des juifs et des païens, de prendre la figure pour la réalité, et de se reposer dans l'amour des créatures comme dans le bien de l'âme humaine. Ceux à qui Dieu a fait connaître la vérité savent que les créatures ne sont que des images du Créateur, et n'usent de ces images que pour jouir de Celui qu'elles représentent. Terminer son ambition à la possession des créatures, c'est se contenter d'une perfection bornée condition convenable aux enfants du monde. Mais aux enfants de Dieu il a été dit : « Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait. » Nulle perfection bornée ne saurait être pour eux un état d'équilibre. Ils commencent à déchoir, dès qu'ils se relâchent de leur effort pour monter. Ils ne trouvent qu'en Dieu la stabilité et le repos.

Telles sont les pensées de Pascal depuis que Dieu l'a éclairé sur le vrai caractère de la vie chrétienne. Sans doute il est superflu de se demander si, dans le même temps, il a continué à s'appliquer aux sciences ? Renoncer au monde, n'était-ce pas renoncer tout d'abord à celle de ses vanités qui, plus que les autres, avait séduit son âme ? Mme Périer l'entend ainsi. Car elle place les expériences de Pascal touchant le vide avant sa conversion, et elle dit que cet événement termina toutes ses recherches scientifiques, du moins toutes celles auxquelles il appliqua son esprit. Mais telle ne fut pas la réalité et c'est dans la période même où nous venons de le considérer, que Pascal conçut et réalisa les admirables expériences de physique qui sont une part importante de sa gloire.

En octobre 1646, Étienne Pascal et son fils reçurent à Rouen la visite d'un M. Petit, cartésien, habile expérimentateur, qui les entretint de la récente expérience faite en Italie sur l'horreur du vide. Pascal et M. Petit répétèrent cette expérience. Que prouvait-elle au juste ? Habitué comme il l'était à distinguer entre le fait et l'explication, et à se garder des hypothèses, Pascal jugea qu'il était impossible de se prononcer sans imaginer de nouvelles expériences, propres à éliminer les interprétations fausses et à faire ressortir la vraie. Il ignorait d'ailleurs l'explication donnée par Torricelli. Il ignorait même que Torricelli fût l'auteur de l'expérience.

La question, à ses yeux, était la suivante : que prouve l'expérience d'Italie, en ce qui concerne la proposition de l'horreur du vide ? Cette question se décomposait ainsi : 1° La nature, dans ce phénomène, tend-elle à exclure le vide ? 2° Y parvient-elle, ou laisse-t-elle se former un vide véritable ? Pour mettre la nature en demeure de se prononcer sur ces questions, Pascal inventa de nouvelles expériences faites avec toutes sortes de liqueurs, eau, huile, vin, etc., et avec des tuyaux de toutes longueurs et dimensions et il exécuta ces expériences devant beaucoup de

personnes, afin de provoquer les objections.

Ces travaux firent grand bruit en Europe. Pascal en écrivit une relation abrégée qui parut le 4 octobre 1647, sous le titre de *Nouvelles expériences touchant le vide*. Il conclut ainsi : 1° la nature abhorre le vide, encore qu'il soit faux qu'elle ne le peut aucunement souffrir ; 2° cette horreur n'est pas plus forte pour un grand vide que pour un petit ; 3° la force de cette horreur est limitée. Là se bornent, en octobre 1647, les conséquences qu'il tire de l'expérience d'Italie. Elles sont importantes, au point de vue philosophique ; car elles affirment, au nom des faits, l'existence du vide, qu'Aristote avait déclaré impossible au nom de la raison, et qui était suspect aux croyants, parce que les athées s'en étaient souvent servis pour expliquer le mouvement sans recourir à Dieu. Pascal dut y voir une preuve frappante de la vanité des opinions philosophiques.

Les conclusions de Pascal ne manquèrent pas de rencontrer des contradicteurs. Parmi ceux-ci, le plus ardent fut le P. Noël, de la Compagnie de Jésus. Ce Père était attaché à la doctrine péripatéticienne, mais puisait volontiers chez Descartes les arguments qui lui paraissaient propres à appuyer ses opinions. Pascal n'est pas sans s'en apercevoir ; et ses critiques, en maint endroit, sans qu'il le dise, touchent les méthodes cartésiennes.

L'attaque du Révérend Père n'était pas exempte d'ironie. Pascal répond avec vivacité. En ce qui concerne les sciences, dit-il, nous ne croyons qu'aux sens et à la raison. Nous réservons pour les mystères de la foi, que le Saint-Esprit a révélés, cette soumission qui ne demande aucune preuve sensible ou rationnelle. Mais vous, vous imaginez, selon votre fantaisie, une matière dont vous supposez les qualités, un air subtil qui aurait des inclinations. Et si l'on vous demande de nous le faire voir, vous répondez qu'il n'est pas visible. Vos hypothèses vous satisfont : cela nous doit tenir lieu de démonstration. Vous donnez, d'ailleurs, des termes que vous employez, des définitions dont le terme à définir fait lui-même tous les frais. C'est ainsi que la période qui précède vos dernières civilités définit la lumière : *un mouvement lumineux de rayons composés de corps lucides, c'est-à-dire lumineux*. Voilà une définition à laquelle, en tenant compte des conditions d'une définition véritable, j'aurais peine à m'accoutumer. Tels sont, mon Père, mes sentiments, que je soumettrai toujours aux vôtres.

Le P. Noël réplique. Il fait tenir sa lettre à Pascal par le P. Talon, lequel lui donne à entendre que, le sachant malade, le P. Noël le dispense de répondre.

Pascal, fort incommodé en effet, demeure quelque temps sans écrire. Mais il apprend que quelques-uns de ces Pères, mal informés sans doute de l'intention du P. Noël, ont donné son silence

pour un aveu de défaite. Ce serait à croire, s'il s'agissait de tout autre que de ce bon Père, que la dispense de répondre n'était qu'une prière déguisée de ne pas répondre. Pascal écrit, cette fois, à M. Le Pailleur, pour lui exprimer son sentiment sur la réplique du P. Noël. Très nettement il s'attaque au cartésianisme. On n'a pas le droit d'ériger les définitions en réalités, sous prétexte qu'elles présentent clarté et distinction. Il ne suffit pas d'appeler corps le vide apparent qui est au haut du tube, pour qu'il devienne tel. Je voudrais bien savoir de ce Père d'où lui vient cet ascendant qu'il a sur la nature, grâce auquel les éléments changent de propriété à mesure qu'il change de pensées, en sorte que l'univers s'accommode à l'Inconstance de ses intentions.

Cependant le P. Noël, de plus en plus spirituel, publie un écrit intitulé *Le plein du vide*. Il le dédie au prince de Conti, élève des jésuites qui deviendra janséniste. Il expose qu'il entreprend de justifier, en présence de Son Altesse, la nature, que des insolents osent accuser de vide. Il fera voir la fausseté des faits dont on la charge, et les impostures des témoins qu'on lui oppose.

Là-dessus Étienne Pascal intervient, et administre à ce Père, selon le précepte de l'Évangile, une correction fraternelle. C'est peu de nous leurrer de choses inconnues, de la sphère de feu d'Aristote, de la matière subtile de Descartes, des esprits solaires et de la légèreté mouvante : à bout de raisons vous employez l'injure. Or sachez que c'est une maxime générale de la société civile, qu'il n'y ait point d'autorité d'âge, point de condition, point de robe, point de magistrature, qui puisse donner la liberté d'invectiver contre qui que ce soit.

Telles furent les relations de la famille Pascal avec le R. P. Noël, de la Compagnie de Jésus.

Cependant, dès le mois de novembre 1647, Pascal avait envisagé sous un autre aspect l'expérience de Torricelli. Il se demandait, non plus si l'espace qui surmonte le mercure est réellement vide, mais quelle est la cause qui tient suspendue la colonne de mercure. Galilée avait démontré que l'air est pesant. Torricelli avait émis l'idée que la pesanteur de l'air pouvait être la cause du phénomène qu'il avait découvert. Piscat, qui, maintenant, a connaissance de cette pensée de Torricelli, remarque que ce n'est qu'une pensée, une explication possible, une hypothèse, tant que l'expérience n'a pas montré l'impossibilité de toute autre explication. Il s'agit donc de combiner une expérience telle, qu'elle fasse voir, dans la pesanteur de l'air, la seule cause admissible de la suspension du mercure dans le tube.

Que cette cause soit véritable, Pascal a, par avance, de bonnes raisons de l'admettre. Galilée avait expliqué le phénomène par

l'hypothèse d'une horreur limitée de la nature pour le vide. Mais la nature est-elle capable d'horreur ? Cette affection est une passion, et suppose une âme. Or la nature n'est ni animée ni sensible. De plus, Pascal étendant ses recherches aux conditions générales de l'équilibre dans les fluides, en est arrivé à se former à ce sujet un principe universel, d'où suit l'explication donnée par Torricelli.

Il conçoit de la manière suivante l'expérience à faire pour trancher la question : répéter, plusieurs fois en un même jour, l'expérience du vide, avec le même vif argent, dans un même tuyau, tantôt en bas, tantôt en haut d'une haute montagne. S'il arrive que la hauteur du vif argent soit moindre au haut qu'au bas de la montagne, il s'ensuivra nécessairement que la pesanteur et pression de l'air est la seule cause de cette suspension du vif argent, et non pas l'horreur du vide, puisqu'il est bien certain qu'il y a beaucoup plus d'air qui pèse sur le pied de la montagne que non pas sur son sommet, tandis qu'on ne saurait soutenir que la nature abhorre le vide au pied de la montagne plus que sur son sommet.

Pascal, dont les premières années se sont passées au pied du Puy-de-Dôme, pense sans doute à cette montagne dans le même temps qu'il imagine son expérience. Il eut l'idée d'en confier l'exécution à son beau-frère, M. Périer, conseiller en la cour des aides d'Auvergne, qui demeurait à Clermont. Il lui écrivit à ce sujet le 16 novembre 1647, lui donnant toutes les explications théoriques et pratiques qu'il jugeait nécessaires.

M. Périer, longtemps empêché, ne fit l'expérience que le 19 septembre 1648. Elle réussit pleinement. M. Périer constata, à mesure qu'il faisait l'ascension de la montagne, que la hauteur de la colonne baissait, et cela toujours exactement de la même quantité. Il en adressa à Pascal un compte-rendu détaillé. Pascal répéta l'expérience au bas et au haut de la tour Saint-Jacques de la Boucherie, puis dans une maison particulière, haute de quatre-vingt-dix marches toujours il obtint le même résultat.

Le fait une fois bien constaté, Pascal, par le raisonnement, en tire les conséquences. Il faut renoncer, non pas partiellement, mais entièrement, à ce principe, admis par le consentement universel des peuples et par la foule des philosophes, que la nature abhorre le vide. Peut-être est-ce le jugement de la raison humaine. Mais l'expérience casse ce jugement. La pression de l'air est la seule cause des phénomènes. Voilà, démontrée par les faits, l'explication véritable, qui n'a rien de commun avec les imaginations des philosophes. C'est ainsi qu'aux yeux de Pascal cette découverte a une portée logique et morale, en même temps que scientifique.

Il est heureux et fier de l'avoir achevée et rendue définitive. Il ne songe pas d'ailleurs à se substituer à Galilée et à Torricelli. Il fait

exactement la part de chacun ; mais il a conscience d'avoir, en s'appuyant sur les travaux de ces grands hommes, poussé plus avant qu'eux notre connaissance de la nature. Il jouit de ce progrès, dont il a été l'instrument il aura plus de joie encore le jour où il apprendra que quelqu'un a dépassé le point où il est arrivé.

Ce succès porte ombrage aux jésuites. Dans des thèses présentées en leur collège de Montferrand, on accuse Pascal, sans le nommer, de s'être dit l'inventeur d'une certaine expérience dont Torricelli est l'auteur. Pascal est affligé de cette accusation. Il écrit à M. de Ribeyre, premier président à la cour des aides de Clermont-Ferrand, à qui les thèses étaient dédiées, et lui expose en détail l'histoire de son expérience. M. de Ribeyre estime qu'il s'est trop ému. Le bon Père n'a sans doute été porté à étaler sa proposition que par une démangeaison qu'il avait de produire quelques expériences, qui, à son gré, détruisaient celles de Pascal, mais qui, en réalité, sont insignifiantes. Il a protesté d'ailleurs de sa bonne intention. Ce qu'on a pu dire contre Pascal est plus digne de mépris que d'attention.

« Votre candeur et votre sincérité, dit en terminant M. de Ribeyre, me sont trop connues pour croire que vous puissiez jamais être convaincu d'avoir fait quelque chose contre la vertu dont vous faites votre profession, et qui paraît dans toute vos actions et dans vos mœurs. »

L'avenir réservait à la mémoire de Pascal une épreuve plus redoutable.

Entre l'époque des expériences de Rouen et celle de la lettre à M. Périer, Pascal avait eu à Paris deux entrevues avec Descartes, le 23 et le 24 septembre 1647. Il était très malade et ne pouvait guère soutenir une conversation. Descartes se préoccupa vivement de sa santé et lui conseilla de se tenir tous les jours au lit jusqu'à ce qu'il fût las d'y être, et de prendre force bouillons. Mais il ne manqua pas de mettre sur les questions scientifiques le jeune savant auquel il venait rendre hommage. Il fut question du vide et, comme on demandait à Descartes, à propos d'une certaine expérience, ce qu'il croyait qui fût entré dans la seringue, le philosophe, avec un grand sérieux, dit que c'était de sa matière subtile. Sur quoi Pascal lui répondit ce qu'il put ; et M. de Roberval, qui était présent, croyant que Pascal avait peine à parler, entreprit avec un peu de chaleur M. Descartes. Ils partirent ensemble, et, seuls dans un carrosse, ils se chantèrent goguette un peu plus fort que jeu.

Voilà tout ce que contient sur ce sujet la lettre que Jacqueline écrivit à Mme Périer, le lendemain de la seconde entrevue.

Mais plus tard, le 11 juin 1649, Descartes, en priant Carcavi de lui apprendre le succès de l'expérience de Pascal, s'exprime ainsi :

« J'aurais le droit d'attendre cela de lui plutôt que de vous, parce que c'est moi qui l'ai avisé, il y a deux ans, de faire cette expérience, et qui l'ai assuré que, bien que je ne l'eusse pas faite, je ne doutais pas du succès. »

Et le 17, écrivant au même Carcavi, il répète :

« C'est moi qui ai prié M. Pascal, il y a deux ans, de vouloir la faire, et je l'ai assuré du succès comme étant entièrement conforme à mes principes, sans quoi il n'eût eu garde d'y penser, à cause qu'il était d'opinion contraire. »

Or, partant de ces affirmations de Descartes, Baillet, dans sa *Vie de M. Descartes*, puis Montucla, dans son *Histoire des mathématiques*, et, avec eux, de savants critiques, aujourd'hui même, attribuent à l'auteur des *Principes* l'invention que Pascal revendique comme sienne. Ils allèguent que, dès 1631, Descartes indique, dans une lettre, la poussée de l'air comme cause de la suspension du vif argent, qu'il a proposé de nouveau cette explication en 1638, et que, tandis que nous savons Pascal ardent et passionné, le caractère grave de Descartes nous est garant de sa véracité dans une chose qu'il affirme avec précision.

Ce débat est douloureux, et, en quelque sens qu'il soit tranché, semble devoir laisser une impression pénible. Mais la postérité n'est-elle pas, sur ce point, plus ombrageuse que les parties elles-mêmes ?

Les relations scientifiques de Descartes et de la famille Pascal n'ont nullement été altérées par l'incident qui nous occupe. En 1650, M. Périer et Descartes, par l'intermédiaire de M. Chanut, ambassadeur de France à Stockholm, échangent leurs observations sur la suspension de la colonne de mercure. Quand Descartes meurt, M. Chanut mande cet événement à la famille Pascal en des termes qui marquent une grande estime réciproque. Il parle notamment de Blaise avec une vive admiration.

Indépendamment des raisons morales, nous avons des raisons de fait d'admettre que l'expérience est bien de l'invention de Pascal. Il en possédait tous les éléments. Il avait l'idée de la pesanteur atmosphérique comme cause probable du phénomène, ainsi qu'on le voit dans la lettre même de Jacqueline. C'était, à ses yeux, une suite de sa théorie générale de l'équilibre des liqueurs. Il était préoccupé, selon son habitude, de trouver, en cette matière, des expériences convaincantes. L'idée d'observer les manifestations de la pesanteur à des altitudes différentes, pour savoir si cet ordre de phénomènes était dû à une qualité interne ou à une cause extérieure, lui était familière. Car en 1636, Pascal père et Roberval avaient proposé ce moyen à Fermat pour rechercher si la pesanteur est une qualité qui réside dans le corps qui tombe, ou si elle résulte de l'attraction exercée par un autre corps. Il n'avait qu'à réfléchir sur

des idées présentes à son esprit pour composer son expérience.

Ainsi en jugèrent les contemporains. En effet, quand Pascal eut formé son dessein, il en fit part à ses amis. Mersenne en avertit ses correspondants de Hollande, d'Italie, de Pologne, de Suède. Partout on en parla comme de l'expérience projetée par le jeune Pascal, sans que cette annonce, si répandue, donnât lieu à aucune réclamation.

Que faut-il donc penser des affirmations de Descartes ? Elles nous apprennent que, dans l'entretien qui eut lieu entre Descartes et Pascal, il fut question de l'expérience du vide faite à des altitudes différentes. Descartes conseilla à Pascal de la faire, l'assurant du succès d'après ses principes. Cette raison n'était guère de nature à toucher Pascal. Mais Descartes fit-il plus que conseiller, suggéra-t-il l'expérience ? On le croirait, à l'entendre dire que, sans son avis, Pascal n'eût eu garde d'y penser, à cause qu'il était d'opinion contraire. Mais nous savons précisément que l'assertion contenue dans cette phrase est inexacte ; que Pascal n'était nullement d'opinion contraire qu'il était, en réalité, plus porté que Descartes lui-même à considérer l'explication par la colonne d'air comme la seule possible, et que la différence d'opinion entre Descartes et lui ne portait que sur les motifs de leur sentiment respectif.

Sans songer à mettre en doute la bonne foi de ces deux grands hommes, en qui tous les témoins célèbrent l'innocence de la vie à l'égal de la doctrine, on peut croire que, préoccupé de l'opposition que Pascal faisait à ses principes, Descartes ne crut pas que celui-ci pût avoir eu le premier l'idée d'une expérience, qui, selon lui, les confirmait. Il a plus parlé que son interlocuteur, malade et un peu défiant ; il était imparfaitement au courant des idées de Pascal, et il ne s'est pas rappelé avec précision ce que celui-ci lui avait dit.

À Pascal appartient donc bien la célèbre expérience qui porte son nom. Elle est remarquable en elle-même. Elle l'est davantage par le lien qui la rattachait dans l'esprit de Pascal à une théorie générale de l'équilibre des fluides, soit liquides, soit gazeux. Il exposa cette théorie dans le *Traité de l'équilibre des liqueurs* et dans le *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, composés en 1651. L'esprit de généralisation qui l'avait déjà servi en mathématiques produit ici l'un de ses plus beaux effets. Pascal établit une analogie complète entre la pression liquide et la pression atmosphérique.

Un faux principe, soi-disant aristotélique, égarait les savants. Les éléments, disait-on, ne pèsent pas en eux-mêmes. Vainement Stevin, de Bruges, avait-il, vers 1586, révélé la transmission de la pression dans l'eau. Sa découverte avait été négligée. Pascal reprit cette idée ; et, par cette heureuse combinaison du raisonnement et

des expériences dont il avait le secret, il arriva à formuler, dans des termes en quelque sorte définitifs, le principe de l'hydrostatique :

Si un vaisseau plein d'eau, clos de toutes parts, a deux ouvertures, l'une centuple de l'autre ; en mettant à chacune un piston qui soit juste, un homme poussant le petit piston égalera la force de cent hommes qui pousseront celui qui est cent fois plus large, et en surmontera quatre-vingt-dix-neuf.

Conformément à ce principe, Pascal démontre la pesanteur de l'air par analogie, en remplaçant l'air par l'eau dans l'expérience du vide. Et il prouve qu'il faut rapporter à la pesanteur de l'air tous les effets que l'on a jusqu'ici attribués à l'horreur du vide, tels que la difficulté d'ouvrir un soufflet bouché, l'élévation de l'eau dans les seringues, etc.

C'est ainsi que Pascal poursuit dans le détail les conséquences des lois générales qu'il a formulées, et se montre vraiment physicien. Mais en même temps il réfléchit sur la manière dont se forme et se développe la science, et déploie les qualités du philosophe. Ses lettres au P. Noël et à M. Le Pailleur sont riches en réflexions de cette nature. Et dans un opuscule intitulé *Préface sur le Traité du vide*, qui fut sans doute écrit dans le courant de 1647, il esquisse une philosophie de la physique.

Il y a, dit-il, deux sortes de choses : celles qui ne dépendent que de la mémoire, ce sont les choses de fait ou d'institution, soit divine, soit humaine ; et celles qui tombent sous les sens ou sous la raison, ce sont les vérités à découvrir, objet des sciences mathématiques et physiques.

Ces deux domaines sont entièrement séparés l'un de l'autre. Dans le premier, l'autorité est seule admise. En effet, seule elle peut nous faire connaître les événements passés. En théologie, notamment, elle est souveraine, suffisant à ériger en vérités les choses les plus incompréhensibles, comme à rendre incertaines les plus vraisemblables. Mais dans les domaines physique et mathématique, l'autorité est sans force. On en convient aisément quant aux mathématiques. En physique, le problème est de trouver les lois de la nature, c'est-à-dire les rapports constants des phénomènes. Or l'autorité nous est inutile pour connaître des faits qui se passent sous nos yeux, et elle ne saurait prouver que ces faits s'expliquent par telle ou telle cause naturelle. La méthode mathématique n'y convient pas davantage, car les définitions que nous pourrions former en pareille matière, pour en dériver nos raisonnements, ne seraient que des fictions de notre esprit, auxquelles la nature n'est nullement tenue de se conformer. L'expérience et le raisonnement, celle-là comme point de départ et vérification de celui-ci, telle est l'unique méthode.

De cette différence de méthode résulte, entre la théologie et la physique, une différence capitale de caractère. La théologie est immuable : la physique est soumise à un continuel progrès. Il faut confondre l'insolence de ces faux sages, qui réclament pour Aristote le respect inviolable qui n'est dû qu'à Dieu. Le progrès que comportent les sciences physiques est une suite de leur double principe. D'une part les expériences multiplient continuellement, chacune d'elles apportant une connaissance nouvelle, soit positive, soit négative. D'autre part, il n'en est pas de la raison humaine comme de l'instinct des animaux. Ceux-ci n'ont d'autre destinée que de se maintenir dans un état de perfection bornée : un instinct toujours égal leur suffit. Mais l'homme n'est produit que pour l'infinité : son intelligence va donc se perfectionnant sans cesse. Il débute par l'ignorance. L'expérience qu'il acquiert le pousse à raisonner, et les effets de ses raisonnements augmentent indéfiniment. Dès lors, grâce à la mémoire, grâce aux moyens qu'ont les hommes de conserver leurs connaissances, non seulement chacun d'eux avance de jour en jour dans les sciences, mais tous ensemble y font un continuel progrès. « De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un homme qui subsiste toujours, et qui apprend continuellement. »

Quel est donc notre vrai rapport à l'antiquité ? Les mots nous trompent. Ceux que nous appelons anciens étaient nouveaux en toutes choses, et formaient proprement l'enfance de l'humanité. C'est nous qui sommes les anciens ; et, si l'antiquité pouvait être un titre au respect, c'est nous qui serions respectables. Mais rien n'est respectable en effet, sinon la vérité, qui n'est ni jeune ni ancienne, mais éternelle. Si quelques anciens ont été grands, c'est que, dans leurs efforts pour y atteindre, ils ne se sont servis des inventions de leurs prédécesseurs que comme d'instruments pour les dépasser. De quel droit nous interdirait-on d'en user de même à leur égard ?

Ce discours de Pascal n'est pas un simple écho de la protestation de la Renaissance contre le culte superstitieux de l'antiquité. En somme, il relève les anciens plus qu'il ne les déprime. Sa doctrine du progrès lui permet de leur rendre justice, sans péril pour la libre recherche. Les connaissances qu'ils nous ont transmises, ont, selon lui, servi de degrés aux nôtres. C'est parce que nous sommes montés sur les épaules de nos prédécesseurs, que, plus aisément et moins glorieusement, nous voyons plus loin qu'eux. Ils ont eu une science proportionnée au nombre de faits qu'ils possédaient. Sur le sujet du vide, par exemple, ils avaient raison de dire que la nature n'en souffre point, puisque toutes leurs expériences avaient cette signification. Juger autrement eût été

substituer une vue de l'esprit à la réalité telle qu'elle leur était donnée.

D'autre part, le progrès que célèbre Pascal est strictement borné au domaine scientifique. Il ne touche pas la vie morale. Dans l'ordre intellectuel même, il n'a pas ce caractère de loi naturelle et nécessaire, que lui attribueront Turgot et Condorcet. Il ne ressemble en rien à une évolution qui modifierait la nature de nos facultés. Il ne s'applique qu'aux connaissances ; et, si celles-ci s'additionnent, c'est grâce aux inventions et au travail des hommes, non par l'effet d'un mouvement fatal.

C'est ainsi que, dans les années 1646 et suivantes, nous voyons Pascal adonné à des recherches de physique et de philosophie. Le ton de ses écrits, sa correspondance ne laissent aucun doute sur sa disposition : en son âme subsiste l'attache aux sciences humaines. Or c'est au commencement de cette même année 1646 qu'il s'était converti à ce christianisme austère, qui n'admet nul partage entre le monde et Dieu, et qui condamne avec une sévérité particulière la concupiscence de l'esprit, c'est-à-dire la curiosité scientifique. Et à ne considérer que sa vie religieuse, pendant cette période, rien ne trahit un relâchement ou un changement quelconque. Quel était donc, dans ce temps, l'état de son âme ?

Il avait étudié les sciences et il les aimait passionnément. Les sciences, pourtant, ne l'avaient pas pris tout entier. Elles ne parlent pas des choses humaines, elles disputent sur des abstractions. Pascal a un besoin de vie et de sentiment trop profond pour s'y absorber. D'autre part, il a été instruit de ce que Dieu demande en effet à ceux qui prétendent le servir. Certes, il a été très frappé de la force de cette doctrine, si conforme aux enseignements de Jésus-Christ et si bien liée. Il l'a embrassée très sincèrement. Mais cette foi lui a été communiquée du dehors elle a été une adhésion de son intelligence, plus qu'elle n'a jailli de son cœur par l'action propre de la grâce.

Il n'appartient donc, en réalité, ni à la science, ni à la religion. Toutes deux sont des objets extérieurs, dont il contemple la vérité. Et ainsi, il peut se prêter tour à tour à la religion et à la science. Tandis que son esprit s'applique aux choses divines, tout le reste s'évanouit à ses yeux. Mais vienne à se présenter une question scientifique, sa fantaisie se tourne vers ce nouvel objet. Jadis il se partageait, maintenant il oscille entre le monde et Dieu. Une semblable condition est-elle durable ? Ne risque-t-elle pas notamment de mettre l'homme à la merci des circonstances extérieures ?

Chapitre III

Vie mondaine. — Travaux mathématiques

Depuis longtemps déjà la santé de Pascal était ébranlée. Ni sa patience admirable, ni la continuation des remèdes ne lui apportaient d'amélioration. Les médecins s'avisèrent que l'excès de travail était le principal obstacle à sa guérison. Ils lui prescrivirent de quitter toute application d'esprit et de chercher les occasions de se divertir. Or déjà Étienne Pascal s'occupait de réveiller le goût de la société dans l'esprit de sa fille Jacqueline, qui avait failli le quitter pour entrer au monastère de Port-Royal. Il résolut de mener ses enfants en Auvergne, où il avait de nombreuses relations, afin de changer le cours de leurs pensées. La famille s'y rendit en mai 1649. L'état d'esprit de Jacqueline ne se modifia point. Mais Blaise, privé des joies de la recherche scientifique, chercha une occupation dans le commerce du monde, et ne tarda pas à goûter cette vie nouvelle. Il se mit à jouer et à se divertir pour passer le temps. Il se livra, sans dérèglement toutefois, aux amusements de la société.

La famille étant revenue à Paris, probablement en novembre 1649, Pascal s'y lia avec plusieurs personnes imbuës de l'esprit du monde. C'était d'abord le jeune duc de Roannez, âgé d'une vingtaine d'années, son voisin. La communauté de goûts et d'études scientifiques fut l'origine de leur liaison. Entre un grand-père dissolu et une mère négligente, le duc se trouvait, par sa jeunesse et sa haute condition, exposé à mille périls. D'un caractère confiant et fidèle, il s'attacha à Pascal, au point de ne pouvoir se passer de lui. Puis ce fut le chevalier de Méré, poitevin, honnête homme avec entêtement, puriste et précieux, affectant la simplicité, le naturel et le bon sens, voyant dans les choses de l'esprit et du sentiment un monde spécial, qu'il mettait très au-dessus du monde naturel. Ce fut Miton, un libertin, habile à découvrir la vanité de toutes les occupations humaines, et se reposant avec calme dans ses décourageantes observations. Pascal fréquenta aussi le libertin des Barreaux, un voluptueux épicurien, un impie, qui devenait dévot dès qu'il était indisposé ; et Mme d'Aiguillon, la nièce du cardinal de Richelieu, qui jadis avait fait demander Jacqueline Pascal pour jouer

la comédie ; et la marquise de Sablé, qui tenait un brillant salon de précieuses.

Il n'avait pas encore noué toutes ces relations, mais il était déjà engagé assez avant dans le monde, lorsqu'il perdit son père, le 24 septembre 1651. Étienne Pascal mourut dans de grands sentiments de piété. Sa perte ne causa pas seulement à Pascal, si tendrement uni aux siens, une cruelle et profonde douleur elle rappela son esprit à la méditation des choses religieuses. Il chercha dans la foi des motifs de consolation, et il s'empressa de faire part à ses proches de ceux qu'il avait trouvés. Il les exposa dans une lettre qu'il écrivit à M. et Mme Périer le 17 octobre 1651.

Le développement de sa pensée présente une suite logique très rigoureuse. C'est la doctrine, en effet, selon Pascal, qui doit agir sur le cœur.

Nous cherchons la consolation, et, s'il est possible, le changement du mal en bien. D'où peut-elle nous venir, réelle et solide, sinon de la vérité ? Il s'agit donc, sachant par l'intelligence ce qu'est en effet la mort, d'arriver à en user pratiquement, dans nos jugements et notre conduite, conformément à cette connaissance.

Selon les païens, la mort est une chose naturelle. Si cela était, elle serait nécessairement un mal. Car elle serait, dans la réalité, ce qu'elle est dans l'apparence la corruption et l'anéantissement ; et elle ne laisserait nulle place à l'espérance. Mais, suivant la vérité que le Saint-Esprit nous a apprise, la mort est une expiation et un moyen de nous délivrer de la concupiscence. Elle a cette signification en Jésus-Christ et elle la prend en nous, si nous mourons avec Jésus-Christ.

Reste l'horreur instinctive de la mort, si difficile à dompter. Nous en serons maîtres, si nous en comprenons l'origine.

Selon la vraie doctrine chrétienne, notre amour actuel de la vie est une corruption du penchant pour la vie éternelle, que Dieu avait mis en nous. Dieu s'étant retiré de notre âme à la suite du péché, le vide infini qu'il y laissait a été rempli par notre moi et par les choses de la vie présente. Dès lors, notre amour, ne sachant où se prendre, s'est attaché à ces objets. L'horreur de la mort, que nous éprouvons, vient de cet amour déréglé. Et ainsi elle est, au fond, l'horreur primitive de la mort de l'âme, détournée de sa fin et appliquée faussement à la mort du corps. Il ne peut donc être question de l'abolir, ce qui, d'ailleurs, serait impossible, mais de la ramener à sa forme vraie. À mesure que nous redouterons davantage la mort spirituelle, la mort corporelle nous inspirera moins d'épouvante.

Est-ce à dire que nous puissions réussir à envisager sans souffrance naturelle la mort d'un être cher ? Nous ne le pouvons ni

ne le devons. Car l'action de la grâce, par laquelle seule nous nous détachons de nos impressions naturelles, se heurte nécessairement à l'effort contraire de notre concupiscence et c'est la meurtrissure douloureuse de celle-ci qui mesure le progrès de celle-là. Pleurons donc notre père, cela est juste. Soyons consolés, cela est juste également ; et que la consolation de la grâce l'emporte sur les sentiments de la nature.

Les déductions de Pascal sont très serrées. Peut-être le chrétien raisonne-t-il ici plus qu'il n'est ému. En revanche, l'homme parle avec un sentiment singulièrement profond et délicat de ce que peut la nature humaine pour manifester sa piété envers les morts.

« J'ai appris d'un saint homme, dit Pascal, qu'une des solides et utiles charités envers les morts est faire les choses qu'ils nous ordonneraient s'ils étaient encore au monde, et de pratiquer les saints avis qu'ils nous ont donnés, et de nous mettre pour eux en l'état où ils nous souhaitent à présent. Par cette pratique nous les faisons revivre en nous en quelque sorte, puisque ce sont leurs conseils qui sont encore vivants et agissants en nous. »

Il semble que Pascal ne se sente pas encore définitivement conquis à la piété. Il avoue que, s'il avait perdu son père six ans plus tôt, lors de l'accident qui lui survint, il se serait perdu, et que, maintenant même, son père lui eût été nécessaire dix ans encore. Et, de fait, ce n'est pas seulement dans la considération de la mort selon la doctrine chrétienne, c'est encore dans les affections et les occupations du monde qu'il va chercher un allègement de sa douleur. Il étend ses relations, fréquente des beaux esprits et des libertins. Il perd peu à peu l'habitude d'envisager toutes choses par rapport à Dieu, et de lui soumettre toutes ses pensées.

C'est ainsi que, recevant beaucoup de consolation de la société de sa sœur Jacqueline, il lui demanda, comme une chose naturelle, de retarder au moins d'un an son entrée en religion, pour demeurer avec lui. Jacqueline se tut, par crainte de redoubler sa douleur. Mais elle confia à Mme Périer que son intention était de se consacrer à Dieu aussitôt que les partages auraient été faits.

Pascal, cependant, par des donations réciproques, réussit à convertir la part de Jacqueline en rentes viagères qui devaient s'éteindre de plein droit le jour où Jacqueline entrerait en religion. Les partages furent signés le 31 décembre 1651. Jacqueline résolut d'entrer à Port-Royal le 4 janvier suivant. Elle avait vingt-six ans et trois mois. Le 3 janvier au soir elle fit toucher à son frère quelque chose de son départ. Pascal, évitant de la voir, se retira fort triste dans sa chambre. Elle dormit tranquillement, et partit le lendemain matin sans dire adieu à personne, de peur de s'attendrir.

Deux mois après, le 7 mars 1652, la sœur Jacqueline de Sainte-Euphémie écrivit à son frère pour lui annoncer qu'elle allait bientôt

prendre l'habit, et le prier de se trouver à la cérémonie. Elle lui demande son consentement avec un mélange de tendresse fidèle et de fermeté inflexible. Elle le supplie de faire en esprit de charité ce qu'il faut qu'il fasse, malgré qu'il en ait. Pascal vint le lendemain, outré, et souffrant d'un violent mal de tête. Il ne tarda pas à se radoucir. Après avoir prié Jacqueline d'attendre deux ans, puis six mois, ébranlé peu à peu par sa fermeté affectueuse, cédant aux raisonnements que lui fit, quelques jours après, M. d'Andilly, frère de la mère Angélique, il finit par dire qu'il aimait autant que ce fût à la Trinité, comme elle le désirait.

La vêtue accomplie, Jacqueline, après un an de noviciat, se disposa à faire profession. Elle avisa alors ses frère et sœur qu'elle désirait donner en dot à Port-Royal la part qui lui revenait dans l'héritage paternel. La famille s'offensa de ce dessein. Chacun à part écrivit une lettre de même style, invoquant l'accord intervenu entre eux lors du partage. Ils accusaient Jacqueline de les vouloir déshériter en faveur de personnes étrangères.

Mlle Pascal sentit sa fierté se révolter, à l'idée qu'il lui faudrait donc consentir à être admise gratuitement. Mais à Port-Royal on n'avait égard qu'au bien spirituel. La bonne et tendre Mère Agnès dit à Jacqueline, d'un ton enjoué, qu'il serait vraiment honteux qu'une novice de Port-Royal s'affligeât de la bagatelle d'être reçue pour rien. Le prudent M. Singlin ne songea qu'à éviter tout éclat susceptible d'aigrir et d'éloigner la famille Pascal. La Mère Angélique, gardienne de l'esprit de Saint-Cyran, n'eût pas admis qu'on insistât auprès de la famille. Elle démontrait tranquillement à Jacqueline qu'on ne pouvait attendre d'un homme attaché au monde un mouvement de charité vraie. Or, disait-elle, celui qui a le plus d'intérêt à cette affaire est encore trop du monde, et même dans la vanité et les amusements, pour préférer les aumônes que vous vouliez faire à ses amitiés particulières. Cela ne se pourrait sans miracle, je dis un miracle de nature et d'affection, car il n'y a pas lieu d'attendre un miracle de grâce en une personne comme lui.

Cependant Pascal, étant venu voir Jacqueline, et ayant compris sa douleur, résolut de la contenter, et de signer lui-même une donation à Port-Royal. Les Mères ne se rendirent pas sans difficulté. C'est par l'esprit de Dieu qu'il devait donner : sinon, elles préféreraient qu'il ne donnât rien.

Nous avons appris, Monsieur, de feu M. de Saint-Cyran, déclara la Mère Angélique, à ne rien recevoir pour la maison de Dieu, qui ne vienne de Dieu. Tout ce qui est fait par un autre motif que la charité, n'est point un fruit de l'esprit de Dieu, et par conséquent nous ne devons point le recevoir.

Pascal alors, décidé à se conduire en galant homme, protesta

qu'il donnait dans l'esprit que l'on demandait, et l'affaire fut terminée. Avait-il agi par intérêt ? Vraisemblablement il avait surtout voulu garder Jacqueline ; et il avait trouvé mauvais que, pour un motif qui ne le touchait plus, elle aliénât une part du patrimoine de la famille.

La profession eut lieu le 5 juin 1653. Pascal, écrivant à M. Périer le lendemain de la cérémonie, aima mieux taire les sentiments qu'il y avait éprouvés.

Tandis qu'il se détourne des choses religieuses, il s'intéresse de plus en plus aux choses du monde. Il recherche les plaisirs, sans toutefois s'y livrer d'une façon déréglée. Sa fortune est trop médiocre pour lui permettre de vivre comme les gens de sa condition. Son caractère, surtout, le garantit contre les attaches criminelles. Il s'abandonne à son amour pour la science, il est avide d'occasions d'y avancer. Tout en jouant, il se livre à des observations mathématiques sur le hasard et les probabilités.

Il prend un sentiment très vif de la grandeur des choses intellectuelles. L'autorité souveraine et la science, écrit-il à la reine Christine en lui envoyant sa machine arithmétique, sont entre elles comme le corps est à l'esprit ; et d'autant que celui-ci est d'un ordre plus élevé que celui-là, la science dépasse en dignité la puissance de commander. Le pouvoir des rois sur les sujets n'est qu'une image et une figure du pouvoir des esprits sur les esprits.

Bientôt, sollicitée par les circonstances, la réflexion de Pascal se porte à des idées de conséquence plus grave.

Dans un voyage en Poitou qu'il fit avec le duc de Roannez et Méré, vers le mois de juin 1652, il souffrit, semble-t-il, d'être considéré par ses amis comme un simple mathématicien, étranger aux choses de goût et de sentiment. Méré, parlant de lui selon toute apparence, raconte qu'il faisait rire la société par les raisonnements de géomètre qu'il mêlait gauchement à la conversation des beaux-esprits, qu'il s'en aperçut vite et cessa de parler, et que, chose bien remarquable, en fort peu de temps il en vint à ne dire presque rien qui ne fût bon et qu'on n'eût avoué. Depuis ce voyage, ajoute Méré, le grand mathématicien ne songea plus aux mathématiques, et ce fut là comme son abjuration.

Ce langage est d'un fat. Il est certain pourtant que Méré avait des idées intéressantes sur les divers ordres de connaissances, et sur les méthodes qu'il convient d'y appliquer. Dans une lettre qu'il écrivit plus tard à Pascal, il l'avertit, avec sa suffisance, que ces démonstrations mathématiques en qui il a tant de confiance, que cet art de raisonner par les règles, dont les demi-savants font tant de cas, ne s'appliquent légitimement qu'à des fictions, et sont tout à fait incapables de nous faire connaître ce que sont les choses réelles ;

que, lorsqu'on a l'esprit vif et les yeux fins, on remarque d'abord dans les objets quantité de choses qu'un géomètre n'y verra jamais ; qu'il y a ainsi deux méthodes : les démonstrations et le sentiment naturel, celui-ci bien supérieur à celles-là ; et qu'il y a deux mondes : le corporel qui tombe sous les sens et sous le calcul, et un autre, invisible et véritablement infini, où résident les convenances, les proportions, les vrais originaux de tout ce que l'on cherche à connaître.

De telles théories ne pouvaient manquer de frapper Pascal. Existait-il donc, dans la nature humaine, quelque faculté plus haute que les sens et le raisonnement ? Était-il vrai que la vie de société, en développant en nous les qualités de l'honnête homme, nous dote d'une vivacité et d'une finesse d'esprit particulière, qui nous permet de pénétrer l'intérieur des choses, là où les démonstrations n'en déduisent que les formes abstraites et les rapports extérieurs ?

Dans cette disposition d'esprit, Pascal s'abandonna d'autant plus au commerce du monde. Il n'en dédaigna pas les futilités. On a retrouvé dans un château de Fontenay-le-Comte, ville peu éloignée de Poitiers des vers écrits de sa main au dos de deux tableaux et peut-être composés par lui, dans lesquels il remercie une dame qu'il a sans doute visitée avec ses amis. L'une des strophes est ainsi conçue :

De ces beaux lieux, jeune et charmante hôtesse,
Votre crayon m'a tracé le dessin ;
J'aurais voulu suivre de votre main
La grâce et la délicatesse.
Mais pourquoi n'ai-je pu, peignant ces dieux dans l'air,
Pour rendre plus brillante une aimable déesse,
Lui donner vos traits et votre air ?

Dans un séjour en Auvergne qui paraît avoir suivi le voyage au Poitou, à la fin de 1652 et au commencement de 1653, Pascal, selon Fléchier, faisait continuellement sa cour, avec deux autres amants, à une savante, qu'on appelait la Sapho du pays. Cette dame était l'esprit le plus fin et le plus vif qu'il y eût dans la ville. Elle ne pouvait souffrir les compliments vulgaires. Après d'elle, Pascal s'exerça à parler avec délicatesse des choses de goût et de sentiment.

Et ce ne furent pas seulement les relations du monde qui éclairèrent, aux yeux de Pascal, la nature humaine d'un nouveau jour ; ce furent aussi les livres des philosophes.

La philosophie était alors en grand honneur. Elle n'avait pas un caractère technique et spéculatif, mais s'occupait surtout des questions qui intéressent la conduite de la vie. C'était en grande partie de Montaigne qu'était né ce mouvement des esprits. Le

merveilleux écrivain avait extrait des livres des anciens et rendu avec un charme incomparable les plus belles de leurs pensées sur la morale et sur la vie. Il affectait de mépriser la philosophie et la raison humaine, et de recommander l'abandon insouciant à la nature et à la coutume. Mais avec quelle éloquence n'exposait-il pas les nobles doctrines de courage et de grandeur d'âme qu'avaient professées les philosophes stoïques ! Aussi ses écrits favorisèrent-ils à la fois le développement d'une race de libertins sceptiques et légers, et la propagation des idées stoïciennes de devoir, d'énergie, et de puissance de la volonté.

Pascal fut initié à l'une et à l'autre philosophie. Il lut surtout Épictète et Montaigne. D'Épictète il étudia le *Manuel*, sans doute dans la traduction très répandue qu'en avait donnée l'éminent magistrat et homme d'église Guillaume du Vair, attaché au stoïcisme. De Montaigne il médita principalement l'*Apologie de Raymond de Sebonde*, cette déconcertante discussion où, sous prétexte de justifier l'emploi des raisons naturelles dans la démonstration de la religion, l'auteur en vient à nous montrer à la fois la nature indifférente en cette affaire, et la raison impuissante, si bien que la religion flotte désormais dans le vide, sans rien qui lui fasse obstacle, sans rien non plus qui la soutienne et la rattache aux réalités. Il lut aussi Charron, le disciple de Montaigne, qui expose que nous n'avons point d'instrument pour aller saisir la vérité dans l'esprit de Dieu où elle loge, et que nous devons renoncer à la connaître, pour chercher la sagesse dans une vie conforme à notre nature imparfaite.

Pascal s'adonne à ces lectures avec une curiosité croissante. Épictète et Montaigne ne le quittent plus il se pénètre de leur esprit.

Dans le même temps, il aperçoit chez Descartes autre chose que ce qu'il y voyait jadis. Il discerne, à travers les inventions de ce beau génie, le sentiment de l'excellence de la pensée et de l'âme humaine, à laquelle toutes nos sciences se rapportent comme à leur fin ; et il se prend d'une estime singulière pour le métaphysicien dont jadis il raillait l'esprit aventureux et entêté d'abstractions.

Ainsi s'ouvrait de plus en plus, devant Pascal, ce monde proprement humain, dont Méré lui avait vanté la profondeur. Le commerce de la société en était l'expression, la philosophie en sondait les principes. Il n'était pas méprisable, pour un homme, de se livrer à l'un et à l'autre, de vivre et de penser en homme. Il y avait une beauté, une excellence dans la convenance des actions avec la nature. Et cette nature était, par elle-même, assez grande, assez puissante, pour conduire l'homme à une perfection qui dépassait singulièrement la perfection des corps, et même celle des esprits bornés aux sciences.

C'est à l'époque où il concevait ainsi la vie humaine, vers 1652-1653, qu'il écrivit ce curieux *Discours sur les passions de l'amour*, que Victor Cousin a trouvé dans un manuscrit des fonds de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Cet opusculé n'est-il qu'un jeu d'esprit, ou une gageure de salon, comme il était de mode d'en faire à cette époque, ou un exercice destiné, dans l'intention de Pascal, à montrer qu'il pouvait réussir ailleurs qu'en mathématiques ?

Il se peut qu'il ait été fait sur commande, mais on a peine à ne voir que les inventions d'un bel esprit dans des paroles telles que celles-ci :

Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en choisir une, je prendrais celle-là... Les grandes âmes ne sont pas celles qui aiment le plus souvent ; c'est d'un amour violent que je parle ; il faut une inondation pour les ébranler et pour les remplir.

L'auteur d'ailleurs ne semble-t-il pas confesser qu'il puise dans son âme même une bonne partie de ce qu'il dit, lorsqu'il fait cette remarque :

L'on écrit souvent des choses que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la force des preuves de ce que je dis.

Sans doute le discours, selon le sens qu'avait alors ce mot, est une dissertation. Mais est-ce que les héros de Corneille ne raisonnent pas leurs sentiments ? Ne sont-ce pas, selon Descartes et Malebranche, les perceptions de l'entendement qui sont le fonds des inclinations de la volonté ?

Peut-on aller plus loin, et se demander si le discours ne trahirait pas un amour déterminé, ressenti par Pascal, si même il ne laisserait pas soupçonner la personne qui en fut l'objet ? Il est certain que plusieurs passages font l'effet d'une confidence :

Le plaisir d'aimer sans l'oser dire a ses peines, mais aussi il a ses douceurs. Dans quel transport n'est-on point de former toutes ses actions dans la vue de plaire à une personne que l'on estime infiniment !

On va quelquefois bien au-dessus de sa condition, et l'on sent le feu s'agrandir, quoiqu'on n'ose pas le dire à celle qui l'a causé.

Il est vraisemblable qu'il a aimé, et même qu'il a aimé une personne de condition supérieure à la sienne. Mais il est gratuit de supposer, avec M. Faugère, que cette personne était la sœur du duc de Roannez. Aucun trait ne la désigne dans le *Discours* ; et si l'on devait y chercher quelque allusion, il y serait question d'une personne plus âgée que Mlle de Roannez, laquelle avait alors vingt ans à peine.

Le *Discours sur les passions de l'amour* est une œuvre philosophique et humaine, telle que Pascal n'en avait pas encore composé. Nous l'avons vu réfléchir sur la méthode et la portée de la science, objet de l'esprit humain. Maintenant c'est l'âme même dont il développe les replis. Il va l'explorer, à la manière de Descartes, de Montaigne, en s'inspirant de ces habiles scrutateurs de l'homme, mais surtout en regardant en lui-même et autour de lui. Et le résultat de ses observations est une véritable théorie philosophique.

Quelle est notre destination en ce monde ? C'est d'aimer.

En effet, d'une part notre essence est la pensée, d'autre part, la pensée pure nous fatigue, parce qu'elle est immobile, et que nous sommes ainsi faits qu'il nous faut du remuement. Donc ce qui convient proprement à notre nature, c'est la passion, laquelle n'est autre chose que la pensée affectée de mobilité.

Les passions les plus propres à remplir le cœur de l'homme sont l'amour et l'ambition. Mais l'amour est la passion par excellence. Car il joint la plus grande part de raison au plus haut degré d'intensité. On a mal à propos opposé la raison à l'amour : ils ne sont qu'une même chose. L'amour est une précipitation de pensée qui se porte d'un côté sans bien examiner tout, mais c'est toujours une pensée. S'il était aveugle, nous serions des machines très désagréables. En même temps l'amour comporte une puissance en quelque sorte infinie. La grandeur des passions dépend de la perfection de l'esprit. Or, l'homme est capable de deux sortes d'esprit, qu'on peut appeler l'esprit géométrique et l'esprit de finesse. Le premier déduit avec méthode les multiples conséquences d'un principe unique, le second embrasse d'une vue mille détails. Quand on possède à la fois l'esprit géométrique et l'esprit de finesse, la logique et le jugement, la force et la flexibilité, que l'amour donne de plaisir ! Certes l'amour est mobile, puisqu'il est une passion. Il faut quelquefois ne pas savoir qu'on aime c'est une misérable suite de notre nature humaine. Mais on n'est pas infidèle pour cela on prend des forces pour mieux aimer. Le rythme est l'artifice qu'emploie la nature pour se dépasser.

Ce que démontre le raisonnement, l'expérience le confirme. Nous naissons visiblement avec un caractère d'amour dans nos cœurs : cette impression se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que jamais on nous ait dit ce que c'est.

Qui doute après cela si nous sommes en ce monde pour autre chose que pour aimer ?

Quel est, maintenant, l'objet de l'amour ? La méthode à suivre pour résoudre cette question consiste à chercher un objet digne de l'âme humaine, un objet qui ne la déshonore pas.

Il semblerait que, pour se contenter, l'homme n'eût qu'à s'aimer lui-même. Mais il ne peut souffrir de demeurer avec soi. Il sort donc de soi, et cherche ensuite à remplir le grand vide qui se fait ainsi dans son cœur. Ce qu'il cherche ainsi, c'est la beauté. Mais comme il est lui-même la plus belle créature que Dieu ait formée, c'est dans un être, humain comme lui, différent de lui, qu'il trouvera de quoi satisfaire son besoin d'aimer. La différence du sexe réalise cette condition. Et comme l'amour ne consiste, au fond, que dans un attachement de pensée, de raison, il est certain qu'il doit être le même par toute la terre.

Si telle est l'essence de l'amour, et si tel est son objet propre, il a sa logique spéciale, qui diffère de la logique de la pensée pure. Voici quelques exemples de ces raisons du cœur, qui déconcertent la raison.

Un plaisir faux en vaut un vrai, il peut remplir également l'esprit. En effet, tandis qu'il existe, nous sommes persuadés qu'il est vrai.
À mesure que l'on a plus d'esprit, l'on trouve plus de beautés originales. Mais il ne faut pas être amoureux. Quand on aime on n'en trouve qu'une.
Il semble que l'on ait une autre âme quand on aime que quand on n'aime pas. On devient toute grandeur la passion élève tout à sa hauteur.

Telles sont les découvertes que fait Pascal dans ce monde spécial des choses humaines, dont Méré se vante de lui avoir révélé l'existence. Bien que le discours sur les passions de l'amour ne soit qu'un essai de quelques pages, il nous montre Pascal dépassant tout de suite singulièrement son prétendu maître. Là où Méré ne savait voir que ces agréables dehors de l'homme qu'on nomme l'esprit et l'honnêteté, Pascal, allant droit au fond de la nature humaine, y trouve la passion, comme un mouvement incessant, par où cherche à se satisfaire un être fait pour la pensée stable, et incapable de la supporter.

Il faut à l'amour de l'homme un objet proportionné à sa grandeur. La nature semble le lui offrir. Mais est-il bien sûr que, même dans ce qu'elle renferme de plus parfait, elle suffise à remplir la capacité du cœur humain ? Cette question, que certaines lignes semblent faire pressentir, Pascal, en fait, ne se la pose pas encore : il est comme enchanté du spectacle nouveau qui frappe son regard, et il s'y complaît.

C'est dans ce même esprit d'estime pour les facultés de l'homme qu'il cultive les sciences à cette époque. Méré se vante de l'avoir désabusé de l'excellence des mathématiques. Or les mathématiques l'occupent plus que jamais. Plus encore que la physique, en effet, elles manifestent la puissance de la pensée. On peut n'attacher qu'un prix médiocre à leurs résultats : elles sont utiles et admirables par la vigueur qu'elles communiquent à

l'intelligence. Pascal n'accorde nullement à Méré que l'esprit de finesse dispense de l'esprit géométrique. C'est dans l'union de ces deux qualités qu'il voit la perfection de l'intelligence.

Les années de 1653-1654 sont celles de ses principales découvertes mathématiques.

Il écrivit alors le *Traité du triangle arithmétique* et le *Traité des ordres numériques*, qui furent publiés en 1665, et plusieurs opuscules qu'il adressa *À la très célèbre Académie parisienne des sciences*, c'est-à-dire à la société de savants qui s'assemblait chez le P. Mersenne. Il entretint de plus, sur la théorie des probabilités, une importante correspondance avec Fermat, qui habitait Toulouse.

C'est à l'occasion de divers problèmes relatifs au jeu, que Pascal, méditant sur les combinaisons, inventa son triangle arithmétique. Par de simples additions il forme des rangées de nombres qu'il dispose en triangle, et qui, grâce à cette disposition, enveloppent les conséquences de formules compliquées, et donnent la clef d'un grand nombre de problèmes ressortissant aux permutations et aux combinaisons.

Dans un ingénieux essai sur les travaux mathématiques de Pascal, M. Délégue a expliqué, en 1869, comment ce traité contient tous les éléments d'une démonstration complète et très élégante de la formule du binôme de Newton.

Ce n'est pas tout : le *Traité de la sommation des puissances numériques*, qui fait suite au traité du triangle arithmétique, renferme, comme le montre encore M. Délégue, antérieurement à l'*Arithmetica infinitorum* de Wallis, qui n'est que de 1655, les éléments du calcul différentiel et intégral. Dépasseant le point de vue géométrique, Pascal considère les grandeurs algébriquement. Ses propositions s'appliquent à toute grandeur continue, quelles qu'en soient les dimensions ou les puissances.

Pascal employa aussi son triangle arithmétique pour la solution de questions relatives à la théorie des probabilités ou règles des partis. Le problème général était le suivant. Deux joueurs considérés comme également habiles rompent le jeu avant la fin. En ce cas, le règlement de ce qui doit leur appartenir doit être tellement proportionné à ce qu'ils avaient droit d'espérer de la fortune, que chacun d'eux trouve entièrement égal de prendre ce qu'on lui assigne, ou de continuer l'aventure du jeu : et cette juste distribution s'appelle le parti. Pascal et Fermat échangent leurs découvertes, et Pascal s'émerveille de l'identité des résultats auxquels ils arrivent, alors que chacun médite de son côté. Il est persuadé que le vrai moyen pour lui de ne point faillir est de se trouver d'accord avec M. Fermat. C'est ainsi que ces deux grands hommes créèrent simultanément la théorie des probabilités.

Pascal est loin maintenant de cet état de fluctuation qui avait suivi sa conversion aux idées de Jansénius. Il a retrouvé l'équilibre et l'accord avec lui-même. Mais il n'est pas pour cela revenu au système de compromis entre le monde et Dieu, que lui avait enseigné son père. L'homme naturel, tel qu'il se dévoile à l'observateur, sa pensée, son cœur, sa vie, ont maintenant à ses yeux une dignité, une richesse, une beauté qu'il ne soupçonnait pas. L'homme est maintenant, pour lui, un principe et une fin. Accomplir les actions propres à réaliser, sous sa forme parfaite, la nature humaine, s'élever ainsi infiniment au-dessus des choses matérielles qui nous entourent, créer en nous, par la grandeur de nos passions et la profondeur de notre science, une image de la pensée pure et de la science absolue qui nous dépassent invinciblement, telle est son ambition, telle est l'occupation à laquelle il demandera les joies nobles et intenses dont il est avide. Le monde le possède. En 1653, il songe à prendre une charge et à se marier.

Chapitre IV

Conversion définitive

À l'heure même où Pascal se reposait dans l'amour du monde et de la science, dans la contemplation de cette nature humaine dont la vie de société et la philosophie lui avaient révélé la grandeur ; à l'heure où son génie partout admiré, où son esprit, fête des honnêtes gens, lui assuraient la gloire et le bonheur que poursuivait son âme ardente, vers la fin de l'année 1653, comme il venait d'avoir trente ans, il fut frappé d'une lumière extraordinaire qui lui fit considérer les choses et lui-même d'une façon entièrement nouvelle. Il lui sembla que tous les biens dont il s'était enchanté flottaient maintenant, comme des atomes imperceptibles, dans la capacité infinie de son cœur. Il se demanda si les occupations auxquelles il se livrait, les joies où il se complaisait étaient réellement dignes de lui, dignes de l'âme humaine. Il eut le sentiment d'une disproportion immense entre sa condition et sa destinée.

Pareillement, les livres qu'il avait jugés les plus solides, ceux qui lui avaient donné la plus haute idée de la raison et de la volonté de l'homme, faisaient maintenant sur lui une impression toute différente. Il trouvait qu'avec toute leur science et toute leur habileté, les plus grands philosophes n'arrivaient pas à fournir, sur les choses qui nous touchent le plus, une seule démonstration qui fût véritable. Bien plus, ils se combattaient entre eux, sans qu'il y eût de bonne raison pour donner l'avantage à l'un plutôt qu'à l'autre. Là encore, Pascal voyait éclater une disproportion entre le besoin de notre âme et les satisfactions que le monde nous offre.

En vain travaillait-il à se mieux pénétrer des raisons qui prouvent la grandeur des choses humaines. Plus il considérait ces objets, plus, sous son regard, ils s'avaissaient. Qu'étaient nos plaisirs, nos travaux, notre science, notre gloire ? Tout cela ne demeurerait-il pas invinciblement borné, mélangé d'ombres et de misères et, pour qui conçoit la perfection véritable, y a-t-il une différence effective entre le plus et le moins imparfait ? D'ailleurs, si éminente que l'on suppose une condition humaine, la mort n'en est-

elle pas le terme fatal ; et ce qui doit finir peut-il être grand ? Quelle ironie que cette doctrine stoïque, qui veut que nous nous fassions saints et compagnons de Dieu Comme si un être changeant, incertain, périssable, pouvait approcher de l'éternité divine ! Combien Montaigne n'a-t-il pas mieux connu l'homme, lui qui nous le représente ondoyant et divers, toujours flottant et chancelant, sans point d'appui pour ses croyances et pour sa conduite, réduit à se régler sur la coutume, ou sur sa nature, qui n'est sans doute elle-même qu'une plus vieille coutume ?

Quelle chose misérable que l'homme, et se peut-il qu'il mette en soi sa complaisance !

En même temps que naissent dans l'esprit de Pascal ces pensées nouvelles, un changement analogue se produit dans les mouvements de son cœur. Il ne trouve plus que des sujets de trouble et d'inquiétude dans les choses qui faisaient ses délices. Le contentement, la paix désertent son âme ; un scrupule continuel combat la jouissance que lui apportent les biens de ce monde réputés les plus purs. De tout ce qu'il aimait la douceur n'est plus qu'amertume, le charme s'est changé en crainte et en remords. Un mal inconnu travaille cette âme qui naguère s'épanouissait en s'ouvrant avec confiance à toutes les joies humaines.

D'où vient cette lumière étrange qui, obscurcissant tout d'un coup, aux yeux de Pascal, les plus brillants objets, a changé en dégoût l'amour qu'ils lui inspiraient ?

Cette lumière ne vient pas de l'homme. Comment un même être pourrait-il, dans le même temps, se poser et se détruire, réunir deux manières d'être contradictoires ? Donc elle vient d'un monde autre que le nôtre elle vient de ce Dieu, devant qui, selon la religion, tout notre être n'est que vanité, misère et corruption. Mais que vaut la croyance à la réalité de ce monde surnaturel ? Pascal, en face de cette question, n'est plus dans la disposition où il était lors de sa conversion première. Alors il vivait surtout par l'intelligence, et son âme elle-même était en quelque sorte indifférente. Il pouvait recevoir également les principes de la religion et ceux de la science, si les uns et les autres lui apparaissaient comme justifiés par des raisonnements exacts. Mais maintenant il a pris conscience des tendances et des besoins intimes qui constituent proprement la nature humaine. Son cœur est attaché aux biens qui répondent directement à ces tendances. Malgré qu'il en ait, un parallèle s'établit dans son esprit entre ces réalités, imparfaites sans doute mais palpables, et des objets dont toute la sublimité rachète mal le caractère d'abstraction et d'incertitude.

Pascal, en cette année 1654, était tout occupé de la règle des partis, sur laquelle il correspondait avec Fermat. Il appliqua à la

question de l'existence de Dieu les considérations qu'il employait dans cette branche des mathématiques.

Dieu est, ou Dieu n'est pas. La raison n'y peut rien déterminer. Il ne me reste qu'à évaluer les chances pour et les chances contre. C'est un jeu où il arrivera croix ou pile. Que parierai-je ?

Mais faut-il parier ? Quelle nécessité y a-t-il de courir cette étrange aventure ? Ne puis-je écarter de moi ce problème, dont la solution, quelle qu'elle soit, me laissera mécontent et troublé ? — Je ne le puis. Chacune de mes actions, chaque mouvement de ma volonté implique une certaine solution de ce problème unique. Il n'en est pas de l'existence de Dieu comme des questions scientifiques, qui ne me touchent point. Il est trop clair que je dois agir autrement, si Dieu est ou si Dieu n'est pas. Donc il faut parier. Cela n'est pas volontaire. Nous sommes embarqués. Examinons les conditions du pari.

En ce jeu, comme en tout jeu, il y a deux choses à considérer le degré de la probabilité et la grandeur du risque. La question de l'existence de Dieu dépassant infiniment la raison, la probabilité est la même dans le sens affirmatif et dans le sens négatif. Cette condition s'élimine donc. Reste le risque. D'un côté, c'est le fini à hasarder, de l'autre c'est l'infini à gagner. Or, si grand que soit le fini, il s'évanouit devant l'infini. Donc, en réalité, il s'agit de hasarder un infiniment petit pour gagner un infiniment grand. Dès lors, c'est évidemment pour l'existence de Dieu qu'il faut parier. Le raisonnement est démonstratif. Si je suis capable de quelque vérité, c'en est une.

C'est ainsi que Pascal arrive, par sa raison, à se convaincre qu'il doit tenir pour réelle la lumière surnaturelle qui lui est apparue. Sans doute la preuve qu'il a découverte est tout indirecte et négative. Mais en quoi se trouve-t-elle infirmée par là ? Le mathématicien peut-il prouver directement qu'il y a un infini ? Pourtant il raisonne sur l'infini avec assurance. Il sait qu'il est faux que la série des nombres soit finie. De la fausseté de cette proposition il conclut avec certitude à la vérité de la contradictoire. En mainte occasion, nous sommes sûrs sans comprendre. C'est de cette même manière que je sais que Dieu est.

Et Pascal serait déjà reconquis à la foi, si la raison et la volonté y suffisaient. Car il voit clairement qu'il doit croire, et sa volonté se porte naturellement vers ce que son entendement lui représente comme vrai. C'est à ce moment pourtant qu'il sent dans toute sa force la difficulté qu'il y a pour lui à croire. Sa raison le porte à croire, et néanmoins il ne le peut. Il sent en lui une résistance invincible. Il sait sa maladie, et il refuse la guérison ; il comprend qu'il est perdu, et il tend les mains à l'abîme.

Il ne se doutait pas de la puissance du lien qui l'attachait au monde il la connaît maintenant. Il avait cru ne faire que se prêter, sur la foi des beaux-esprits et des philosophes, qui lui représentaient l'homme comme maître de soi il s'aperçoit qu'en réalité il s'est donné tout entier, il s'est aliéné. L'obstacle n'était donc pas dans sa raison, comme il l'avait supposé, mais dans son cœur, dans son moi, dans sa nature la plus intime. Or comment descendre en ces profondeurs ? Comment agir sur ce qui produit l'action ? Comment être ce qu'on n'est pas, et ne pas être ce qu'on est ?

Pour produire un tel effet, c'est peu que le Dieu des philosophes, auquel sa raison, sans doute, pourrait le conduire. Que vaut une idée, une abstraction, un signe algébrique, pour lutter contre des forces vivantes et indociles, pour créer l'être, la volonté et l'action ? Quelle différence entre ce terme logique, et le Dieu d'Abraham, de Jacob et de Jésus-Christ, créateur, père et juge, dont les saints ont joui, et en qui les justes veulent et agissent ! Mais comment aller à lui ? Comment, dans un cœur révolté, un mouvement d'amour vrai pourrait-il naître ? De quelle foi sincère et efficace est capable un être qui prétend se suffire ?

Pascal comprend maintenant d'où venait cette lumière qui a porté le trouble dans son âme. C'était l'appel du Dieu vivant. Il a fallu que Dieu le cherchât pour qu'il en vînt à désirer Dieu. De lui-même, il n'y eut songé. Ce que Dieu a commencé, lui seul peut l'accomplir. Le fera-t-il ? Tout le pouvoir de l'homme ne va qu'à dire : Seigneur, cherchez votre serviteur ! Nos plus grands efforts pour aller à Dieu sont vains, si Dieu ne s'en mêle. Et Pascal, observant avec anxiété ce qui se passait en lui, se sentait dans un tel abandonnement du côté de Dieu, qu'il n'osait espérer sa conversion. Plus il la désirait, plus elle fuyait devant lui. Il n'éprouvait aucun attrait. D'autre part, il était maintenant dégoûté du monde et de ses joies. Il était donc suspendu dans le vide, entre le monde que son pied repoussait, et Dieu qui ne le prenait pas. Il ne savait quelle voie tenter, et il cherchait en gémissant.

Longtemps il souffrit en secret. Cependant il rendait de temps en temps visite à sa sœur Jacqueline, pour laquelle il avait toujours une tendre affection. Celle-ci s'affligeait de voir de plus en plus enfoncé dans le monde celui qui l'en avait tirée elle-même ; et elle lui parlait avec autant de douceur que de force de la nécessité de changer de vie. Or, Pascal l'étant allé voir vers la fin de septembre 1654, il prit le parti de s'ouvrir à elle de son état. Il lui avoua qu'au milieu de ses occupations, qui étaient nombreuses, et parmi toutes les choses qui pouvaient contribuer à lui faire aimer le monde, il sentait une telle aversion pour tous ces objets auxquels son cœur était attaché, il éprouvait de tels tourments de conscience, qu'il

souhaitait fortement de quitter tout cela. Et certes il eût depuis longtemps mis son dessein à exécution, tant il s'y portait avec ardeur, si Dieu lui avait fait les mêmes grâces qu'autrefois et donné les mêmes mouvements vers lui. Mais Dieu l'abandonnait à sa faiblesse.

Jacqueline fut aussi surprise que joyeuse de cette confession, et elle en conçut des espérances qu'elle n'osait plus former. Elle fit part de cet événement à Mme Périer. Elle en informa aussi quelques personnes de Port-Royal, qui, comme elle, avaient les yeux sur l'enfant prodigue. Port-Royal avait de graves raisons de s'intéresser à cette affaire. Les idées de Jansénius, auxquelles il était attaché, étaient violemment combattues. En janvier 1653, les jésuites avaient publié l'Almanach de la déroute et de la confusion des Jansénistes. Et, le 31 mai de la même année, le pape Innocent X avait condamné les cinq propositions extraites de Jansénius. Quel témoignage ce serait de la vérité, que la conversion d'un philosophe dont la réputation était si répandue ! Encouragée et conseillée par les pieux chrétiens de Port-Royal, Jacqueline fit tout ce qui était en elle pour seconder son frère dans ses efforts. Celui-ci la visita de plus en plus fréquemment ; et bientôt elle fut frappée de voir qu'elle n'avait qu'à le suivre, sans user d'aucune sorte de persuasion. L'œuvre de la grâce se faisait en lui.

Pascal s'était rendu compte, et de son état, et du chemin qu'il devait suivre pour parvenir à son but.

La raison le portait à croire, et néanmoins il ne le pouvait. L'obstacle était dans son cœur, qui refusait d'obéir à sa raison. Donc c'était ce cœur qu'il fallait changer. Où réside la foi véritable, sinon dans le cœur ? Les idées de l'entendement ne sont pas la foi elles n'ont, par elles-mêmes, ni force, ni lumière. L'entendement s'applique, indifférent, à tel objet qui se présente, ou qu'il nous plaît de considérer. La foi, au contraire, est l'impression profonde et efficace de la lumière sur le principe même de notre intelligence et de notre volonté.

Or en quoi consiste proprement ce cœur rebelle, cette nature qui me sépare de Dieu ? Ma nature n'est, au fond, qu'une coutume. Les pyrrhoniens le savent, eux qui, d'un œil sincère, consentent à voir les choses telles qu'elles sont. Mais, s'il en est ainsi, ma nature est modifiable. La même cause qui lui a donné naissance peut en changer la manière d'être. Et ainsi le moyen de faire descendre la foi de la raison dans le cœur, c'est de faire comme si l'on croyait, de prendre de l'eau bénite, d'entendre des messes, de dire des prières ; en un mot, c'est de ployer la machine. Naturellement même, ces actions provoqueront dans mon cœur la foi dont elles sont le signe. À mesure que diminueront mes passions, les vains

sophismes qu'elles engendrent dans mon intelligence se dissiperont, et la lumière m'apparaîtra. — Mais croire ainsi n'est-il pas s'abêtir ? — Que m'importe ? Notre sagesse est-elle donc si précieuse ? Est-ce perdre quelque chose, que de rejeter la fausse science des philosophes ? Un cœur d'enfant voit plus loin qu'eux. Ce n'est pas renoncer à la vraie sagesse que de mépriser celle du monde. Plus forte, au contraire, plus droite et plus haute est l'intelligence, qui, dédaignant de recevoir ses principes des passions, les demande à Dieu.

Mais peut-être tous les efforts que je pourrai faire seront-ils vains ? Ne m'a-t-on pas appris, n'éprouvé-je pas en moi-même que je ne peux rien pour ma conversion, si Dieu ne l'opère ? Certes ; et je ne puis songer à forcer, par mes actes propres, moi créature finie et déchue, l'intervention du Dieu infini et très saint. Mais il ne m'appartient pas de raisonner sur les intentions de Dieu. J'ignore ses voies. Je ne sais qu'une chose, c'est que c'est à moi de commencer, et que le commencement consiste à quitter les plaisirs et à prier.

Telle fut la méthode que se traça Pascal : il la suivit avec un zèle croissant. Il combattit en lui-même, de cette manière, les impulsions de la nature rebelle, particulièrement la confiance en soi, le désir d'être dans l'estime et la mémoire des hommes, en un mot l'orgueil, cette concupiscence, la plus trompeuse et la plus redoutable de toutes, parce qu'elle se nourrit des victoires que nous remportons sur toutes les autres, et qu'elle vit encore, au moment où nous triomphons de l'avoir surmontée. Lutte riche en souffrances, mais en souffrances actives et fécondes. Ce n'était plus l'angoisse de l'abandon et de l'impuissance, c'était l'impression de la nature qui résistait. Or, si elle résistait, c'est qu'elle était attaquée par la grâce ; si elle saignait, c'est que la grâce était la plus forte. Pascal mesurait désormais ses progrès à ses souffrances. Et celles-ci, peu à peu, étaient à ce point mêlées de consolations qu'elles devenaient presque des joies.

Ainsi l'espoir de Pascal n'avait pas été trompé. L'effort qu'il avait fait pour créer en lui, par l'action et les œuvres, une coutume nouvelle, et réduire en quelque sorte du dehors ce cœur qui se refusait à obéir de lui-même, s'était révélé comme l'image du travail que la grâce opérait dans son intérieur. Il avait cru commencer, mais c'est Dieu qui, en réalité, était venu le chercher, et qui, de plus en plus sensiblement, l'attirait à lui.

Et il découvrait que la pire conséquence du péché, c'est de nous aveugler sur notre état. À la différence du prisonnier, qui sait qu'il est en prison, nous n'apercevons nos liens que dans l'instant où ils se brisent. C'est le pardon qui nous révèle nos péchés, c'est la

vraie lumière et la vraie joie qui font édifier le néant de notre science et de nos plaisirs. Plus grand est notre dénûment, moins nous avons le sentiment de ce qui nous manque. Nous aimons notre servitude, et nous employons toutes nos forces à y persévérer. Mais, à peine sommes-nous délivrés, que nous ne pouvons plus comprendre notre insouciance passée. Que l'homme donc ne s'attarde point avec complaisance au point de perfection où, d'aventure, il lui a été donné d'arriver. Combien ce degré serait bas à ses propres yeux, s'il pouvait le considérer du terme suprême où il doit prétendre !

Jusqu'ici Pascal a employé successivement, pour parvenir à la foi, la raison et la coutume. Certes, il a senti qu'un changement s'opérait en lui. Non content de mépriser le monde, il commence à aimer Dieu. Pourtant, en fait, il ne se décide pas à quitter le monde. Il allègue maint prétexte ; il invoque, entre autres raisons, sa santé, très mauvaise en effet, qui, dit-il, lui interdit les austérités de la vie dévote. De plus, quoiqu'il sente bien qu'il lui faut un directeur, il élève des difficultés, quand il s'agit de le choisir : un reste d'esprit d'indépendance proteste en lui. Il n'est pas encore entièrement conquis à Dieu, et il semble que quelque mouvement intérieur, d'une autre nature que ceux qu'il a éprouvés jusqu'ici, soit nécessaire pour accomplir véritablement sa conversion.

Tandis qu'il était encore dans cet état d'incertitude, il arriva que, pendant une visite qu'il faisait à sa sœur à Port-Royal-des-Champs, le sermon vint à sonner. C'était, vraisemblablement, comme l'a vu M. Délégué, le jour de la Présentation de Notre-Dame, 21 novembre. Jacqueline quitta son frère et lui, de son côté, entra dans l'église pour entendre le sermon. Il trouva le prédicateur en chaire ; c'était M. Singlin. Le sermon, analogue à ceux qui étaient prêchés d'ordinaire au jour de la Présentation, où l'on fête la consécration de la Vierge au Seigneur, roula sur le commencement de la vie des chrétiens, et sur l'importance qu'il y avait à ne point s'engager au hasard, comme font les gens du monde, par l'habitude, par la coutume, et par des raisons de bienséance tout humaines, dans des charges et dans des mariages. Le prédicateur exposa comment il fallait consulter Dieu avant d'entrer dans ces conditions, et bien examiner si l'on y pourrait faire son salut sans empêchements. En entendant ces paroles, Pascal fut surpris du rapport qu'elles avaient à sa situation. Il lui sembla que, par une conduite spéciale de la Providence, tout cela avait été dit exprès pour lui, et il en fut touché d'autant plus vivement que le prédicateur parla avec beaucoup de véhémence et de solidité.

Désormais la question était précise. Pouvait-il, en conservant quelque attache au monde, remplir l'idée de la vie chrétienne ? Une renonciation partielle suffisait-elle ? N'était-ce pas, littéralement,

toutes ses forces, toutes ses pensées, tout son être, que Dieu lui demandait ? Un tel sacrifice était-il possible ? Se renoncer entièrement soi-même, n'était-ce pas une chose inconcevable et contradictoire ? Et il répétait : Mon Dieu, cherchez votre serviteur ! Il désirait avec une ardeur si vive, qu'il ne pouvait croire que Dieu ne fût pas proche. Un tel effort ne pouvait venir que de Dieu même.

Or, deux jours après qu'il avait entendu le sermon de M. Singlin, le lundi 23 novembre 1654, il eut une sorte de ravissement, dans lequel il vit et sentit la présence de Dieu. Depuis environ dix heures et demie du soir jusque vers minuit et demie, il fut comme illuminé par un feu surnaturel. Ce que cette révélation lui communiqua, ce fut avant tout une connaissance. Il vit avec une clarté nouvelle que le Dieu qui instruit et qui sauve, le Dieu que cherche l'âme humaine, ce n'est pas le symbole des philosophes et des savants c'est le Dieu vivant, réel, communicable, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ce Dieu est trop grand et trop saint pour que nous puissions nous unir à lui. Sommes-nous donc condamnés à le désirer éternellement ? La clef de notre destinée est près de nous, et nous ne savons pas la saisir. Toute notre impuissance ne vient que d'un point : nous n'acceptons pas le secours qui nous est offert. Celui par qui nous pouvons arriver à Dieu, nous qui en sommes séparés par l'infini, c'est Jésus-Christ. Il est la voie et la voie unique. Ceci est la révélation par excellence, celle qui donne à toutes les autres leur sens et leur effet. Dieu de Jésus-Christ : mon Seigneur et mon Dieu !

Devant cette vérité, plus de place pour le doute, plus de preuves à demander. Certitude, certitude ! La certitude du sentiment et du cœur, celle qui est immédiate et absolue ; celle qui vient de la vue, et non du raisonnement. Joie, paix. L'âme enfin en possession de cet objet, vraiment digne d'elle, qu'elle cherchait à travers tous ses attachements ! Grandeur de l'âme humaine. Ce n'est plus une chimère. Dieu, en y rentrant, y restaure l'harmonie. Joie, joie, joie, pleurs de joie !

C'est maintenant seulement, mon Dieu, qu'éclairé par vous, je mesure l'abîme qui me séparait de vous. Je me suis séparé de Jésus-Christ, je l'ai fui, renoncé, crucifié. Quelle assurance puis-je avoir que Dieu désormais reste avec moi ? Mon Dieu, me quitterez-vous ? Que je n'en sois pas séparé éternellement !

Et dans des alternatives de délices et de terreur, Pascal sentait ses résistances s'atténuer de plus en plus, l'amour de Dieu refouler et remplacer dans son cœur l'amour de la créature, l'œuvre de régénération s'accomplir au fond de son être. Chaque retour de la souffrance était le signal d'une victoire nouvelle ; et chaque progrès de l'action réparatrice, en travaillant un mal ignoré, provoquait une

nouvelle souffrance. La joie, cependant, l'emportait de plus en plus, et la douleur même se faisait joyeuse ; jusqu'à ce qu'enfin, la dernière résistance étant tombée, l'âme s'étant définitivement donnée toute, sans nul esprit de retour, Pascal, en un moment indivisible qui n'appartenait plus au temps, mais à l'éternité, sentit du même coup, dans une unité vivante que n'eût pu concevoir son intelligence, son propre anéantissement, la présence en lui du Dieu d'amour et de miséricorde, et cette inondation infinie de passion, seule capable de remplir la capacité d'une âme humaine, que naguère il avait rêvée. Renonciation totale et douce ! Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre !

Il comprit alors quel était, au-dessus de la raison et de la coutume, ce troisième moyen de croire, dont il avait confusément senti le besoin. Ce moyen suprême est l'inspiration. La raison et la coutume, qui mettent en jeu l'activité naturelle, exposent l'homme à s'imaginer qu'il se donne lui-même la foi qu'il reçoit en effet. Mais l'homme ne croit véritablement que quand il rapporte entièrement sa foi à la seule source d'où elle puisse venir, au libre don de la miséricorde et de la bonté divine. L'inspiration est cette action propre de Dieu, que l'homme ne peut plus confondre avec la sienne. Non qu'il doive l'attendre dans une attitude passive et nonchalante, comme la faveur d'un maître capricieux. Mais toute son action doit consister à s'offrir par les humiliations aux inspirations, seules capables de faire le vrai et salutaire effet.

Ayant ainsi gravi les trois degrés qui nous élèvent à Dieu, Pascal n'a garde de s'imaginer qu'il n'ait plus désormais qu'à jouir de lui, et à goûter la récompense en se dispensant du labeur. La grâce n'opère que chez celui qui travaille et agit de toutes ses forces. Ce sont ces efforts mêmes, et non une quiétude paresseuse, qui en sont le fruit et la manifestation. Aussi donne-t-il au mystère qui vient de s'accomplir en lui une conclusion pratique. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur. *Non obliviscar sermones tuos. Amen.*

Pour conserver un monument des pensées que Dieu lui avait inspirées dans cette nuit décisive, il se hâta de les jeter sur le papier. L'écriture précipitée, illisible, dit assez que sa main ne peut suivre le mouvement de son cœur. Il lui suffit d'ailleurs de brèves indications. Il sait maintenant le sens profond et utile des mots qu'il répétait jadis des lèvres, sans en saisir que le sens profane. Ainsi le seul nom de Jésus-Christ, qu'il écrit plusieurs fois sans commentaire, représente, à ses yeux, la méthode même du salut. Jésus-Christ est le véritable Dieu de l'homme. Quelque temps après, Pascal recopia ces lignes sur un parchemin, en les écrivant avec grand soin et en beaux caractères. Ce lui fut un mémorial qu'il

eut toujours avec soi, prenant soin de le coudre et découdre, à mesure qu'il changeait d'habit. Il savait, par expérience, qu'une conversion, pour sincère qu'elle soit, n'est pas sûrement définitive, que persévérer est beaucoup plus difficile que commencer. C'est dans la persévérance que se manifeste décidément la vie surnaturelle ; car de se surpasser dans un effort momentané, l'homme, par lui-même, n'est pas incapable. Il était donc bien résolu à garder avec un soin jaloux la grâce que Dieu lui avait dispensée dans ces instants trop courts ; et, pour s'assurer contre la négligence, il voulait avoir toujours présent à son esprit et à ses yeux le témoignage de la miséricorde divine.

D'ailleurs, le travail de réformation totale qui désormais s'imposait à lui, n'était, pensait-il, que commencé. La source était purifiée. Mais l'homme naturel demeurait, avec son endurcissement et son impénétrabilité. Il s'agissait de faire couler dans toutes les parties de son être les eaux régénératrices. Il s'agissait, non plus seulement de concevoir et d'embrasser, mais de réaliser pleinement, dans ses actes, ses désirs et ses habitudes, l'idée de la vie chrétienne. Pascal s'y appliqua sans retard. La direction spirituelle qu'un reste d'orgueil lui avait quelque temps fait juger inutile, il la réclama ; et il demanda, pour cet objet, la personne à qui, visiblement, la Providence l'adressait, M. Singlin. Celui-ci, retenu à la campagne par ses infirmités, mit d'abord Pascal sous la conduite de sa sœur. Mais quelque temps après, il déchargea celle-ci de cette dignité, et prit lui-même en main la direction du pénitent. Il jugea qu'à Paris Pascal était trop distrait par ses relations, notamment par l'intimité de son bon ami le duc de Roannez ; et il l'engagea à se retirer dans un endroit désert. Pascal partit le 7 janvier 1655, avec le duc de Luynes, pour aller dans une de ses maisons. Puis, n'étant pas assez seul à son gré, il demanda une cellule à Port-Royal-des-Champs. En janvier 1655, à l'âge de trente-deux ans, il prenait place auprès des solitaires.

Chapitre V

Pascal à Port-Royal

L'abbaye de Port-Royal, abbaye de femmes, située près de Chevreuse à quelques lieues de Versailles, était l'une des plus anciennes de l'ordre de Cîteaux. Elle avait été fondée au commencement du XIII^e siècle, sur la terre de Porrois, d'où le nom de Port-Réal, dans une vallée sauvage et marécageuse. Elle était soumise à la règle de saint Benoît. Il en fut de ce monastère comme de toutes les maisons religieuses : le relâchement s'y introduisit, l'esprit du siècle en bannit peu à peu toute régularité. Au commencement du XVII^e siècle, Port-Royal comptait douze religieuses, masquées et gantées, et l'abbesse était une petite fille de onze ans. Cette enfant s'appelait Angélique Arnauld. En 1608, âgée de seize ans, elle entendit le sermon d'un moine libertin qui passait par hasard, et qui prêcha sur le bonheur de la vie religieuse et la sainteté de la règle de saint Benoît. Par l'intermédiaire de ce moine, Dieu la toucha, et elle résolut de réformer son abbaye. Elle s'imposa et fit accepter à ses filles la mise en commun des biens, le jeûne, l'abstinence de viandes, le silence, la veille de nuit, la mortification, toutes les austérités de la règle de saint Benoît. Elle plaça le point capital de sa réforme dans la clôture absolue du monastère vis-à-vis du monde. Elle entoura son abbaye de bonnes murailles, qui devaient rester infranchissables à la famille même. Un pareil renoncement était-il possible ? Était-il dans les vues de Dieu ? Le 23 septembre 1609, M. et Mme Arnauld frappaient à la porte pour faire visite à leur fille. La mère Angélique ouvrit le guichet, et pria son père d'entrer dans le parloir, afin qu'à travers la grille elle put se donner l'honneur de lui expliquer ses résolutions. Puis, ayant aperçu derrière cette grille les traits altérés de son père et ayant entendu ses tendres reproches, elle s'évanouit, mais sans que sa volonté eut faibli. Elle avait repoussé jusqu'au bout les embrassements paternels ; elle avait consommé cette séparation absolue d'avec le siècle, qui devait être la marque de Port-Royal.

Sous la forte main de la mère Angélique, au contact de sa foi souveraine, le monastère se régénéra et fleurit rapidement. Ces

filles, qui ne cherchaient que Jésus crucifié, répandaient sur leur passage les trésors de la charité chrétienne. C'était une bénédiction de les entrevoir. Nulle maison n'était en meilleure odeur. Lorsque saint François de Sales, le doux et pensif évêque de Genève, vint visiter la mère Angélique, il trouva tout à son gré dans ce véritable *Port Royal*, un peu austère, mais si sérieusement dévot, qu'il appela désormais ses chères *délices*. Et il donna de tout son cœur à l'abbesse, qui les lui demandait, ces merveilleuses directions spirituelles, où la fermeté se faisait si douce, et la sainteté si charmante.

En 1626 la communauté, étant à l'étroit, se transporta à Paris. Dix ans après, elle avait pour directeur Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. La mère Angélique, qui retrouvait en lui les vertus du saint évêque de Genève, lui accorda toute sa confiance. L'abbé de Saint-Cyran était lié avec Jansénius, le savant professeur de l'Université de Louvain, plus tard évêque d'Ypres, lequel travaillait à restaurer, contre les jésuites, la pure doctrine augustinienne de la grâce. Saint-Cyran partageait les idées de son ami. Il s'était entendu avec lui pour travailler au relèvement du christianisme dans l'ordre pratique, tandis que Jansénius le restaurerait dans l'ordre théorique. Son principe était que le pécheur, s'il n'aime Dieu véritablement, ne saurait être justifié. Il s'attachait à décrire et à faire pratiquer le genre de vie qui résulte de ce principe.

Directeur de Port-Royal, il rêva pour la communauté d'autres destinées que celles où la bornait la mère Angélique. L'Église était malade. La corruption des mœurs y suivait l'altération de la doctrine. Ce qu'il fallait pour la guérir, c'était un foyer de doctrine et de sainteté dont l'influence se propagerait au dehors. Port-Royal était l'instrument choisi de Dieu pour régénérer son église. Saint-Cyran s'appliqua à en faire le modèle vivant de la vraie morale chrétienne, par opposition à la morale d'accommodement qu'y substituaient les jésuites. Ceux-ci professaient que tout moyen est bon quand on a pour fin la gloire de Dieu. Saint-Cyran maintenait qu'on ne peut aller à Dieu que par Dieu même. Dieu n'est réellement la fin que s'il est le principe. Des sept années que dura sa direction, Saint-Cyran en passa quatre enfermé à Vincennes pour son hostilité contre les jésuites. Son prestige n'en devint que plus fort ; et ses enseignements et son exemple marquèrent Port-Royal d'une empreinte ineffaçable.

À Saint-Cyran succéda, en 1643, M. Singlin, qui le continua selon ses forces. Scrupuleux directeur de conscience, humble médecin des âmes, il demandait surtout que l'on se rendît attentif à l'appel de Dieu, et que l'on agit exclusivement sous sa conduite.

Bientôt M. Singlin se déchargeait sur M. de Saci d'une direction qui lui faisait peur. Celui-ci, homme intérieur, prudent, d'une piété calme et recueillie, se fit remarquer par sa crainte chaste et respectueuse de la grandeur infinie de Dieu, et par sa vive conscience du caractère d'éternité propre aux sentiments qui nous viennent de lui.

Sous la direction de Saint-Cyran, Port-Royal avait cessé d'être simplement un monastère de femmes. À l'époque où la communauté vivait à Paris, il établit dans l'ancien monastère, qui devint alors Port-Royal-des-Champs, un certain nombre d'hommes distingués, à qui Dieu avait inspiré le désir de se retirer dans la solitude pour faire pénitence et s'occuper de leur salut. C'étaient Le Maître, avocat, Le Maître de Saci son frère, le futur directeur de Port-Royal, Lancelot, puis Fontaine, Arnauld d'Andilly et beaucoup d'autres. Plusieurs des ecclésiastiques et des Messieurs de Port-Royal étaient des savants et des moralistes très remarquables. Tel Antoine Arnauld, le grand Arnauld, théologien consommé, solide philosophe, dont un Leibnitz briguera l'approbation ; tel le fin et aimable Nicole, le futur auteur des *Essais de morale*.

Ces pieux ascètes étaient, dans l'ordre des choses humaines, les apôtres de la raison. Ils appréciaient la philosophie de Descartes. Ils en goûtaient la réserve en matière religieuse, la méthode purement rationnelle en matière scientifique. De même, dans le style, ils cherchaient avant tout la clarté, la simplicité, l'effacement de la forme devant le fond. Ils avaient plus de gravité et de force que de couleur et de variété.

Le même esprit dirigea l'enseignement que donna Port-Royal dans ses Petites Écoles, rivales des maisons d'éducation des jésuites. On y veillait avant tout à l'innocence et à la pureté des enfants, on leur inspirait une piété intérieure et solide. En même temps on formait en eux l'esprit et la raison. Ni la routine ni même l'usage n'étaient acceptés comme lois : on cherchait les raisons des choses, on allait aux sources, on mettait les élèves en mesure de bien penser et bien juger par eux-mêmes.

Tel était Port-Royal quand s'y retira Pascal : une sorte de couvent laïque à côté d'un véritable monastère, un lieu de retraite, où l'on travaillait, avant tout, à pratiquer la morale chrétienne dans sa vérité.

Pascal y trouvait la solitude et l'esprit de piété intérieure que son cœur cherchait. Était-il attiré par le charme discret de ce vallon tranquille, fermé, coin de verdure et de silence à quelques lieues de la capitale ? La nature, en ce temps, ne parlait guère aux hommes de pensée, trop vivement touchés de tout ce que la réflexion sur soi-même leur faisait découvrir, pour donner une grande attention à la vie des choses. Pascal, par contre, vit-il dans le désert de Port-

Royal ce vallon affreux, tout propre à inspirer le goût de faire son salut, qui fait peur à Mme de Sévigné ? Pas davantage. C'est de son âme seule que lui viennent ses impressions ; et tout ce qu'il demande aux objets environnants, c'est de ne point troubler ses entretiens avec Dieu.

Son premier soin, en s'installant à Port-Royal, fut d'abandonner tout ce qui pouvait avoir quelque apparence de grandeur. Il fit profession de pauvreté et d'humilité, et suivit, dans toute sa rigueur, le train de la maison. Il se levait à cinq heures du matin pour assister aux offices, et il joignait le jeûne à la veille, au mépris de toutes les défenses que lui avaient faites les médecins. Ce régime lui fut très salubre. Sa santé s'en trouva bien, et une joie intense pénétra son âme. Il se voyait logé et traité en prince, selon le jugement de saint Bernard. La cuiller de bois, la vaisselle de terre dont il lui était donné de se servir étaient pour lui l'or et les pierres précieuses du christianisme. Il éprouvait que la santé dépend de Jésus-Christ plus que d'Hippocrate, et que le renoncement à soi est, dès cette vie, la source du bonheur.

Port-Royal avait accueilli sa venue avec une particulière reconnaissance pour le Seigneur. Quel témoignage de la grâce divine, que d'avoir inspiré l'humilité à cet esprit si profond, à ce philosophe si célèbre ! En même temps, quelle preuve de la bienveillance de Dieu pour la maison ! Quant à Pascal, il s'efforça d'acquérir les vertus qu'on y pratiquait, mais il ne se considéra pas comme lui appartenant véritablement. Il s'absentait souvent de Port-Royal pour vivre à Paris, soit chez lui, soit à l'auberge du Roi David, sous le pseudonyme de M. de Mons. Lié aux personnes de Port-Royal, il ne crut pas faire partie d'une communauté ; il entendit conserver son indépendance. Il se livra d'ailleurs avec zèle aux occupations de ces Messieurs. Avec eux, il étudia l'Écriture et les Pères. Il s'intéresse aux *Petites Écoles*, et propose pour elles une nouvelle méthode de lecture. Il assiste aux conférences relatives à la traduction du Nouveau Testament, qui se tiennent chez le duc de Luynes au château de Vaumurier.

Sa piété ardente, jointe à ses relations avec ces Messieurs, donne à son génie une impulsion nouvelle. Il commence par rentrer en lui-même et s'interroger sur la manière dont la grâce a opéré en lui. Dans un écrit *Sur la conversion du pécheur*, il trace en quelque sorte la théorie du retour vers Dieu de l'âme absorbée par le monde. Il y montre comment l'homme qui a une fois clairement conçu que Dieu est sa fin en vient nécessairement à vouloir que Dieu soit aussi sa voie et le principe de toutes ses actions.

Cependant ces Messieurs étaient désireux de savoir ce que pensait sur la philosophie ce grand esprit, qu'ils savaient s'y être

particulièrement adonné. Le pieux et timide M. de Saci, à qui M. Singlin avait confié Pascal pour lui apprendre à mépriser les sciences, et qui aimait à mettre chacun sur son fonds, le questionna un jour sur cette matière. La conversation, sans doute préparée, fut une sorte de conférence. Elle nous a été conservée par Fontaine, secrétaire de M. de Saci. À vrai dire, ce que nous possédons, sous le titre d'*Entretien de Pascal avec M. de Saci*, n'est pas le propre texte de Fontaine, sous sa forme primitive. Nous n'en avons pas moins l'impression d'avoir affaire à la pensée et même, pour une forte part, à la parole de Pascal.

Ce n'est pas sans quelque inquiétude que M. de Saci engage l'entretien. Il tient les philosophes pour de véritables usurpateurs, s'arrogeant une autorité qui n'appartient qu'à Dieu ; il n'admet pas qu'aucune lumière puisse manquer à qui possède l'Écriture et saint Augustin. Pascal, malgré son extrême déférence, ne s'occupe pas de complaire à son interlocuteur. Il répond avec la candeur de son âme et la netteté de son esprit. Il regarde la vérité en face, même si elle paraît embarrassante. Il a confiance dans son génie, éclairé par Dieu, pour concilier les propositions qui paraîtraient contradictoires.

Il expose à M. de Saci que ses deux lectures les plus ordinaires ont été Épictète et Montaigne, et il fait un grand éloge de ces deux esprits. Remontant à la source de leurs pensées, il voit en eux les représentants par excellence des deux formes essentielles de la philosophie.

Épictète et Montaigne sont, dit-il, bons chacun par un côté et mauvais par l'autre. Épictète a bien connu le devoir de l'homme : il a bien vu que l'homme doit regarder Dieu comme son principal objet, et, en toutes choses, se soumettre à lui de bon cœur. Mais il a cru à tort que, ce devoir, l'homme, par lui-même, était capable de le remplir. Quant à Montaigne, ayant voulu chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi, il a bien vu qu'ainsi livrée à elle-même, la raison ne pouvait aboutir qu'au pyrrhonisme. Mais il a tort de trouver bon que l'homme s'en tienne à ce qu'il peut, en négligeant ce qu'il doit. Il a tort d'approuver qu'on prenne pour unique règle la coutume et la commodité, et qu'on s'endorme sur l'oreiller de la paresse. Ainsi, l'un connaît le devoir, mais conclut fausement du devoir au pouvoir, l'autre connaît l'impuissance, mais en fait fausement la mesure du devoir.

Comment de ces doctrines dégager la vérité ? Suffira-t-il de rapprocher Épictète et Montaigne, en ce que chacun a de bon, et de les compléter l'un par l'autre ? Cela ne se peut. Chacune des deux philosophies est, au point de vue naturel, un tout indissoluble. L'homme est un. Cette unité serait rompue, si l'on taisait coexister en lui le devoir du stoïque et l'impuissance du pyrrhonien. Ni

Montaigne ni Épictète ne pouvaient conclure autrement qu'ils n'ont fait. Et ainsi les deux doctrines produisent une contradiction, à la fois inévitable, puisque chacune d'elles est nécessaire, et insoluble, puisqu'il s'agit d'un sujet indécomposable. C'est la raison elle-même s'engageant dans un conflit dont elle ne peut sortir. Ni l'affirmation n'est ici permise, ni la négation. Le scepticisme n'est pas moins exclu que le dogmatisme.

La solution, que la raison ne saurait trouver, nous est fournie par la foi. Il a manqué à l'une et à l'autre secte de connaître que la condition présente de l'homme diffère de l'état où Dieu l'a créé. Le stoïque, remarquant quelque trace de sa grandeur première, feint que sa nature est saine et, par elle-même, capable d'aller à Dieu. Le pyrrhonien, ne voyant que la corruption présente, traite la nature comme infirme nécessairement. Or la misère est dans la nature, et la grandeur est dans la grâce, à qui il appartient de réparer la nature ; et la coexistence de la misère et de la grandeur cesse d'être contradictoire, du moment que ces deux qualités résident dans deux sujets différents. Comment cette coexistence est-elle possible ? Elle a sa raison dans l'union ineffable de l'infirmité et de la puissance en la personne unique de l'homme-Dieu. Elle est une image et un effet de la nature double et une de Jésus-Christ.

À mesure que Pascal développait ses idées, M. de Saci ne savait s'il devait admirer ou s'effrayer. Certes, de telles lectures deviennent inoffensives, si l'on sait ainsi tourner les choses ; mais que d'esprits seront impuissants à tirer ces perles de ce fumier ! Combien ne sauront que se perdre avec les philosophes, et devenir, comme eux, la proie des démons et la pâture des vers !

Avec non moins de fermeté que de discrétion, Pascal maintient l'utilité de ces lectures. On doit avoir égard à l'état d'âme, non seulement du chrétien, mais de l'incrédule. L'obstacle à la conversion, chez le philosophe, c'est, ou l'orgueil, fruit du stoïcisme, ou la paresse, suite du pyrrhonisme. Or il est bien vrai que ces lectures, si on les isole, favorisent l'un ou l'autre. Mais jointes ensemble elles les opposent l'un à l'autre. Par là, si elles ne peuvent créer la vertu, elles peuvent du moins troubler le vice. Elles ne sauraient sauver, mais elles peuvent être l'instrument dont la grâce se sert pour faire naître dans l'âme l'inquiétude, ce premier mouvement vers le salut.

Ainsi se défend Pascal. C'est qu'il se rappelle le conflit qui s'est élevé en son âme lorsque la grâce a commencé de le toucher. Et dès maintenant il songe à ramener à Dieu ceux qui sont liés comme il l'a été. Dès maintenant il conçoit la méthode à suivre : exciter dans l'homme, en lui faisant faire réflexion sur lui-même, le mépris de sa fausse sagesse et le besoin de Dieu. Il a pris une conscience plus

nette de ses idées et de ses moyens d'action, en les exposant à M. de Saci.

Son caractère le portait à propager sa conviction. Comme il avait fait jadis participer sa famille à sa première conversion, ainsi maintenant il attirait à Dieu son bon ami M. le duc de Roannez, et M. Domat, qui fut depuis avocat du roi au présidial de Clermont. Le souvenir du chevalier de Méré, de Miton, des amis de ses années frivoles, lui inspira le désir de composer un grand ouvrage où il ne se bornerait pas à confondre les athées, mais où il travaillerait de toutes ses forces à l'œuvre de leur conversion.

Dans cette pensée il reprend, à un point de vue nouveau, cet examen de la méthode des sciences auquel il s'est déjà appliqué. L'occasion, d'ailleurs, lui en est fournie par les travaux de Port-Royal destinés aux *Petites Écoles*. Sans doute ce fut en vue d'une préface à un *Essai d'éléments de Géométrie* que Pascal composa les deux fragments qui nous sont parvenus sous ce titre commun : *De l'esprit géométrique*. Le second de ces fragments, que nous intitulerons *De l'art de persuader*, n'est peut-être qu'une refonte du premier. Il s'agit, dans ces deux essais, de mettre les choses humaines à leur plan, et, par la réflexion sur les sciences naturelles, de se former l'esprit en vue de l'étude des choses divines.

Les mathématiques sont l'instrument par excellence de l'éducation intellectuelle. Le bienfait que nous leur devons réside bien moins dans les connaissances dont elles se composent que dans l'esprit de netteté qu'elles développent en nous. Elles nous apprennent ce que c'est que démontrer. En quoi donc consistent leurs démonstrations ?

Elles font profession de produire en nous la certitude. Certitude n'est pas précisément conviction. La méthode de convaincre consisterait à tout définir et à tout prouver. Mais cela est impossible. C'est pourquoi, à l'art de convaincre, la géométrie substitue une méthode qui donne du moins la certitude : l'emploi de la lumière naturelle et de la démonstration indirecte. La lumière naturelle est cette clarté qui accompagne certains objets, grâce à laquelle ils sont immédiatement entendus par tous les hommes ; c'est la nature soutenant l'ordre de nos pensées, au défaut du raisonnement. La démonstration indirecte consiste à examiner, non ce qu'il s'agit de démontrer, mais la proposition contraire, et à voir si elle est manifestement fausse. De cette fausseté résultera la vérité de la proposition contradictoire. Ce mode de démonstration, en ce qui concerne les principes, convient à la nature de l'homme. Car son intelligence, depuis le péché, est malade. Naturellement elle ne connaît que le mensonge. L'infini, par exemple, lui est incompréhensible, et cependant il est véritable. La raison en

démontre l'existence, en prouvant qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre, tandis qu'un carré géométrique peut être double d'un autre carré : il suit de là que l'espace ne se compose pas d'un nombre fini d'indivisibles mais est divisible à l'infini. Légitime, nécessaire dans la plus parfaite des sciences, pourquoi le recours à la lumière naturelle ou à la démonstration indirecte serait-il, ailleurs, taxé d'abord d'incertitude ?

Si l'on analyse dans ses détails la méthode des géomètres, on trouve qu'elle comprend certaines règles relatives, soit aux propositions prises en elles-mêmes, soit à l'ordre dans lequel les propositions doivent être disposées. Les premières prescrivent : 1° de définir tous les termes dont on doit se servir, sauf ceux qui sont trop clairs pour demander et comporter une définition ; 2° de proposer des axiomes évidents ; 3° de substituer toujours mentalement dans les démonstrations la définition à la place du défini. Quant aux secondes, le fragment inachevé ne fait que les mentionner. Pourtant Pascal considérait, en toute recherche, la question de l'ordre comme prépondérante. Sans doute, sur l'ordre dans les démonstrations mathématiques, ses idées étaient à peu près celles de l'auteur du *Discours de la Méthode*, qui avait donné tous ses soins à ce problème.

Cette rigoureuse méthode devrait suffire à nous persuader, en tout ce qui concerne les choses naturelles. Car tout y est, au fond, mouvement, nombre et espace. Mais elle ne suffit en effet que dans les matières qui n'ont aucun rapport à notre agrément. Dès que les désirs de notre cœur sont en jeu, nous fermons les yeux à l'évidence même, pour adopter ce qui nous plaît. Il y a ainsi deux entrées par où les opinions sont reçues dans notre âme : l'entendement et la volonté. Et pour être assuré d'obtenir l'adhésion des hommes, il faut savoir leur agréer, non moins que les convaincre.

Un art d'agréer est-il possible ? Certes, il y a des règles pour plaire comme pour démontrer, et non moins sûres. Qui les connaîtrait et pratiquerait en perfection réussirait aussi sûrement à se faire aimer des rois et de toutes sortes de personnes qu'à démontrer les éléments de la géométrie. Mais ces règles sont très subtiles, parce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Pascal ne se sent pas capable d'en traiter. Et puis, cet art si puissant, il le méprise, parce qu'il y voit une suite de notre corruption, qui nous fait repousser la vérité, à moins qu'elle ne nous flatte. Dans le domaine des choses naturelles, l'ordre est que le consentement entre de l'esprit dans le cœur, et non du cœur dans l'esprit.

S'ensuit-il pourtant que l'art d'agréer soit sans emploi légitime ?

Si les hommes, en matière naturelle, ont coutume de subordonner leur entendement à leur volonté, leur conduite est coupable, mais elle n'est pas sans quelque fondement. Car en ce qui concerne, non plus les choses naturelles, mais les choses divines, Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Or il a voulu que ces choses entrassent du cœur dans l'esprit, et non de l'esprit dans le cœur, afin d'humilier notre raison superbe, et de guérir notre cœur corrompu. La faute des hommes est donc de juger des choses naturelles d'après la règle qui ne convient qu'aux choses divines. S'il en est ainsi, l'art d'agréer, condamnable dans la vie naturelle, devient la méthode nécessaire, pour qui travaille à convertir l'incrédule. Il y a des voies par où l'on atteint sûrement le cœur de l'homme. Il y a un ordre qui donne aux pensées la force de s'insinuer en lui et de le pénétrer. C'est cette méthode surtout qu'il faut connaître et pratiquer, si l'on veut enseigner efficacement les vérités de la religion. Et Pascal conçoit la difficulté singulière, mais aussi les conditions précises de la tâche qu'il s'est assignée.

Ce n'est pas tout : du biais dont il considère les sciences, il entrevoit les principes généraux qui doivent guider ses réflexions. La géométrie nous force à reconnaître l'existence d'un double infini : l'un de grandeur, l'autre de petitesse. C'est ce qui résulte de l'analyse du mouvement, du nombre et de l'espace. Or cette notion d'un milieu entre deux infinis nous aide à nous situer nous-mêmes dans l'univers visible et invisible. Si nous cherchons quelle est notre place dans le monde matériel, nous voyons que nous sommes un milieu entre un infiniment petit et un infiniment grand ; un tout à l'égard d'un néant, un néant à l'égard d'un tout. Si maintenant nous cherchons quelle est la place de l'homme dans l'ensemble des choses naturelles et surnaturelles, sa condition dans le monde matériel nous est un symbole qui nous aide à la concevoir. Son esprit, sa pensée, qui est son être propre, n'est-il pas comme suspendu entre le monde naturel, qui est infiniment au-dessous de lui, et le monde de la charité ou amour de Dieu, qui est infiniment au-dessus ? C'est ainsi qu'en méditant sur les objets de la géométrie, l'homme apprend à s'estimer à son juste prix, et à former des réflexions qui valent mieux que toute la géométrie.

Ces réflexions, c'était, dans l'esprit de Pascal, le premier dessein du grand ouvrage qu'il devait préparer plus tard contre les athées. Son principe est dès maintenant déterminé. Ce n'est plus cette séparation pure et simple de la raison et de la foi, que lui avait enseignée son père. Ce n'est pas non plus l'abolition de la raison au profit de la foi. Science et religion ont des domaines distincts, et en même temps il y a entre elles certains rapports. La science donne à

l'esprit une netteté, une justesse, une force de raisonnement qui ont leur emploi partout. Elle aide à l'homme à se connaître, elle lui fournit des notions qui l'invitent à regarder au-dessus du monde et de lui-même. L'homme naturel, avec sa raison et sa science, n'est pas la mesure de la vérité et ne peut embrasser l'ordre des choses divines ; mais la considération de sa propre nature le dispose à chercher les vérités surnaturelles. L'homme est un problème dont la solution ne se trouve qu'en Dieu. Si l'on ne peut dire que Port-Royal fût précisément janséniste, au sens dogmatique que l'on attribue à ce mot, on ne saurait non plus retrouver purement et simplement les principes de Port-Royal dans les idées de son nouvel hôte. Non seulement Pascal expose ces idées dès les premiers jours de sa retraite près de l'abbaye, mais elles portent la marque de sa pensée propre. Ni M. Singlin ou M. de Sacy, qui n'ont que de la défiance à l'égard de la raison et s'enferment dans la pratique, ni Arnauld, qui sépare radicalement la théologie de la philosophie, à la manière cartésienne, et ne voit que pyrrhonisme dans la prétention d'ériger la foi en principe universel de nos jugements, ne peuvent se reconnaître en lui. Pascal ne s'appuie pas immédiatement sur la foi, comme Jansénius ; il n'isole pas la vie chrétienne de l'exercice de la raison naturelle, comme Port-Royal. De son passage à travers le monde et la philosophie il a gardé le sentiment de la grandeur de la nature humaine. Dans la religion même il trouve un fondement à ce sentiment, si mêlé d'erreur qu'il puisse être. La philosophie, la science, la raison, la nature devront donc, chez Pascal, tenir leur place et jouer leur rôle dans l'établissement des vérités de la foi.

Chapitre VI

Les « Provinciales ».

Quels que fussent, au commencement de 1655, les projets de Pascal, il n'eut pas, à cette époque, le loisir de les exécuter. Retiré à Port-Royal pour y vivre dans le recueillement et le silence, il s'y vit tout à coup engagé dans l'une des luttes les plus solennelles et les plus ardentes qui aient agité les esprits des hommes.

L'occasion fut un événement, en lui-même peu considérable. Le 31 janvier 1655, M. Picoté, prêtre de la paroisse de Saint-Sulpice, ajournait, pour la communion, son pénitent M. de Liancourt, par cette raison que celui-ci avait chez lui un hérétique, un ami de Port-Royal, l'abbé de Bourzeis, de l'Académie française, et qu'il faisait élever sa petite-fille dans les écoles de l'abbaye. À l'occasion de cet événement, Arnauld publia un écrit intitulé *Lettre à une personne de condition*, qui fut violemment attaquée par les jésuites, notamment par le P. Annat. Arnauld répliqua, le 10 juillet 1655, dans une *Seconde lettre à un duc et pair de France*, lequel était M. le duc de Luynes. En vain, Arnauld, dans cette lettre, souscrivait-il à la bulle pontificale du 31 mai 1653 condamnant les cinq propositions dites de Jansénius. Les jésuites y relevèrent deux points : 1° Arnauld y justifiait le livre de Jansénius, et mettait en doute que les propositions y fussent ; 2° il reproduisait, pour son propre compte, la première proposition, suivant laquelle la grâce nécessaire n'est pas toujours accordée aux justes, en disant que l'Évangile et les Pères nous montraient, dans la personne de saint Pierre reniant Jésus-Christ, un juste à qui la grâce avait manqué. Cette seconde lettre fut déférée à la Faculté de théologie. Les ennemis d'Arnauld, qui se savaient soutenus par le gouvernement, résolurent de profiter de la circonstance pour ôter enfin la parole à l'invincible docteur. Ils adjoignirent à la Faculté une quarantaine de moines mendiants, tous molinistes, alors que les règlements n'admettaient que huit juges surnuméraires. Grâce à cette manœuvre, un moliniste fut porté au syndicat, et, à son tour, fit nommer des commissaires molinistes.

Le 1^{er} décembre 1655, ceux-ci présentèrent leur rapport, où ils incriminaient les deux points signalés, appelant le premier la

question de fait, le second la question de droit. Les délibérations furent laborieuses. En vain Arnauld dépêcha-t-il écrit sur écrit, protestant de son adhésion à la doctrine de saint Thomas touchant la grâce suffisante, distincte de l'efficace ; condamnant les cinq propositions, en quelque livre qu'elles se trouvassent ; demandant pardon au pape et aux évêques d'avoir écrit sa lettre. On ne lui permit même pas de venir en personne exposer ses raisons. De son côté, le gouvernement donna ordre au chancelier Séguier d'assister aux assemblées, afin de peser sur la décision des juges. Le 14 janvier 1656, Arnauld était condamné sur la question de fait par cent vingt-quatre voix contre soixante-onze, quinze étant restées neutres. Il n'y eut jamais, dit Racine, jugement moins juridique.

Restait la question de droit. Les thomistes étaient disposés à renvoyer Arnauld absous, s'il reconnaissait, dans l'âme du juste, la présence d'une grâce suffisante, distincte de l'efficace. Mais les molinistes persistaient à vouloir étouffer les débats. Ils imaginèrent de mettre sur la table une clepsydre, afin de limiter à une demi-heure le temps accordé à chaque docteur pour développer son opinion. *Domine mi*, disait le syndic, *impono tibi silentium*. Et tous de : *Concludatur*.

Cependant à Port-Royal on désespérait de l'acquittement d'Arnauld en Sorbonne, et l'on songeait à porter l'affaire devant un autre tribunal, créé depuis peu par les théologiens et par les philosophes, le public. « Vous ne pouvez, disait-on à Arnauld, vous laisser condamner comme un enfant, sans apprendre au public de quoi il est question. » Le savant docteur, qui déjà, en plusieurs de ses ouvrages, s'était adressé aux gens du monde, composa un écrit dans ce sens. Mais ces messieurs n'y donnèrent aucun applaudissement. Alors, se tournant vers Pascal : « Vous qui êtes jeune, lui dit-il, vous devriez faire quelque chose. » Pascal ne se croyait capable que d'ébaucher un projet. Il se mit néanmoins à l'œuvre. En quelques jours son travail fut achevé. Il le lut à ses amis, qui tous en furent ravis. Et le 23 janvier 1656 paraissait la première *Provinciale*.

La querelle où s'engage Pascal n'est-elle qu'une dispute de théologiens ? Est-ce son talent seul, sa verve et son éloquence, qui donne aux *Petites Lettres* leur prix et leur intérêt ? Ne sont-elles que des œuvres d'art, où un sujet particulier, local et passager, se revêt d'une forme idéale et immortelle ?

Il n'en est rien. Ces écrits sont des actes, comme les harangues de Démosthène. Pascal s'y attaque à des réalités vivantes et redoutables, à un ordre puissant, que protège la cour : il risque d'être mis à la Bastille. Il ne mène pas une controverse théorique : il emploie toutes les armes dont il dispose à terrasser un ennemi qui,

dans la pensée de Port-Royal et dans la sienne, est le destructeur de l'Église de Dieu.

La question de la grâce n'est point une invention des docteurs en théologie. Après que Jésus-Christ eut révélé aux hommes que lui seul était la voie, la vérité et la vie, saint Paul, définissant les principes de la doctrine, enseigna que la grâce, par laquelle Dieu appelle l'homme à lui, est gratuite, c'est-à-dire accordée comme un pur don et non comme une récompense que Dieu fait ; miséricorde à qui il veut et endure qui il veut, selon les décrets insondables de sa Providence ; que lui-même accomplit en nous le faire et le vouloir ; et qu'il en est ainsi, parce que le motif de l'action divine, c'est, et la gloire de Dieu, et l'efficacité souveraine du sacrifice d'un Dieu. Ces doctrines, saint Paul les opposa à la prétendue sagesse païenne, qui, chez les stoïciens notamment, attribuait à l'homme la capacité de se donner lui-même la vertu. C'était la restitution à Dieu de la prérogative divine que l'homme s'était arrogée.

Cependant le dogme païen du libre arbitre, non content de la tolérance que lui accordèrent les Pères, prétendait bientôt entrer en maître dans le christianisme, avec le moine Pélage. La grâce de Dieu, disait celui-ci, est donnée à l'homme selon son mérite, et n'est pas indispensable pour se sauver.

Contre Pélage s'éleva saint Augustin, enseignant que l'homme ne possède rien qu'il n'ait reçu que, séparé de Dieu par le péché héréditaire, il ne peut non plus, naturellement, revenir à lui qu'un tonneau vide ne se peut remplir de lui-même. La grâce de Dieu par le Christ telle est la condition nécessaire et suffisante de notre salut. En vain les semi-pélagiens essayèrent-ils de concilier le principe païen avec le principe chrétien en admettant que, si l'action utile au salut peut commencer sans la grâce, elle ne peut, sans elle, s'achever et toucher son but : saint Augustin repoussa ce tempérament, et le semi-pélagianisme fut condamné.

La scolastique, qui voyait dans Aristote l'expression de la révélation naturelle, comme pendant à la révélation surnaturelle, ne put manquer de subir l'influence du philosophe. Saint Thomas fait à la raison et au libre arbitre une part plus grande que saint Augustin. La grâce, chez lui, est l'achèvement de la nature. Néanmoins les actes proprement religieux et utiles au salut ont en Dieu, avec leur fin, leur principale origine. Le bon mouvement même par lequel un homme est préparé à recevoir le don de la grâce est un acte du libre arbitre mû par Dieu, et procède principalement de Dieu. Duns Scot, au contraire, inclina au pélagianisme. Le péché originel, selon lui, a dépouillé l'homme des biens surnaturels, mais lui a laissé les biens naturels. Son libre arbitre subsiste. Il peut, par lui-même, se préparer à recevoir la première grâce, et la mériter. En ce même

sens, les thomistes en vinrent à dire que l'homme possède, par lui-même, le pouvoir, et que la grâce efficace n'est nécessaire que pour amener le passage du pouvoir à l'acte. Et cette grâce efficace même ne produisait l'acte que si la volonté libre y donnait son consentement.

Tandis que les scolastiques, bien que penchant d'un côté ou de l'autre, cherchaient à concilier le point de vue chrétien et le point de vue païen, la Réforme, préoccupée de purifier le christianisme de tout ce qui n'était pas de son essence, repoussa toute idée de conciliation. Luther nia purement et simplement le mérite des œuvres, et soutint que les mérites de Jésus-Christ nous justifient, par cela seul que nous croyons que par eux nous sommes justifiés. C'était la grâce opposée entièrement à la nature.

L'œuvre du concile de Trente consista à maintenir avec la même énergie deux principes que l'on croyait également nécessaires, également vrais. D'une part la grâce est toute-puissante, et une vocation gratuite est nécessaire pour que l'homme entre dans la voie du salut. D'autre part, l'homme est libre, et son libre assentiment est requis pour que la grâce opère en lui.

Comment la logique accueillerait-elle une pareille doctrine, où semblaient rapprochées les contradictoires ? Beaucoup estimèrent que la logique, malgré sa répugnance, n'avait qu'à s'incliner, par cette raison que deux vérités également certaines ne peuvent être réellement incompatibles. Mais d'autres cherchèrent à supprimer l'un des deux termes.

C'est ainsi que Baïus, revenant aux doctrines les plus rigoureuses de saint Augustin, professe l'impuissance radicale de l'humanité déchue. Le péché originel consiste dans la concupiscence, dont le baptême n'enlève que le démérite, non la malignité. De cette concupiscence les mouvements, même involontaires, sont des péchés.

Au contraire, le jésuite Molina, suivant la direction scotiste, s'efforce de soustraire le libre arbitre à la tyrannie de la grâce. D'après lui, la grâce efficace ne diffère pas essentiellement de la grâce prévenante ou suffisante. Elle est efficace, non par elle-même et par sa nature propre, mais par le libre consentement qu'y ajoute la volonté humaine. Il dépend de nous que la grâce devienne efficace ou reste simplement suffisante. Le libre arbitre coopère ainsi expressément avec la grâce. Dieu propose, l'homme dispose, comme jadis chez les stoïciens.

Dans cette doctrine, qui se répandit très vite, Jansénius vit une menace de mort pour le catholicisme. C'était, selon lui, une résurrection déguisée de l'antique pélagianisme ; et le pélagianisme, par l'intermédiaire d'Origène, descendait en droite ligne de la

philosophie païenne. Sénèque avait dit : Aux dieux immortels nous devons de vivre, à la philosophie de bien vivre. Ce même orgueil de l'homme, se dressant contre Dieu et au-dessus de Dieu, était, selon Jansénius, l'âme même de la théologie moliniste. D'un autre côté, Jansénius ne pouvait accorder aux protestants que Dieu lui-même nécessite l'homme au pécher ni même à Baïus qu'il peut y avoir péché là où il n'y a pas volonté. Il résolut, pour éviter l'un et l'autre écueil, de suivre rigoureusement saint Augustin. Ayant passé vingt ans à étudier ses écrits, qu'il lut jusqu'à trente fois, il exposa sa doctrine méthodiquement dans un vaste ouvrage nommé *Augustinus*, qu'il soumit d'ailleurs respectueusement au jugement du Saint-Siège. Il fait consister la doctrine augustinienne dans l'histoire religieuse de l'humanité. Il expose, en ce sens, l'état de l'homme avant la faute, les suites de la faute, la réparation par la grâce de Jésus-Christ, et la prédestination.

Selon lui, l'homme, avant la faute, était tel que les molinistes se représentent l'homme actuel, c'est-à-dire l'arbitre de sa sainteté et de son bonheur. L'effet de la faute n'a pas été simplement de dépouiller l'homme des dons surnaturels de la grâce, pour le laisser nu, à l'état de pure nature, intacte ou seulement blessée. L'état de pure nature n'est qu'une invention de théologiens imbus de l'esprit du pélagianisme. L'homme est essentiellement une créature raisonnable. Or il suit de la notion même de la créature raisonnable qu'elle demande à être heureuse, c'est-à-dire à aimer Dieu, et qu'elle doit posséder le moyen de parvenir à cette fin, c'est-à-dire la grâce divine, sans laquelle l'amour de Dieu est impossible. La nature raisonnable implique donc, dans son essence même, des dons surnaturels. Il suit de là que la faute a corrompu l'âme humaine jusque dans son fond. L'homme a voulu se séparer de Dieu, et il s'en est séparé en effet. À la charité s'est substitué dans son cœur l'amour de soi, la concupiscence, qui contient tous les vices, comme l'amour de Dieu contient toutes les vertus.

Dès lors, la rémission des péchés ne suffit pas à produire l'affranchissement, comme le croit l'École, attachée à la philosophie d'Aristote. Le péché n'est pas une tache, qu'on lave ; c'est une corruption de l'âme. Pour que l'homme soit délivré, il faut qu'à la délectation de la chair, dont il est esclave, Dieu substitue, comme une délectation victorieuse, l'action de la grâce, par laquelle il le touche et lui fait aimer le bien que son cœur repoussait.

En coordonnant dans ce sens la doctrine de saint Augustin, Jansénius heurtait trop violemment l'enseignement des jésuites pour que ceux-ci demeurassent inactifs. Ils ne s'appliquèrent pas à démontrer que Jansénius avait mal reproduit la doctrine d'Augustin. L'africain échauffé, le docteur bouillant, comme l'appelait l'un d'eux,

leur inspirait de la défiance. Mais ils cherchèrent dans l'*Augustinus* des propositions qu'ils pussent signaler comme hérétiques. Leurs efforts pour faire frapper leurs adversaires n'aboutirent qu'au bout de plusieurs années, et en partie grâce à l'appui que leur donnait la reine régente, dominée par le P. Annat, jésuite, confesseur du roi. L'ouvrage, posthume, avait paru en 1640. En 1653 fut publiée la bulle condamnant les cinq propositions extraites de l'*Augustinus* par Nicolas Cornet, syndic de la Faculté de théologie. Ces propositions concernaient le rapport de l'homme à la grâce divine et la prédestination. Isolées de l'ensemble, et prises dans leur sens immédiat, elles apparaissaient comme la négation à peu près complète du libre arbitre, et l'affirmation que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes. Elles étaient d'ailleurs très habilement choisies, puisque Bossuet déclara qu'elles étaient l'âme du livre.

Les jansénistes étaient très sincèrement attachés à l'Église, et opposés au protestantisme. Ils eussent peut-être cédé, si le différend eût été purement théologique. Mais ce qu'ils condamnaient chez les jésuites, c'était leur morale autant que leur théologie, et ils considéraient les deux doctrines comme solidaires.

La morale des jésuites consistait principalement dans la casuistique. En un sens, ce n'était pas là une nouveauté. Si déjà, dans l'antiquité, sur la trace d'Aristote, la rigide secte des Stoïciens avait conçu comme variable, dans la pratique, le devoir, qu'elle jugeait absolu dans la théorie, l'Église chrétienne, tournée vers l'application et poursuivant le salut individuel des âmes, ne pouvait manquer d'admettre des idées analogues. La confession et la direction spirituelle y contribuèrent particulièrement. On se préoccupa d'adapter les préceptes éternels de Dieu à la volonté et aux besoins changeants des individus, de considérer, dans leur complexité et leur variété, les cas que nous offre la vie réelle, et de tirer de cette étude les enseignements qu'elle comporte relativement au devoir et à l'imputabilité : ce fut la casuistique. Dès le Moyen Âge on en trouve de nombreux exemples. Les doctrines de Duns Scot et d'Occam, qui mettent en relief la volonté et l'individualité, en favorisent le développement. Mais ce qui n'était qu'une pratique et une coutume devint, chez les jésuites, un système. Escobar se donne pour tâche de rendre possible à tous l'absolution dans cette vie, le salut dans l'autre. Dès lors, en chaque action défendue, il s'applique à distinguer si habilement le cas précis où elle est défendue des cas où elle est permise, que la défense, en fait, ne trouve presque plus d'applications. Là où Aristote avait mis le jugement vivant de l'homme de bien, les jésuites introduisent des règles écrites, subtiles et compliquées, qui recouvrent la loi et tendent à s'y substituer.

Le danger d'un tel système ne manqua pas de frapper les âmes religieuses. Dès 1565, l'Université de Paris demandait l'expulsion des jésuites. Et en effet, la morale chrétienne s'était présentée avec un caractère bien différent de celui que lui prêtait Escobar. Jésus-Christ avait dit : « Qui ne m'aime point ne garde point mes préceptes » ; et saint Paul avait prononcé l'anathème contre ceux qui n'aiment pas le Seigneur Jésus. Il n'était pas ici question de cas et de circonstances. Saint Augustin avait fait de l'amour de Dieu le devoir fondamental et absolu. Et c'était de cet amour qu'avait vécu l'Église. Il était contraire à l'esprit du christianisme de chercher le salut dans la simple obéissance extérieure à des règles écrites, abstraction faite de la pureté du cœur.

Les jansénistes étaient, sur ce point encore, du côté de saint Augustin ; et ils trouvaient dans ce père lui-même l'affirmation du rapport qui unit la morale de l'amour de Dieu à la doctrine de la grâce. « L'amour de Dieu, disait saint Augustin, se répand dans nos cœurs, non par le libre arbitre qui vient de nous, mais par le Saint-Esprit, qui nous est donné. »

Tel était le débat auquel, inopinément, Pascal se trouva mêlé. Il ne pouvait manquer d'embrasser la cause d'Arnauld et de Port-Royal avec enthousiasme. Son éducation, sa foi, sa conversion, dont le principe avait été tout intérieur, faisaient de lui, d'avance, le partisan des jansénistes contre les jésuites. Lui-même venait d'écrire, tout récemment, sur la *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, quelques pages où il déplorait l'invasion de l'esprit du monde dans l'Église même, et le mélange qu'on y pratiquait des vices du siècle avec la religion. Mais la préparation à une telle controverse lui faisait défaut. Il n'avait nullement étudié la théologie. Il avait cherché dans l'Écriture la vie et non des textes. Et la compétence en une matière aussi pleine d'embûches ne s'improvise pas. Eût-il eu le temps d'étudier, il n'est pas vraisemblable qu'il fût devenu un fort théologien. Il voulait comprendre ; et, pour lui, comprendre, c'était ramener les mots à des faits, à l'expérience soit extérieure soit intérieure. Il n'aurait pu, à lui seul, lutter contre les plus habiles des adversaires. Mais ses amis étaient là pour lui fournir des textes et lui expliquer les savantes définitions et distinctions des docteurs. Il travailla sur les notes que ceux-ci lui fournissaient, non sans vérifier les citations, y compris le contexte. Nicole prépara même le plan de plusieurs lettres, et les revit pour la plupart.

En revanche, Pascal apportait dans ce débat des qualités et des dispositions propres à lui fournir des armes d'une singulière puissance. Déjà les jansénistes, à l'exemple des protestants, s'étaient adressés au public, mais sans quitter leur point de vue de

théologiens et d'érudits. Pascal, lui, n'a point de caractère spécial : c'est un homme. De la nature humaine il a compris, il a éprouvé les tendances profondes et universelles, les besoins, les désirs, les passions, les joies, les amours. Et l'homme est le centre auquel il a rattaché tout ce qui est. La religion même, il l'envisage dans son rapport à l'homme. Ce n'est donc plus un théologien qui va écrire pour des théologiens c'est un homme qui va parler à l'humanité. Une question d'école allait ainsi se transformer en un appel au bon sens, à la conscience, à l'honnêteté qui se retrouvent dans toute âme humaine.

Et la forme, le ton, le langage allaient présenter le même caractère. Pascal hait le pédantisme, les expressions convenues, le langage technique, la rhétorique et les procédés. Mais dans toutes ses paroles il vise le cœur, et il ne néglige rien pour l'intéresser. Il est doué d'une verve, d'une imagination, d'un esprit caustique, dont il a expérimenté les effets. Il a l'idée d'un art de parler et d'écrire proprement humain, dont les effets sur la volonté ne seraient pas moins sûrs que ceux de la démonstration sur l'intelligence. Il va donc traiter des questions les plus abstruses d'un autre air que les hommes du métier. Il va parler le langage des honnêtes gens, donner à ses compositions la forme de lettres, employer le dialogue, créer des personnages, les mettre en scène, leur prêter un caractère, répandre sur leurs discours l'esprit, l'agrément, la passion, l'ironie, la colère, l'indignation, l'amertume, en un mot faire exister et vivre les idées qu'il expose, afin que, franchissant les intelligences, elles pénètrent jusqu'au cœur, foyer de la vie et de l'action.

La question, au début, semblait toute particulière et personnelle. Arnauld avait été condamné sur la question de fait. Il s'agissait d'empêcher qu'il ne le fût sur la question de droit. La condamnation avait été due notamment à la défection de quelques dominicains de Paris, qui s'étaient joints aux molinistes. Pascal essaye de les ramener.

Comment ces hommes qui se disent dominicains ont-ils pu se rapprocher ainsi des disciples de Molina ? L'union s'est faite à la faveur d'un mot. Les molinistes enseignent que les justes ont toujours le *pouvoir prochain* de prier Dieu. Par ce mot, qu'ils ont inventé, ils entendent que les justes ont tout ce qui est nécessaire pour l'action. Or les dominicains néo-thomistes, qui sont censés admettre également un pouvoir prochain, le définissent : un pouvoir qui reste sans effet s'il ne s'y joint une grâce efficace, laquelle n'est pas donnée à tous, et détermine la volonté. Visiblement, l'accord n'est que verbal. En réalité, les nouveaux thomistes pensent comme les jansénistes ils doivent donc, s'ils sont sincères, se mettre de leur

côté.

C'est ce que Pascal veut leur faire entendre. Il imagine un homme du monde, Louis de Montalte, qui écrit à un de ses amis habitant la province, pour le renseigner sur les disputes présentes de la Sorbonne. Montalte est, ainsi que Socrate, très ignorant, et très désireux de s'instruire auprès des gens qui se donnent pour compétents. Il voudrait bien savoir ce qu'on reproche à M. Arnauld et aux jansénistes. Il consulte un thomiste, un janséniste, un moliniste, un nouveau thomiste. Il apprend que le grief est de n'employer pas le mot *pouvoir prochain*.

Mais sous ce mot quelle idée faut-il mettre ? D'un commun accord molinistes et nouveaux thomistes écartent cette question, qui les diviserait. Que M. Arnauld dise *pouvoir prochain* ; il sera thomiste, partant catholique sinon, il est janséniste et hérétique. — Mais il n'appelle ce pouvoir ni prochain ni non prochain. — Il est donc hérétique. Il se refuse d'admettre ce mot *prochain*, parce qu'on ne le veut pas expliquer. Alors jésuites et nouveaux thomistes de s'écrier tous ensemble : il faut dire que tous les justes ont le pouvoir prochain, en faisant abstraction de tous sens. Vous le direz, ou vous serez hérétique. Car nous sommes le plus grand nombre ; et, s'il en est besoin, nous ferons venir des cordeliers.

La lettre parut anonyme, le 23 janvier 1666, et l'auteur n'en fut pas soupçonné. Elle troubla quelque peu M. Singlin, qui n'y retrouvait pas le ton de Saint-Cyran. Mais elle eut auprès du public un succès énorme, et causa une vive émotion parmi les théologiens et dans le monde politique. Les docteurs nommés dans la lettre entrèrent dans une violente colère. M. le chancelier faillit suffoquer, et dut, dit-on, être saigné sept fois.

Le lendemain même de l'apparition de la première Provinciale, les docteurs amis d'Arnauld, au nombre de soixante, se retirèrent de l'Assemblée en protestant contre l'irrégularité de la procédure. Pascal se mit immédiatement à la composition d'une seconde lettre, analogue à la première.

Il est, dit-il, un second point sur lequel diffèrent les jésuites et les jansénistes, c'est la doctrine de la grâce. Les jésuites veulent qu'il y ait une grâce donnée à tous, et soumise de telle sorte au libre arbitre, que celui-ci, à lui seul, la rende, à son choix, efficace ou inefficace. Ils l'appellent *grâce suffisante*. Les jansénistes, au contraire, ne considèrent comme actuellement suffisante que la grâce efficace, et disent qu'on n'agit jamais sans une grâce efficace. Que font les nouveaux thomistes ? Ils admettent une grâce suffisante donnée à tous, mais ils ajoutent que, pour agir, il est nécessairement besoin d'une grâce efficace, que Dieu ne donne pas à tous. Or, qu'est-ce qu'une telle grâce, sinon une grâce

suffisante qui ne suffit pas ? Les dominicains, cette fois encore, se réunissent aux jésuites à la faveur d'un mot, alors que, pour la doctrine, ils sont du côté des jansénistes. Est-il digne de l'ordre de Saint-Thomas de désertier ainsi la cause de la grâce ? — Vous en parlez à votre aise, répond le bon Père. Vous êtes libre et particulier ; je suis religieux et en communauté. Nos supérieurs ont promis nos suffrages. Et certes, notre ordre a soutenu autant qu'il a pu la doctrine de saint Thomas touchant la grâce efficace. Mais les jésuites sont maintenant maîtres de la créance des peuples, et nous serions en danger d'être décriés comme calvinistes et traités comme le sont les jansénistes, si nous ne tempérions la vérité de la grâce efficace par l'aveu, au moins apparent, d'une *grâce suffisante*. — Allez, mon Père, lui dit alors Montalte. Votre ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal. Il abandonne cette grâce qui lui avait été confiée, et qui n'a jamais été abandonnée depuis la création du monde. Il est temps que d'autres mains s'arment pour sa querelle. Il est temps que Dieu suscite au docteur de la grâce des disciples intrépides, qui, ignorant les engagements du siècle, servent Dieu pour Dieu.

Comme Pascal terminait cette seconde lettre, le 29 janvier 1656, il apprit que la censure était prononcée contre M. Arnauld, par cent trente voix contre neuf. Celui-ci ne plia point ; mais il demanda au Seigneur de le secourir, afin qu'il pût combattre pour la vérité jusqu'à la mort. Retranché du corps de la Faculté, il se cacha pour éviter la Bastille. Cependant Pascal, qui voit ses *Lettres* lues et goûtées universellement, approuvées de personnages tels que Chapelain et Mme de Longueville, s'élève hardiment contre la condamnation. La proposition de M. Arnauld : « Les Pères nous montrent un juste en la personne de saint Pierre, à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué, » est justifiée, de toute évidence, par le langage de saint Augustin et de saint Chrysostome. Pourquoi donc les molinistes l'attaquent-ils ? Pour avoir un prétexte à retrancher M. Arnauld de l'Église. D'explication ils n'en fournissent point, parce qu'il leur est plus aisé de trouver des moines que des raisons. Ce sont des politiques, des habiles, des hommes d'expédients. Ils se sont dit qu'une censure, même surprise, aurait son effet sur la masse ignorante. En fait, la proposition en question n'est hérétique que chez M. Arnauld. Ce qui est catholique chez les Pères, est hérétique chez M. Arnauld. Voilà une hérésie d'une nouvelle espèce ce n'est pas l'opinion qui la constitue, c'est la personne. Pures disputes de théologiens ! En quoi nous touchent-elles, nous qui ne sommes pas des docteurs ?

Jusqu'ici l'attitude de Pascal n'a été que défensive. Il voulait ramener les nouveaux thomistes. Maintenant il va prendre

l'offensive et pour atteindre le mal dans sa source, c'est aux jésuites qu'il va s'attaquer. La quatrième lettre touche déjà au point capital les jésuites cherchent les moyens d'innocenter le pécheur.

Que faut-il, demande Montalte à un Père jésuite, pour qu'une action nous soit imputée à péché ? — Il faut que Dieu nous donne, avant que nous ne le commettions : 1° la connaissance du mal qui s'y trouve, 2° une inspiration nous excitant à l'éviter. — Mais ceux qu'on appelle pécheurs sont précisément des hommes en qui ces deux conditions ne sont pas réalisées ; car si elles l'étaient, le péché serait impossible. Il n'y aura donc plus de péché dans la vie réelle, et c'est à bon droit que l'on crie, en voyant passer le Père Bauny : *Ecce qui tollit peccata mundi*.

Nous soutenons, quant à nous, reprend le Père jésuite, que ces conditions sont toujours réalisées. Elles le sont par une grâce actuelle que Dieu accorde toujours à tous les hommes. Mais ceci est une question de fait. Les faits ne dépendent pas de nous. Nous devons nous y soumettre. Or, selon l'expérience, ceux qui sont plongés dans le vice et l'impiété manquent précisément de la connaissance et de l'inspiration, sans lesquelles vous dites qu'il n'y a point de péché. Les justes du moins ont toujours l'une et l'autre. Ignorez-vous donc qu'il y a des péchés dont on n'a pas conscience ; que l'homme peut se porter à des actions mauvaises en les croyant bonnes, et qu'il n'en est pas moins coupable ? Autrement, comment les justes auraient-ils des fautes cachées ? Comment serait-il véritable que les plus saints doivent toujours demeurer dans la crainte et le tremblement, selon l'Écriture ? Ne dites donc plus, avec vos nouveaux auteurs, qu'on ne saurait pécher quand on ignore la justice. Mais plutôt dites, avec saint Augustin : *Necesse est ut peccet, a quo ignoratur justitia*. — *Péché d'ignorance n'est point péché*. — La seule ignorance qui nous puisse absoudre, c'est celle du fait, non celle du droit.

Ainsi se poursuit l'entretien avec le Père jésuite. Celui-ci est très obligeant, très affectueux, très doux, très adroit. Il continuerait la conversation avec plaisir, si l'on ne venait l'avertir que Mme la Maréchale de..., Mme la Marquise de... le demandent. Montalte ne lui a pas ménagé son admiration pour les belles conséquences de ses doctrines. Mais déjà il mêle quelque gravité à la plaisanterie. Car déjà le sujet n'est plus de pure théologie il touche à la morale. Si les jésuites ont raison, l'action transitoire est tout, l'être intime et permanent n'est rien. Et même les actions sont d'autant plus excusables qu'elles partent d'une âme plus corrompue et plus inconsciente. Pour Pascal, l'être est le principal, et nos actions tirent leur signification morale de ce fond de notre âme, où parfois notre conscience ne peut atteindre. Cependant, il ne peut se borner à

cette réfutation indirecte de la pratique des jésuites. Déjà il a pris connaissance de leurs écrits moraux : il en a été effrayé. Et il a compris que le relâchement de leur morale était la vraie cause de leur doctrine touchant la grâce. S'ils maintenaient les grands devoirs de la vie chrétienne, le renoncement à soi et l'amour de Dieu, ils ne pourraient se soustraire à la nécessité d'attendre de Dieu seul la force de les accomplir. Mais pour pratiquer une morale toute païenne, la nature suffit. L'homme n'a que faire de la grâce pour exécuter de simples actes matériels, sans souci de la transformation de son âme.

Dès maintenant donc, Pascal médite un changement de méthode. Au lieu de s'attarder à discuter des thèses théologiques, il se jettera en pleine réalité. Il montrera ce que les jésuites font de nos devoirs les plus sacrés, comment ils entendent la direction des âmes, quelles sont les fins qu'ils poursuivent, quels moyens ils emploient pour les réaliser. C'est au public que s'adresse Pascal. Or le public est principalement touché, et avec raison, des préceptes relatifs à la vie pratique.

Pascal s'est peu à peu passionné pour une œuvre où il ne voyait d'abord qu'une occasion de servir ses amis. Maintenant il veut tout dire, il veut tout faire pour briser un pouvoir qu'il juge fatal à l'Église. Pour être plus libre, il garde l'anonyme. Il va se cacher, sous le pseudonyme de M. de Mons, dans l'auberge du Roi David, rue des Poirées, derrière la Sorbonne et vis-à-vis le collège des jésuites. Un jour il risque d'être pris. Mais son beau-frère M. Périier réussit à éconduire le bon Père, sans que celui-ci aperçoive les exemplaires de la récente *Provinciale*, qui sèchent sur le lit ; et tous deux en font des gorges chaudes. Il s'applique à sa tâche de toutes ses forces. Il lit deux fois en entier la *Petite théologie morale* d'Escobar. Il examine attentivement tous les textes que lui fournissent ses amis. Il travaille de plus en plus ses *Lettres*. Il y apporte une contention d'esprit, un soin inimaginables. Il reste vingt jours entiers sur une même lettre. Il en est qu'il recommence sept et huit fois. Il recommença, dit-on, treize fois la dix-huitième. C'est qu'il sait combien le vrai, à lui seul, sans la force de l'expression, est impuissant à secouer l'indifférence et la frivolité des hommes. Il veut mettre en œuvre tout l'art dont il est capable. Et il sait que l'art n'est parfait que s'il réussit à se rendre invisible. L'art ne s'achève que dans le naturel, si difficile à notre nature faussée.

C'est vraiment une comédie que Pascal imagine. Montalte, désireux de s'instruire sur la morale des jésuites, consulte un bon casuiste de la société, une de ses anciennes connaissances, qu'il renouvelle exprès. Il en reçoit le meilleur accueil. Ce bon Père, raconte-t-il, me fit d'abord mille caresses, car il m'aime toujours ; et,

insensiblement, nous entrâmes en matière. Montalte trouve incroyable que les jésuites soient effectivement assez habiles pour ôter la malice de tous les péchés, et il exprime ses doutes. Avec une obligeance et un à-propos qui ne se démentent jamais, le bon Père répond à chaque question par le texte approprié, décisif, prouvant de façon évidente que la Société n'a pas été calomniée. Montalte s'émerveille ; par une progression insensible, il induit l'imprudent apologiste à citer des affirmations de plus en plus éhontées, jusqu'à ce qu'enfin le jeu cesse, pour faire place à une lutte terrible.

Dès la cinquième lettre, Pascal vise l'ennemi au cœur. Alors que le Dieu des chrétiens ne reconnaît comme ses serviteurs que les hommes humbles et d'intention pure, dégagés des ambitions terrestres, les jésuites se sont avisés de prétendre qu'il importe au bien de la religion que leur crédit s'étende partout, et qu'ils gouvernent toutes les consciences. C'est sur leur empire qu'ils mesurent celui de Dieu. Or pour séduire les hommes et les ranger sous leur domination, ils leur persuadent que Dieu ne leur demande que des vertus humaines et naturelles ils ravalent notre devoir à notre pouvoir, à notre faiblesse, à notre lâcheté. Ils font fléchir la règle pour l'ajuster au sujet qui doit lui être conforme ; ils corrompent la loi pour qu'elle convienne à notre corruption. Et ainsi, ils diversifient les préceptes, les faisant à volonté sévères ou faciles, païens ou chrétiens, selon les personnes qu'il s'agit de gagner. Tel est l'esprit de la Société, tel est le principe des nouveautés qu'ils ont introduites. Entre leurs mains, la religion est devenue une politique, la morale une casuistique.

Le fondement de leur système est la doctrine scolastique des opinions probables. Les jésuites, en se l'appropriant, y ont mis leur marque. Leur probabilisme consiste à assimiler les vérités de la conscience et de la foi aux choses naturelles que nous ne connaissons que par le témoignage des hommes. Tel événement s'est-il passé à Rome ? Il est juste que sur ce point je m'en rapporte à un témoin de grand poids. Est-il permis de mentir, de voler, de tuer ? La question, pour les jésuites, est de même nature. Elle se résout en consultant les docteurs graves, notamment les casuistes de leur compagnie. Une opinion est probable, et peut être reçue en sûreté de conscience, dès qu'elle a pour elle l'autorité de quelque homme savant. Le témoignage d'un seul docteur grave suffit à rendre une opinion probable. Dans le cas de contradiction entre les docteurs, l'une et l'autre des opinions contraires est probable. L'opinion la moins probable est encore probable. Et ainsi ma conscience m'est inutile, il me suffit de celle de Basile Ponce ou du père Bauny.

C'est contre ce probabilisme que Pascal dirige ses premiers

coups. Que faites-vous, dit-il, du sentiment des Pères, lorsqu'il est contraire à l'opinion de quelques-uns de vos casuistes ? — Les Pères, répond le Père jésuite, étaient bons pour la morale de leur temps, mais ils sont trop loin de nous pour nous diriger. Nous qui gouvernons les consciences, nous les lisons peu, et nous ne citons que les nouveaux casuistes : Villalobos, Conink, Llamas, Achokier. Dealkozer, Dellacruz, etc., etc., dont le plus ancien ne date pas de quatre-vingts ans.

C'est ainsi que Pascal convainquait les jésuites de mépris des Pères et d'innovation en matière morale. Le jour même où paraissait cette cinquième Provinciale, le 20 mars 1656, les solitaires de Port-Royal, poursuivis en conséquence de la condamnation d'Arnauld, étaient obligés de se disperser. Et l'on s'attendait à des mesures plus graves, telles que l'éloignement des confesseurs et la dispersion des religieuses.

Tandis que Port-Royal était ainsi dans l'affliction et dans l'inquiétude, le Seigneur, tout à coup, fit éclater un prodige en sa faveur. Le 24 mars 1656, Marguerite Périer, nièce de Pascal, fut guérie d'un ulcère lacrymal à Port-Royal-de-Paris, par l'attouchement d'une épine de la couronne de Notre Seigneur. L'impression fut profonde au monastère et à l'extérieur. Pendant que la foi des jansénistes se fortifiait de cette constatation de la bienveillance divine, les jésuites publiaient des libelles où ils exhalaient leur mécontentement. On laissa les solitaires rentrer à Port-Royal-des-Champs, on ne parla plus d'enlever aux religieuses leurs confesseurs. Quant à Pascal, il venait précisément de dire à un libertin, quelques jours auparavant, qu'il croyait les miracles nécessaires, et qu'il ne doutait pas que Dieu en fît, maintenant encore. Il jugea que Dieu s'était intéressé à la parole qu'il avait ainsi donnée en son nom, et il fut saisi d'une joie très vive et d'une ardeur nouvelle. Aux violences des persécuteurs il pouvait maintenant opposer la voix sainte et terrible de Dieu lui-même. Dix-sept jours après le miracle paraissait la sixième Provinciale ; et l'attaque, de plus en plus pressante, allait se poursuivre, à coups redoublés, dans quatre autres lettres, du 25 avril au 2 août 1656.

Comment, demande Montalte à son interlocuteur, vos casuistes accordent-ils les contrariétés qui se rencontrent entre leurs opinions et les décisions des papes, des conciles et de l'Écriture ?

La question n'embarrasse nullement le bon Père. Les jésuites ont étudié et savamment résolu la difficulté. Certes, ils auraient bien voulu n'établir d'autres maximes que celles qu'on trouve dans l'Évangile. Mais les hommes sont aujourd'hui si corrompus, que, ne pouvant les faire venir à soi, il faut bien que l'on aille à eux. Le point capital, c'est de ne rebuter qui que ce soit, de ne point désespérer le

monde.

C'est pourquoi les casuistes ont imaginé, en premier lieu, la méthode de l'interprétation ou de la définition. Ainsi, le pape Grégoire XIV déclare les assassins indignes de jouir de l'asile des églises. Comment, malgré cela, le leur permettre ? Il suffit de définir les assassins, ceux qui ont reçu de l'argent pour tuer quelqu'un en trahison. Dès lors, la plupart de ceux qui tuent cessent d'être des assassins.

Un second moyen est la remarque des circonstances favorables. Ainsi, les papes ont excommunié les religieux qui quittent leur habit. Mais, remarque le casuiste, les bulles ne parlent pas des cas où ils le quitteraient pour aller filouter, ou pour aller incognito en des lieux de débauche, ou pour quelque autre fin du même genre. Si donc ils quittent leur habit à de telles fins, ils n'encourent aucune excommunication.

Un troisième moyen est la double probabilité du pour et du contre. Quand le pour et le contre sont probables, ils sont sûrs. Or de ce qu'un pape, par exemple, prononce dans un sens, en s'attachant à l'affirmative, il ne s'ensuit pas que la négative n'ait aussi sa probabilité. Toute opinion inventée par un docteur grave devient probable avec le temps, et peut être suivie en toute sûreté, du moment que l'Église ne l'a point contredite.

Par l'emploi convenable de ces méthodes, ces bons Pères empêchent une infinité de péchés, soit communs, soit relatifs aux diverses conditions. Bénéficiaires, prêtres, religieux, valets, gentilshommes, juges, gens d'affaires apprennent à éluder les commandements spéciaux qui les concernent. Les bénéficiaires, désormais, peuvent pratiquer la simonie, les prêtres dire la messe après un péché mortel, les religieux désobéir à leurs supérieurs.

Quelques procédés particuliers sont précieux dans certains cas telles la méthode de diriger l'intention, et la doctrine des équivoques et des restrictions mentales.

Quand ces bons Pères ne peuvent empêcher l'action, ils purifient l'intention, et ainsi ils corrigent le vice du moyen par la pureté de la fin. Le précepte est d'avoir en vue un objet permis. Ainsi le duel est sans péché, si l'on dirige son intention à l'accepter, non pour tuer, mais pour défendre son honneur ou sa fortune. Un fils peut désirer la mort de son père, pourvu que l'objet final de son désir soit, non de le voir mourir, mais d'hériter de lui.

La doctrine des équivoques et celle des restrictions mentales sont très utiles pour permettre le mensonge. La première prescrit d'user de termes ambigus, en faisant en sorte qu'ils soient entendus autrement qu'on ne les entend soi-même. La seconde prescrit de sous-entendre en sa pensée quelque circonstance propre à ôter le

mensonge, sans que les paroles dont on ne sert puissent en aucune façon le faire connaître. Par exemple : Je jure que je ne l'ai pas fait (avant que je fusse né).

Il est admirable combien de péchés sont enlevés par ces inventions. Non pas tous pourtant. Ainsi l'on demande si les jésuites peuvent tuer les jansénistes. — Ils ne le peuvent sans péché, parce que les jansénistes n'obscurcissent non plus l'éclat de la Société qu'un hibou celui du soleil.

Le fruit d'un si beau zèle est la dévotion aisée. Désormais les hommes ont les moyens de se sauver sans peine, parmi les douceurs et commodités de la vie. Les bons Pères savent des dévotions à la mère de Dieu faciles à pratiquer, qui suffisent à nous ouvrir le Paradis. Et qu'importe par où nous entrons dans le Paradis, pourvu que nous y entrons ! Désormais il n'est guère de péché mortel qui ne puisse être converti en péché véniel. Soit, par exemple, l'ambition. Si vous désirez les grandeurs pour offenser Dieu plus commodément, c'est assurément un péché mortel ; mais dans tout autre cas, ce n'est qu'un péché véniel. Et les péchés véniels n'empêchent pas d'être dévot. Les bons Pères ont si bien adouci les difficultés de la confession, que les crimes s'expient aujourd'hui avec plus d'allégresse qu'ils ne se commettaient jadis. La contrition n'est plus nécessaire : il suffit de l'attrition, qui se définit : la honte d'avoir commis le péché, ou encore la crainte des peines de l'enfer, sans aucun mouvement d'amour de Dieu.

L'amour de Dieu, c'est à nous dispenser de ce premier des devoirs que tendent tous les efforts de ces prétendus chrétiens. Ils enseignent qu'il suffit de faire les œuvres, en n'ayant pour Dieu aucune haine. On exécute les pratiques machinalement, sans donner son cœur. On dit de temps en temps l'*Ave Maria* ; on porte un chapelet au bras, un rosaire dans sa poche. Et l'on compte sur l'effet magique de ces dévotions. La licence qu'on a prise d'ébranler les règles de la conduite chrétienne se porte aux extrémités. On viole le grand commandement ; qui comprend la loi et les prophètes. On attaque la piété dans son essence, on en ôte l'esprit qui donne la vie. On dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut. On va jusqu'à prétendre que cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde. C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer ! Ainsi on rend dignes, de jouir de Dieu dans l'éternité ceux qui n'ont jamais aimé Dieu en toute leur vie ! Voilà le mystère d'iniquité accompli.

Tel est le cri d'horreur que le dernier trait de la morale des jésuites arrache à Pascal. La fiction qui avait fait le cadre des Provinciales tombe du même coup. Montalte ne retournera pas chez

le bon Père. L'heure n'est plus à la comédie, même tragique sous son enveloppe d'ironie. Les *Petites Lettres* ne seront plus la plaidoirie d'un avocat, si ardent qu'on le suppose. C'est maintenant Pascal lui-même, seul en face de la Compagnie.

Une nouvelle lutte avait, de fait, succédé à la querelle d'Arnauld. Émus des doctrines que signalaient les *Provinciales*, les curés se concertaient pour déférer à l'Assemblée générale du clergé de France les propositions signalées. De leur côté, les jésuites, silencieux pendant plusieurs mois, ripostèrent quand Pascal en vint à flétrir la casuistique. Ils publièrent réponse sur réponse, et se défendirent en attaquant à leur tour celui qu'ils appelaient le secrétaire de Port-Royal. Ils lui reprochaient de rendre à dessein ridicules les choses sacrées, de faire appel aux instincts lubriques des lecteurs ; de citer inexactement, de rendre les jésuites responsables de doctrines communément reçues et antérieures à ces Pères, d'attribuer à toute la Société les paradoxes de quelques individus plus ou moins obscurs.

Pascal sent s'éveiller en lui une indignation, une vigueur nouvelles. Ce que j'ai fait jusqu'ici, répondit-il en reprenant un mot de Tertullien, n'est qu'un jeu avant le véritable combat. Il va se défendre sans ménagements, découvrant jusqu'au fond la perversité de ses adversaires.

Comment osez-vous dire que j'ai tourné en raillerie les choses saintes ? Est-ce rire de la religion que de rire de ceux qui la profanent ? Serait-il donc défendu de combattre l'erreur par la moquerie ? De même que la vérité est digne, non seulement d'amour, mais de respect ; ainsi l'erreur renferme, avec l'impiété qui la rend horrible, l'impertinence qui la rend ridicule. Dieu lui-même a dit aux pécheurs *interitu vestro ridebo*. En vérité, c'est un étrange zèle, de s'irriter contre ceux qui accusent des fautes publiques, et non contre ceux qui les commettent. Mais voulez-vous, mes Pères, voir des exemples de bouffonnerie impertinente, ouvrez vos écrits ; lisez la *Dévotion aisée*, l'*Éloge de la pudeur* de votre P. Lemoyne, où la galanterie le dispute à l'insolence.

Vous m'accusez d'imposture. Mais je n'ai fait que citer textuellement les opinions de vos meilleurs auteurs, Vasquez, Escobar, Lessius. D'où vient que, quand un de vos Pères rapporte avec éloge les sentiments de Vasquez, parce qu'il les y trouve probables et commodes pour les riches, il n'est ni calomniateur, ni faussaire, au lieu que si je rapporte ces mêmes sentiments, je suis un faussaire et un imposteur ? La raison en est simple : vous êtes forts et je suis faible ; vous êtes un corps puissant, et je suis seul ; vous avez pour vous la violence, je n'ai, moi, que la vérité. Étrange guerre que celle où la violence essaye d'opprimer la vérité ! Elles ne

peuvent s'atteindre, elles ne sont pas de même ordre. Les discours ne peuvent briser la violence, mais la violence est sans force contre la vérité. Et tandis que celle-ci n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, celle-là est éternelle comme Dieu même.

L'une des impostures que vous me reprochez, continue Pascal, est ce que j'ai dit de vos maximes touchant l'homicide. Il faut admirer ici votre conduite. Vous distinguez la spéculation et la pratique, déclarant que, pour un soufflet reçu, par exemple, l'opinion suivant laquelle l'homicide est permis est probable dans la spéculation, mais que, dans la pratique, vu l'intérêt de l'État, elle ne saurait être recommandée. Puis vous dites que, pourvu qu'on évite les inconvénients relatifs à l'État, l'homicide en question est permis, même dans la pratique. Et ainsi votre distinction de la spéculation et de la pratique n'est qu'un stratagème pour arriver à excuser l'homicide.

Objecterez-vous que vous n'attribuez cette opinion qu'à quelques théologiens ? Mais cela suffit selon votre doctrine des opinions probables, pour qu'on puisse suivre en conscience. On retrouve ici votre politique. Pour excuser le péché vous avez des textes ; pour réfuter ceux qui vous convainquent d'excuser le péché, vous en avez d'autres. Cœurs doubles, c'est à vous que s'adresse la malédiction divine « *Væ duplici corde et ingredienti duabus viis !*

Quelques jours après la publication de cette treizième Lettre, le 16 octobre 1656, le pape Alexandre VII condamnait les cinq propositions, tirées, disait la bulle, du livre de Jansénius, et cela, dans le sens où les avait entendues Jansénius.

Pascal ne touche pas, pour le moment, à cette question épineuse. Mais il redouble d'énergie dans sa réfutation des maximes morales de la Société. Il reprend le sujet de l'homicide, et écrit cette quatorzième Lettre, l'une des plus terribles, qui fit perdre tout sang-froid au père Nouet. Il y montre les jésuites, contre tous les canons de l'Église, contre l'autorité des Pères, des saints et de l'Écriture, appuyant sur des raisonnements impies des maximes diaboliques. Tandis que les lois divines et humaines visent à interdire entièrement l'homicide, les jésuites s'ingénient à l'autoriser. Ils admettent qu'on tue pour un soufflet, pour une médisance, pour une parole outrageuse. On a droit de tuer qui veut nous voler six ducats, même qui veut nous voler une pomme, si seulement il est honteux de la perdre.

Pour qui donc veulent-ils qu'on les prenne ? Pour des enfants ou pour des ennemis de l'Évangile ? Jésus-Christ a mis son honneur à souffrir, le diable a mis le sien à ne point souffrir. Jésus-Christ a dit : Malheur à vous, quand les hommes diront du bien de vous ! Et le diable : Malheur à ceux qui sont privés de l'estime du

monde ! De quel côté sont les jésuites ? Ils ont pu faire condamner leurs adversaires à Rome ; mais eux, c'est Jésus-Christ qui les condamne dans le ciel.

D'où vient pourtant qu'ils séduisent même des âmes pieuses ? Il faut, pour s'en rendre compte, pénétrer un mystère odieux de leur conduite. Ils ont érigé la calomnie en tactique. Ils se sont dit : on jugera impossible que des religieux commettent un pareil crime, et on nous croira sur parole. Ils se sont donc appliqués à ôter le péché de la calomnie, en professant qu'il n'y a point péché mortel à calomnier pour conserver son honneur. Et ils se sont aisément persuadé que toute attaque dirigée contre leur société était une attaque contre Dieu. Dès lors, ils se sont mis à forger des écrits pour rendre leurs ennemis odieux. Ils procèdent en général par insinuations vagues, ils allèguent des crimes abominables qu'ils n'oseraient rapporter. Or, toutes les fois qu'ils accusent ainsi sans preuves, il suffit de leur répondre : *Mentiris impudentissime*.

C'est ainsi qu'ils ont calomnié de pieux ecclésiastiques et de saintes religieuses. Ils les accusent d'intelligence avec Genève, alors que ces personnes ont horreur des doctrines de Calvin. Ils les accusent de former une cabale pour élever le déisme sur les ruines du christianisme. Cruels et lâches persécuteurs ! Le ciel même vous a répondu par le miracle de la Sainte Épine !

Cependant les jésuites, de plus en plus acharnés contre l'auteur des Provinciales, le traitent personnellement d'hérétique en le comprenant dans le Port-Royal.

Je ne suis pas de Port-Royal, répond Pascal, qui n'y avait point d'établissement, et dont la pensée était restée pleinement indépendante. Je suis seul, je n'ai d'attache sur la terre qu'à la sainte Église catholique, apostolique et romaine. Je n'espère rien du monde, je n'en appréhende rien. J'échappe à vos prises, et toutes vos violences contre le Port-Royal ne sauraient vous soustraire à mes coups. Quant aux propositions impies que vous m'accusez de soutenir, je les déteste de tout mon cœur. Je crois, en particulier, expressément, que Jésus-Christ est mort pour les damnés mêmes, et non pour les seuls prédestinés.

Au reste, il est faux que l'Église soit divisée par une nouvelle hérésie, comme vous voulez le faire croire. Ceux que vous appelez jansénistes repoussent, comme hérétiques et luthériennes, les cinq propositions incriminées. Ils nient simplement que ces propositions se trouvent mot à mot dans Jansénius. Or, ceci est une question de fait, et nul n'a le droit ni le moyen de régenter les consciences sur les questions de fait. Ces questions ne dépendent que des sens et de la raison. Sur des points de fait des papes ont erré. Le décret que vous obtîntes contre Galilée empêche-t-il la terre de tourner, et

vous de tourner avec elle ? Il ne saurait être de foi qu'un écrit contient en effet l'erreur que l'Église y suppose.

C'est sur la question de fait que Pascal, revenu à l'affaire Arnauld, concentre maintenant le débat. Il affirme, sur la foi de ses amis, que les propositions ne figurent pas littéralement dans l'*Augustinus*. En réalité, elles s'y trouvent à peu près. Mais il est visible que Pascal n'eût pas admis davantage qu'on le forçât à dire qu'elles ne s'y trouvent pas. Il proteste contre la question elle-même. Le savant et le philosophe s'élèvent en lui contre la confusion des méthodes.

Il ne fuit pas d'ailleurs la discussion relative au fond. Il a réfléchi pour son compte sur la matière, et il ne voit aucune incompatibilité entre le pouvoir de résister à la grâce, qu'admettent les nouveaux thomistes, et l'infaillibilité de l'effet de la grâce, enseignée par saint Augustin. Son étude de l'infini mathématique lui a donné le pressentiment d'une logique supérieure à la logique de l'entendement proprement dit, au regard duquel les contraires s'excluent. En Jésus-Christ le fini et l'infini coïncident. De même le libre arbitre et la grâce, considérés dans leurs principes, ne sont pas deux choses incompatibles, qui ne peuvent s'accorder qu'en se limitant l'une l'autre. Ils coexistent sans se diminuer réciproquement ; ils sont, dans le fond, intimement unis : c'est notre entendement seul qui les sépare. La grâce elle-même fait que nous coopérons librement avec elle dans l'œuvre de notre salut.

Si ceux qu'on appelle jansénistes admettent ainsi la coopération du libre arbitre, d'où vient l'obstination des jésuites à leur faire avouer que des propositions qu'ils condamnent se trouvent dans Jansénius ? Cette conduite encore est une tactique. Les jésuites se proposent d'abolir la grâce efficace de saint Augustin et de la doctrine chrétienne, qui les convainc d'impiété et de paganisme. Mais ils n'osent s'attaquer ouvertement à saint Augustin lui-même. Ils divisent la difficulté. Ayant remarqué que la grâce de saint Augustin fait le fond du livre de Jansénius, ils forgent, au moyen d'extraits de ce livre, des propositions dont le sens apparent est hérétique ; et, sans prouver que Jansénius les ait prises en ce sens, ils demandent que l'on signe la condamnation du livre. Cette condamnation une fois reconnue, ils n'auront pas de peine à montrer que la grâce que soutient Jansénius est vraiment la grâce de saint Augustin ; et celle-ci tombera avec son défenseur. Cependant l'Assemblée du clergé de France, ayant reçu le 17 mars 1657 la bulle d'Alexandre VII, peu avant que Pascal publiât la dix-huitième Provinciale, rédigea un formulaire condamnant Jansénius, que devaient signer les ecclésiastiques. L'anxiété dont on fut saisi à Port-Royal touche Pascal, qui prit la plume pour écrire une dix-

neuvième Provinciale. « Consolez-vous, mon Père, dit-il au P. Annat, ceux que vous haïssez sont affligés. » Mais, soit qu'il fût rassuré par l'opposition énergique qui se manifesta contre cette mesure, même chez beaucoup d'évêques, soit qu'il craignît d'exaspérer, en les confondant de plus en plus, la violence des ennemis de Port-Royal, il renonça à la lutte. Les *Provinciales* se terminent au milieu d'une phrase.

Le succès qu'elles avaient eu dès le début ne fit que s'accroître. La traduction latine que Nicole en publia en 1658 trouva plus de faveur encore que le texte même, et les rendit populaires dans toute l'Europe. La conscience publique fut avec Pascal. Mais Rome condamna l'ouvrage comme hérétique. Les évêques et la Sorbonne, sous la pression du gouvernement, le condamnèrent, eux aussi ; et un arrêt du Conseil d'État, du 23 septembre 1660, porta que le livre intitulé *Ludovici Montaltii Litteræ Provinciales* serait lacéré et brûlé par les mains de l'exécuteur de la haute justice.

Pascal ne s'émut pas de ces condamnations. Si mes *Lettres* sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel, écrit-il dans ses notes. Et il ajoute : *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello*. Un an avant sa mort, comme on lui demandait s'il se repentait d'avoir fait les *Provinciales* : « Je réponds, dit-il, que loin de m'en repentir, si j'étais à les faire, je les ferais encore plus fortes. »

Chapitre VII

Dernières années. — La roulette

Le miracle de la Sainte Épine, survenu pendant la lutte avec la Société de Jésus, avait fortement touché Pascal. Il y avait vu la marque des desseins de Dieu sur lui. Son zèle déjà grand pour la conversion des pêcheurs et des incrédules en fut accru. Et comme il savait maintenant à quel point l'esprit du siècle peut régner dans l'Église elle-même, il fut plus exact que jamais à recommander autour de lui le pur esprit de l'Évangile.

Le miracle même dont il avait été témoin fit de lui l'instrument d'une conversion remarquable. Parmi les personnes qui vinrent alors à Port-Royal faire leur dévotion devant la Sainte Épine se trouvait Mlle de Roannez, sœur du duc de Roannez, que Pascal connaissait depuis 1660, et qu'il avait converti peu de temps après sa propre conversion définitive. Elle avait vingt-trois ans. Elle était tout à fait dans le monde. Touchée de la grâce, elle eut l'idée de se faire religieuse. Elle s'en ouvrit à quelques personnes de Port-Royal, peut-être tout d'abord à Pascal, qu'elle ne pouvait manquer de y connaître, puis, par lui, à M. Singlin. Et elle refusa un mariage que lui proposait son frère. Puis du Poitou, où celui-ci l'avait emmenée pour qu'elle s'examinât, elle engagea une correspondance avec Pascal. Elle lui envoie des reliques du Poitou. Pascal lui fait part, en échange, de prières à dire à trois heures de l'après-midi. La question qu'ils vont agiter est la suivante : Mlle de Roannez doit-elle rester dans le monde ou en sortir ?

Pascal l'invite à méditer cette parole d'une sainte qu'il ne faut pas examiner si on a vocation pour sortir du monde, mais seulement si on a vocation pour y demeurer, comme on ne consulterait point si on est appelé à sortir d'une maison pestiférée, mais si on doit y rester. C'est en ces termes qu'il faut poser la question, étant donné qu'il faut prendre en toutes choses le parti le plus sûr.

Cependant Mlle de Roannez sent en elle une douloureuse anxiété, et hésite à se détacher.

La souffrance, répond Pascal, n'est pas un obstacle : c'est un signe de vocation. Certes, quand on vient à suivre volontairement

celui qui nous entraîne, on ne sent pas son lien. Mais quand on commence seulement à combattre son penchant et à marcher, on souffre bien. La souffrance est le sentiment de la lutte qui se livre en nous entre la concupiscence et la grâce. Et Pascal accumule les textes, les arguments propres à convaincre l'esprit un peu flottant de la jeune fille. Il les expose avec cette éloquence lumineuse, passionnée, énergique et presque violente, qui, en même temps qu'elle force l'adhésion de l'intelligence, étonne la volonté. Il suit pas à pas les mouvements intérieurs de la jeune fille, comme un directeur de conscience très expérimenté et très attentif. Il fait plus : il se met lui-même dans ses lettres, il réveille les souffrances et les émotions de sa propre conversion, il communique à sa correspondante ses angoisses au sujet des affaires présentes et des destinées de l'Église, il établit une communion entre l'âme timide et faible de la jeune fille et sa propre âme, si pleine de Dieu, si ardente, si puissante, si impérieuse.

Les lettres de Pascal sont une source de force pour Mlle de Roannez. Elle les désire. Elle se plaint, lorsque Pascal écrit à son frère sans y joindre des paroles pour elle. Pascal l'encourage. Je suis bien content de vous, lui écrit-il. J'admire que votre zèle se soutienne, car il est bien plus rare de continuer dans la piété que d'y entrer.

Cependant Mlle de Roannez s'aperçoit que de nouveau une tristesse et une amertume lui pénètrent l'âme. De quelle nature est cette souffrance ? Vient-elle de Dieu ou vient-elle de l'homme ? Est-ce la tristesse qui tue, ou celle qui ressuscite ?

Comme elle était dans cet état d'esprit, elle revint à Paris. Alors elle revit Pascal, et sa résolution fut désormais inébranlable. Elle en parla à sa mère, qui chercha à la retenir. Elle se sauva à Port-Royal.

Tant que Pascal vécut, elle brava les efforts que l'on fit pour la rendre au monde. En vain les jésuites réussirent-ils à l'arracher de l'abbaye. Elle vécut en religieuse chez sa mère. Pascal mort, elle se révolta contre la direction grondeuse d'Arnauld, se fit relever de ses vœux, et épousa à trente-quatre ans le duc de la Feuillade. Elle fut alors frappée dans ses enfants, dont le premier mourut sans baptême, dont le second naquit contrefait. Après avoir subi des opérations terribles, elle mourut à cinquante ans, en 1683. Dès 1671 elle s'était repentie, et avait fait un legs à Port-Royal. Elle avait conservé des lettres de Pascal, elle y trouva le moyen de sanctifier ses douleurs, elle y puisa la consolation. Elle acheva sa vie, en pensée, dans ce Port-Royal, où elle avait connu la joie.

La correspondance avec Mlle de Roannez avait une fois de plus révélé à Pascal sa vocation de conducteur d'âmes. Il fit désormais servir toutes ses réflexions au grand dessein qu'il avait formé

d'écrire un ouvrage contre les athées, non seulement pour les confondre, mais pour les ébranler et les mettre dans la voie de la conversion. Lui qui avait vécu dans le monde, il n'ignorait pas la grande vogue du libertinage. Il savait que Mersenne comptait dans Paris cinquante mille athées, plus dangereux que les Ottomans. Il était souvent visité par des personnes qui trouvaient des difficultés dans la religion, par des esprits forts qui venaient pour disputer avec lui contre les dogmes de la foi.

Le miracle de la Sainte Épine lui suggéra de nombreuses réflexions qui semblent avoir été le point de départ de son travail. Mais la vraie cause était dans tout le passé et dans le génie de Pascal. Il n'eût pu se contenter d'une piété solitaire, et jouir en égoïste de la grâce divine. Il voulait être le canal par où elle se répand, et faire servir au bien des autres, avec ses facultés, les lumières qu'il avait acquises.

Persuadé que le plus grand bienfait des sciences était de nous mettre en possession de méthodes propres à démontrer, autant qu'elles peuvent l'être, les vérités de la religion, il prétendit faire voir, en ce sens, que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables. Cependant il songea que ceux qu'il combattait dans les *Provinciales* faisaient profession, eux aussi, de ramener à l'Église les incrédules. Or leurs principes n'étaient propres qu'à faire échanger une impiété contre une autre. Il ne suffisait donc pas de combattre les ennemis du dehors, il fallait combattre aussi ceux du dedans. C'était au christianisme véritable, à celui qui régénère et qui sauve, non à un vain simulacre de la religion du Christ, qu'il s'agissait de convertir les hommes. Et ainsi, son ouvrage sur la religion devait être la condamnation des fausses Doctrines des jésuites, en même temps que la réfutation des mauvais raisonnements des libertins.

Pour composer cet ouvrage, il lut et relut l'Écriture et les Pères, principalement saint Augustin. Il se servit aussi d'un ouvrage du XIII^e siècle, dirigé surtout contre les juifs, qui venait d'être réimprimé à Paris en 1651, le *Pugio fidei* du dominicain catalan Raimond Martin. Mais surtout il médita ; il donna un soin particulier à l'ordre des pensées, qui, selon lui, faisait la force du discours.

Ayant déterminé les lignes principales de son plan, il l'exposa un jour à Port-Royal dans une conférence qui dura deux ou trois heures. Ces Messieurs furent charmés de son discours, et jugèrent qu'ils n'avaient jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant ni de plus convaincant. Pascal sans doute, aurait pu, dès cette époque, c'est-à-dire vers 1658, écrire l'ouvrage en peu de temps. Mais il avait accoutumé de travailler infiniment tout ce qu'il

composait. Il ne se contentait presque jamais de ses premières pensées ; il refaisait huit et dix fois des pièces que chacun trouvait admirables sous leur première forme. Il continua ses méditations.

Doué d'une excellente mémoire, il écrivait peu. Mais, vers 1658, ses continuels maux de tête l'ayant rendu sujet à l'oubli, il prit l'habitude de noter sur des feuilles éparses les idées qui lui venaient à l'esprit. Son extrême difficulté à se satisfaire donnait lieu de craindre que l'œuvre ne demeurât inachevée, même s'il avait conservé quelque santé. Mais ses infirmités qui devinrent intolérables lui firent tomber la plume des mains avant qu'il eût abordé la composition proprement dite.

Tandis que son état de maladie mettait de plus en plus obstacle à son travail, il en usa pour s'appliquer à son perfectionnement intérieur. Son principe était que l'obéissance aux commandements de Dieu ne suffit pas, mais que le devoir est de réformer notre cœur, de manière à vouloir véritablement et pleinement ce que nous faisons pour honorer Dieu. Or il ne sentait que trop qu'il n'était pas né chrétien. Il avait une humeur bouillante, qui se portait aux excès, une fantaisie d'exceller en tout, une disposition à l'ambition, à l'orgueil, à la révolte. Il avait des affections impétueuses, était enclin à la colère, à l'ironie. Il ressentait, pour la science, une passion telle que, quand il s'y livrait, il oubliait tout le reste. Il comprit que la maladie, qui affaiblit le corps, et, par suite, la concupiscence, est l'état naturel du chrétien. Il en accrut encore les effets par la mortification. Il combattit méthodiquement en lui les trois concupiscences de la chair, de l'esprit, de la volonté.

Il portait une ceinture de fer garnie de pointes à l'intérieur, à nu sur la chair ; et quand il lui venait quelque pensée de vanité, il se donnait des coups de coude pour redoubler la force des piqûres. Il se refusait tout ce qui est agréable au goût. Il se faisait pauvre pour imiter Jésus-Christ. Il aimait les pauvres avec tendresse ; et il empruntait, plutôt que de leur refuser l'aumône. Ayant inventé un système de carrosses-omnibus, qui réussit fort bien, il demanda mille francs par avance sur sa part des bénéfices, pour les envoyer aux pauvres de Blois, que l'hiver de 1662 avait mis dans une grande détresse. L'affaire, par malheur, ne s'arrangea pas.

Il n'est pas croyable à quel point il était exact sur le chapitre de la pureté. Ses actes marquaient, à cet égard, une délicatesse qui excitait l'admiration des plus pieux ecclésiastiques.

Sa vivacité et son impatience avaient fait place à une douceur merveilleuse, particulièrement envers ceux qui l'avertissaient ou l'offensaient.

Il se déprenait de ses plus chères affections. Il tenait maintenant les mathématiques pour futiles, n'estimait les sciences que dans

leur rapport à la piété. Il veillait à ce que sa grande tendresse pour les siens n'allât pas jusqu'à l'attachement. Réciproquement, il ne voulait pas que l'on eût de l'attache pour lui. « Je ne suis la fin de personne, disait-il, car je mourrai. » Dans le même temps, il écrivait à Mme Périer qu'engager sa fille dans le mariage, serait, selon l'expression de ces Messieurs de Port-Royal, commettre une sorte de déicide en la personne des deux époux.

Il était observateur scrupuleux des pratiques de la religion. Il prenait un plaisir toujours plus vif à la lecture de l'Écriture Sainte, et il arrivait à la savoir par cœur. Il aimait surtout le psaume cxviii, où on lit : *quando facies de persequentibus judicium* ? n savait que tout ce que Dieu exige de nous se résume dans l'amour ; et, en s'appliquant de toutes ses forces à quitter les plaisirs et à s'humilier, il s'offrait à l'inspiration divine.

Et l'amour descendait en lui. Il sentait en son cœur la présence de Jésus-Christ. Il conversait avec lui.

Console-toi, lui disait le Sauveur, tu me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. C'est mon affaire que ta conversion : ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi.

Et Jésus lui révélait le mystère de sa double nature. Il a été bien véritablement homme, faible et misérable comme nous et plus que nous. Il a souffert, il s'est vu abandonné, il a été en agonie. Mais, tandis que nos souffrances, passivement subies, sont dissolvantes, les siennes, nées de l'amour, produisent la force et la vie. Et Pascal répondait du fond de son âme : « Seigneur, je vous donne tout ! » Lui-même a fixé cet entretien sur le papier dans un fragment intitulé : *Le Mystère de Jésus*. À peine touche-t-il encore à la terre. La vertu ne lui suffit plus. Il cherche la sainteté. Comment se fait-il pourtant que, à cette même époque nous lui voyions organiser, avec une merveilleuse activité, un concours sur un problème de mathématiques, et écrire, à ce sujet, des lettres et mémoires qui rappellent la plus brillante période de sa vie scientifique ?

Une nuit qu'il souffrait d'un grand mal de dents, raconte sa nièce Marguerite Périer, il s'avisait, pour se soulager, de s'appliquer à quelque chose qui lui fît oublier son mal. Et ayant pensé au problème de la Roulette ; proposé jadis par le P. Mersenne, et que personne n'avait pu résoudre, il en trouva la démonstration, ce qui le guérit. Il n'eût rien fait de cette solution, si M. de Roannez ne l'eût averti que, dans le dessein où il était de combattre les athées, il devait leur montrer qu'il en savait plus qu'eux en tout ce qui est sujet à démonstration. Sur quoi M. de Roannez lui conseilla de consigner soixante pistoles comme prix proposé à celui qui résoudrait le

problème. Pascal ouvrit le concours en juin 1658, fixant le délai à dix-huit mois. Ce temps écoulé, les examinateurs ayant jugé que personne n'avait résolu le problème, Pascal rédigea la démonstration, et employa les soixante pistoles à faire imprimer son ouvrage.

Tel est le récit de Mlle Périer. En réalité, le travail auquel se livra Pascal à cette occasion est considérable. Il médita ses démonstrations pendant plusieurs mois avant de proposer le problème ; et il écrivit sous le pseudonyme d'Amos Dettonville, anagramme de Louis de Montalte, un grand nombre de traités et de lettres, en latin et en français.

Si nous devons l'en croire, ce n'est point par amour pour les mathématiques qu'il y revint ainsi. Les mathématiques, écrit-il à Fermat en 1660, sont bonnes pour faire l'essai, non l'emploi de ses forces. Mais dans la même lettre il appelle Fermat le premier homme du monde. Et, en proposant son prix, il dit que son seul objet est d'offrir en hommage public à celui qui trouvera la solution, ou plutôt de déclarer le mérite de ce savant. Il parle de la gloire comme autrefois. Il reprend ceux qui se vantent à tort, comme autrefois. Ne serait-ce pas que, séduit, à son insu même, par cette science qui semblait lui être innée, il s'est oublié une fois encore ?

Heureuse faute ! Non seulement Pascal envisageait le problème de la Roulette en un sens beaucoup plus génial que l'on n'avait fait jusqu'alors, mais il employait des méthodes telles, qu'il doit être compté, ainsi que l'a montré M. Délégué dans un essai sur ses travaux mathématiques publié à Dunkerque en 1869, parmi les créateurs du calcul infinitésimal.

De ce calcul il possède tous les fondements métaphysiques. Il pose en principe que dans les grandeurs continues il y a différents ordres d'infini, tels que les uns sont de purs néants devant les autres : ainsi le point par rapport à la ligne ; puis il voit que toute grandeur unie peut être considérée comme divisée en une infinité d'éléments qui seront toujours entre eux comme les grandeurs infinies qui leur ont donné naissance. De ces principes il déduit la possibilité de débarrasser les raisonnements géométriques des entraves qu'y apporte l'incommensurabilité des grandeurs continues évaluées en nombres formés d'unités indivisibles et finies ; la possibilité de ramener à la ligne droite les éléments des grandeurs les plus diverses ; la possibilité de considérer deux grandeurs infiniment voisines dans l'ordre de la succession comme égales entre elles ; la possibilité de simplifier l'expression de l'accroissement d'une grandeur, quand cette expression est susceptible de contenir des grandeurs hétérogènes.

Si, en outre de ces principes généraux, il n'a pas formulé les

règles propres du calcul infinitésimal, il est certain qu'il a appliqué les plus importantes ; et l'on peut prouver qu'il possédait l'art de trouver les tangentes par la méthode des indivisibles.

Ses travaux eurent une influence sur la découverte de Leibnitz. En lisant les lettres de Dettonville, dit ce philosophe, *subito lucem hausit*. Le *Traité de la Roulette*, écrit d'Alembert, sera toujours précieux comme un monument singulier de la force de l'esprit humain, et comme reliant l'un à l'autre Archimède et Newton.

Un objet auquel Pascal n'avait cessé de s'intéresser était la politique, envisagée dans ses principes généraux. Il avait toujours été très exact au service du roi, disant que, dans une république, c'était un grand mal de chercher à instituer un roi, mais que, dans un État où la puissance royale est établie, c'était une sorte de sacrilège de combattre la royauté ; car la puissance royale était, non seulement une image, mais une participation de la puissance divine. Il aimait à conférer sur l'éducation des princes, et il ne cachait pas qu'il eût volontiers sacrifié sa vie pour une œuvre aussi importante. Un jour, vers 1660, il eut l'occasion de donner des conseils à un enfant de grande condition, sans doute le fils aîné du duc de Luynes, âgé alors de quatorze ans. Il lui fit trois discours fort remarquables, dont Nicole a écrit une analyse, neuf ou dix ans après les avoir entendus. Chose étrange, on trouve, dans cette analyse même, l'empreinte du génie de Pascal, tant, comme le dit Nicole, tout ce qu'il disait faisait sur l'esprit une impression ineffaçable.

C'est par l'effet du hasard, dit Pascal au jeune prince, que vous possédez les richesses dont vous vous trouvez maître. De vous-même et par votre nature, vous n'y avez aucun droit. L'ordre en vertu duquel ces biens ont passé de vos ancêtres à vous est un ordre d'établissement, et d'établissement humain. Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc. Égalité parfaite avec les autres hommes, voilà votre état naturel. Le peuple, il est vrai, n'en a pas le secret : il croit que la noblesse est une grandeur réelle. Ne lui découvrez pas son erreur, qui est utile à la tranquillité de l'État. Mais, tout en agissant extérieurement selon votre rang, songez à votre condition véritable, et gardez-vous de l'insolence.

Il y a deux sortes de grandeurs, les grandeurs naturelles science, vertu, santé, force ; et les grandeurs d'établissement, créées par la volonté des hommes en vue de la paix, telles que les rangs, les dignités, la noblesse. Dieu a voulu que nous donnions quelque chose aux unes et aux autres. Aux premières nous devons l'estime, aux mondes le respect extérieur. Il faut parler aux rois à genoux. C'est sottise et bassesse de leur refuser cet hommage. Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime, mais il est nécessaire que je vous salue. Au contraire, je passerai devant le géomètre, mais je l'estimerai plus que moi.

Dieu est le roi de la charité vous êtes, vous, un roi de concupiscence. Agissez donc en roi de concupiscence. Ne prétendez point dominer les hommes par la force, mais contentez leurs désirs, soulagez leurs nécessités, mettez votre plaisir

à être bienfaisant selon le monde. Ceci, il est vrai, ne mène pas loin ; et si vous en restez là, vous vous perdrez en honnête homme, mais vous vous perdrez. Il faut faire plus : il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne désirent que les biens de la charité.

Tandis que Pascal s'appliquait ainsi, sans plus se mêler aux querelles des hommes, à développer sa piété en lui-même et chez les autres, il fut brusquement rejeté dans les cruels conflits de la conscience et de la force.

Depuis 1657, la question du formulaire paraissait tombée dans l'oubli, et Port-Royal respirait. Les solitaires, peu à peu, revenaient au désert. Mais en 1661, la cour, qui voulait en finir avec la faction de Retz, et qui considérait Port-Royal comme le foyer de la résistance, demanda que l'on renvoyât toutes les pensionnaires, ainsi que les novices et les postulantes. Les vicaires généraux du cardinal rédigèrent alors un mandement pour ordonner la signature du formulaire. Ce mandement était, paraît-il concerté avec Port-Royal ; on dit même que Pascal avait contribué à la rédaction. Mais les religieuses trouvèrent que, si le mandement était obscur et embarrassé, en revanche le formulaire qui le suivait n'était que trop clair. Et elles furent saisies d'inquiétude à la pensée de signer ; car l'ombre même du mal faisait peur à ces saintes filles. On leur demandait de condamner la doctrine de Jansénius comme n'étant pas celle de saint Augustin. Elles appréhendaient que cette distinction ne fût fausse, et qu'en condamnant Jansénius, on ne condamnât en effet saint Augustin.

De toutes les religieuses, la sœur Jacqueline de Sainte-Euphémie fut celle qui témoigna le plus de répugnance. Il n'y a que la vérité qui délivre, écrivait-elle en juin 1661 à la sœur Angélique de Saint-Jean, sous-prieure au monastère de Paris. — Mais peut-être on nous retranchera de l'Église ? — Qui ne sait que personne n'en peut être retranché malgré soi, et que, l'esprit de Jésus-Christ étant le lien qui unit ses membres à lui et entre eux, nous pouvons bien être privés des marques, mais non jamais de l'effet de cette union, tant que nous conserverons la charité. Selon la sœur Euphémie, le mandement ne faisait autre chose que consentir au mensonge sans nier la vérité. Je sais bien, ajoute-t-elle, que ce n'est pas à des filles à défendre la vérité. Mais puisque les évêques ont des courages de filles, les filles doivent avoir des courages d'évêques. Si ce n'est pas à nous à défendre la vérité, c'est à nous à mourir pour la vérité.

Cependant Arnauld répondit aux objections ; et son autorité décida Port-Royal-des-Champs à signer, comme avait déjà fait la maison de Paris. Jacqueline signa, et en mourut de douleur trois mois après, à l'âge de trente-six ans. Jacqueline était la personne que Pascal aimait le plus. Quand il reçut la fatale nouvelle, il dit

simplement : « Dieu nous fasse la grâce d'aussi bien mourir ! »

Or, les ennemis de Port-Royal ne désarmèrent pas, mais exigèrent une nouvelle signature, accompagnée d'une adhésion plus catégorique. Alors il sembla que l'esprit de Jacqueline eût passé dans l'âme de son frère, lequel, désormais, se montra inébranlable. Les doreurs et les confesseurs de Port-Royal faiblissaient. Pascal écarte définitivement la subtile distinction du fait et du droit ; et, dans un écrit sur la signature, il déclare simplement que signer le formulaire sans restriction, c'est signer la condamnation de Jansénius, de saint Augustin et de la grâce efficace. Et il rejette sans ambages toute voie moyenne, comme abominable devant Dieu et méprisable devant les hommes.

Il était arrivé, pensa-t-il, cela même qu'il avait prévu dans la dix-septième Provinciale. C'était la grâce efficace que l'on avait visée et qu'aujourd'hui l'on atteignait à travers Jansénius. Or la soumission que nous devons au Saint-Siège ne saurait nous faire relâcher de ce que nous devons à la sincérité chrétienne. Pascal estimait d'ailleurs que le pape n'a non plus d'autorité indépendamment de l'Église que l'Église en dehors du pape. Unité et multitude étaient, selon lui, inséparables. La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion, l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie. Les Pères parlent du pape, tantôt comme d'un tout, tantôt comme d'une partie : il faut unir ces deux assertions, sous peine de manquer à la parole des Pères. L'autorité à laquelle nous devons l'obéissance, c'est l'autorité du pape en communion avec l'Église.

Pascal appréhendait que ses amis ne fussent disposés à la condescendance, dans le désir de conserver la maison de Port-Royal. Il nous appartient, disait-il, d'obéir à Dieu, et non de calculer les suites de notre obéissance. « Le Port-Royal craint, c'est une mauvaise politique. »

Une longue discussion eut lieu entre ces Messieurs. À la fin, tous se rangèrent à l'avis d'Arnauld et de Nicole, qui proposaient de signer, moyennant une restriction. Pascal se trouva mal, et tomba sans parole et sans connaissance.

Mais l'addition sur laquelle avaient délibéré ces Messieurs fut repoussée, et l'on exigea que les religieuses signassent purement et simplement. Elles refusèrent. Était-ce là se séparer du Pape et de l'Église ? Dans la pensée de Pascal, c'était au contraire rester uni à l'Église catholique indivisible, invisible et éternelle, qui seule est la véritable Église de Dieu.

Cependant, dès le mois de juin 1661, l'état de santé de Pascal s'était aggravé. Il n'en fut que plus attentif à s'oublier pour les autres, et à donner toutes ses pensées à Dieu. Il avait recueilli chez lui un pauvre ménage, dont un enfant prit la petite vérole. Craignant

la contagion pour les enfants de sa sœur, qui venait chaque jour chez lui, au lieu de déplacer le petit malade, il quitta lui-même sa maison pour loger chez Mme Périer.

Ses amis de Port-Royal, notamment Arnould et Nicole, le visitaient de plus en plus fréquemment, et l'entretenaient des choses de la religion. Il se confessa plusieurs fois à M. de Sainte-Marthe. Il se confessa aussi à M. Beurrier, curé de Saint-Étienne-du-Mont, sa paroisse. Celui-ci, ayant su qu'il était l'auteur des *Provinciales*, lui demanda s'il n'avait rien à se reprocher là-dessus. Il répondit tranquillement que sa conscience ne lui reprochait rien, qu'il n'avait agi que pour la gloire de Dieu et la défense de la vérité, sans avoir jamais été poussé par aucune passion contre les jésuites.

Se sentant près de sa fin, il demandait instamment à communier. Comme on lui refusait cette grâce, à cause de son état de faiblesse, il voulut au moins communier avec Jésus-Christ dans ses membres, qui sont les pauvres, et il exprima le désir de voir près de lui un pauvre malade, à qui on rendit les mêmes services qu'à lui. Ceci même ne se pouvant faire incontinent, il pria qu'on le portât aux Incurables, afin qu'il pût mourir en compagnie des pauvres. Cependant il souffrait de plus en plus, et il souhaita, non sans scrupules de conscience, une consultation. Les médecins essayèrent de le rassurer, mais il ne les crut pas, et voulut avoir un ecclésiastique pour passer la nuit auprès de lui. Vers minuit il eut une convulsion, qui, comme par miracle se suspendit, de telle sorte qu'il pût recevoir le Saint-Sacrement dans la plénitude de sa connaissance. « Voilà, lui cria le curé, celui que vous avez tant désiré. » Puis, comme M. le curé l'interrogeait, suivant la coutume, sur les principaux mystères de la foi. « Oui, monsieur, répondit-il, je crois cela de tout mon cœur. » Et, ayant reçu la communion, il dit : « Que Dieu ne m'abandonne jamais ! » Ce furent ses dernières paroles. Il mourut le 19 août 1662, à l'âge de trente-neuf ans et deux mois.

Ceux qui l'avaient approché vénéraient en lui un bienheureux et un saint.

Chapitre VIII

Les « Pensées »

Parmi les papiers que laissa Pascal, se trouvaient de nombreux projets relatifs à l'ouvrage qu'il méditait sur la religion. Ayant examiné ces fragments, dont la plupart exprimaient des pensées complètes et dont plusieurs paraissaient achevées, les parents et les amis de Pascal songèrent à les mettre en état d'être publiées. Il ne s'agissait pas principalement pour eux de faire ressortir le génie propre et d'accroître la gloire de celui qui avait pour maxime : « Le moi est haïssable », mais de remplir l'intention de l'humble serviteur de Dieu et de l'Église. C'est pourquoi ils prirent soin, tout en conservant les saisissantes beautés du texte, d'en éclaircir ça et là les obscurités, de marquer la suite et la liaison des parties, et aussi d'adoucir certaines expressions, qui, mal comprises, auraient pu égarer sur la doctrine de l'auteur.

Comme préface à cette publication, Mme Périer composa, peu de temps après la mort de son frère, une *Vie de Blaise Pascal*. Mais ce ne fut qu'en août 1668, lorsque le pape Clément IX eut, croyait-on, terminé les querelles du jansénisme et fait la paix de l'Église, que l'on travailla à mettre les fragments en ordre. Le duc de Roannez eut le plus de part à ce travail. Il fut secondé par Arnauld, Nicole, et plusieurs de ces Messieurs. M. et Mme Périer se résignaient difficilement aux changements que l'on croyait devoir faire. Mais Arnauld expliqua à M. Périer que l'on ne saurait être trop exact, quand on avait affaire à des ennemis d'aussi méchante humeur que ceux de M. Pascal ; et qu'il fallait prendre garde, pour sauver quelques expressions sans importance, de rendre la publication impossible. Dans un esprit de discrétion et de respect, en songeant constamment à tout ce que leur avait dit Pascal lui-même de son plan et de ses idées, ces confidents de sa pensée travaillèrent à donner un dessin fidèle de l'œuvre projetée.

L'impression fut achevée en 1669 ; la publication n'eut lieu qu'en 1670. L'ouvrage, intitulé *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, fut précédé, non de la *Vie de Pascal*, qui eut

risqué de faire une trop large place à la personne de l'auteur, mais d'une préface composée par son neveu Étienne Périer, exposant le dessein de M. Pascal. Il parut revêtu de l'approbation de plusieurs évêques et docteurs.

Cette première édition était volontairement, incomplète et arrangée. Les éditions que donnèrent Condorcet en 1776, et Bossut en 1779, plus complètes, demeurèrent fort différentes du texte original. Victor Cousin, en 1842, signala ces différences ; et, à partir de cette époque, on s'efforça de reproduire exactement le manuscrit. Les publications de Faugère, 1844, Molinier, 1877, Michaut, 1896, 1899, et Brunschvicg, 1897, ont peu à peu résolu ce difficile problème. Dans l'édition de M. Michaut, nous sommes véritablement en présence des notes et fragments épars, souvent incomplets, remplis de ratures, de surcharges et de variantes, parfois réduits à un commencement de phrase ou à quelques mots tracés pour soulager la mémoire, que nous offrent ces émouvants papiers, expression immédiate de la pensée vivante et de l'imagination en travail. Nous surprenons Pascal conversant avec lui-même au plus profond de sa conscience ; nous contemplons, étalée devant le public, mainte pensée naissante, à peine formée, non encore éprouvée qu'il eût rejetée peut-être, ou modifiée par l'effet de la réflexion. Et cette prise de possession des manuscrits, certes très précieuse, est une source de fines jouissances pour les habiles, qui, désabusés de la foi aux idées, mettent tout leur plaisir à étudier la personne, et, dédaignant les doctrines d'un Pascal, trouvent très curieux et amusant de démontrer son intelligence et son âme. Il semble pourtant que ceux qu'on appelle les grands hommes doivent simplement être rangés parmi les cas anormaux, si les produits de leur génie sont sans valeur réelle. L'admiration que nous nous flattons de leur vouer ne nous fait-elle pas un devoir de chercher d'abord, dans leurs écrits l'expression de la vérité éternelle qu'ils se sont proposé d'y fixer et de nous transmettre ?

Il ne peut être question de tracer un plan des *Pensées*, ni même de l'ouvrage en vue duquel elles ont été jetées sur le papier. Mais nous sommes en droit d'interroger ces fragments sur le dessein qu'avait formé Pascal, et sur le travail intérieur qu'il voulait provoquer dans l'âme de son lecteur. Nous sommes guidés, à cet égard, dans une certaine mesure, par les souvenirs que nous ont transmis Étienne Périer, Filleau de la Chaise et Mme Périer touchant la conférence où lui-même développa ses idées, vers 1658.

Pascal ne se proposait pas de démontrer les vérités de la religion comme on démontre celles de la géométrie, d'une manière purement abstraite. Son intention était de ne rien dire où l'homme

ne se trouvât intéressé soit en sentant en lui-même tout ce qu'on lui faisait remarquer, soit en voyant clairement qu'il ne pouvait prendre un meilleur parti que celui qu'on lui proposait.

Il eut tout d'abord en vue des personnes déterminées : ceux qu'on appelait les libertins, ces hommes du monde qui, au nom d'une science mal comprise et d'une demi-philosophie, faisaient parade d'incrédulité. Il voyait le modèle du libertinage dans deux hommes qu'il avait bien connus, dont il avait jadis apprécié l'esprit Méré, qui prétendait, à l'égard de la religion, s'en tenir à l'honnêteté ; Miton, qui, tout en apercevant que la nature est corrompue, croyait pouvoir demeurer dans l'indifférence et l'incuriosité.

Pour atteindre le mal dans sa source, c'est aux idées de Montaigne qu'il fallait s'attaquer. Pascal le connaissait à fond. Il avait lu et relu cette étrange *Apologie de Raymon de Sebonde*, où, sous prétexte de justifier l'emploi des raisons humaines dans la lutte contre les athées, Montaigne démontrait avec surabondance que notre raison déraisonne, dès que, quittant le domaine des choses sensibles, elle aborde les questions religieuses et philosophiques, et que la pure nature nous est, pour diriger notre conduite, un meilleur guide que ce soi-disant privilège de notre espèce. Comment pouvait-on amener à la religion des hommes qui étaient dans de tels principes ?

Leur faire voir directement la vérité de la religion, aussi certaine que celle des mathématiques ? On n'y pouvait songer. De deux puissances qui sont en nous, et qu'il eût fallu convaincre, la raison et la nature, la première, selon eux, en ces questions, se niait elle-même, la seconde se suffisait. Sans doute, il restait concevable que la foi se superposât à la nature, comme, à une ligne donnée, une parallèle. Mais, déstituée de toute attache à la nature, elle n'était plus qu'une opinion particulière.

Il fallait donc suivre la voie inverse ; et, partant de l'étude de la nature humaine, où prétendent s'enfermer les libertins, leur montrer que cette nature n'est pas telle qu'ils la supposent ; qu'un état de pure nature, sans aucun élément surnaturel, est, chez l'homme, une chose impossible ; que l'homme ne trouve la satisfaction de ses tendances et ne se réalise qu'en Jésus-Christ. Pareillement, il fallait redresser l'idée que les sceptiques se faisaient de la raison, de telle sorte que la foi, au lieu de se surajouter à notre intelligence comme quelque chose d'hétérogène, en devînt le complément indispensable et la perfection. Mais comment amener des hommes entêtés de leur suffisance à reconnaître qu'ils ne se suffisent pas ? Comment prouver à des indifférents, à des orgueilleux, qu'ils doivent sortir de leur quiétude, désirer leur humiliation ? Le premier point

était d'étudier les moyens de persuader les hommes, de rechercher la méthode qu'il convenait d'adopter, l'ordre suivant lequel les raisons devaient être disposées.

Il y a une grande différence entre connaître Dieu en païen, qui ne voit en Dieu qu'une vérité géométrique en juif, qui ne voit en lui qu'une providence s'exerçant sur la vie et les biens des hommes ou en chrétien, à qui Dieu fait sentir qu'il est son unique bien. C'est ce troisième genre de connaissance qu'il s'agit de susciter.

Or dès l'abord se dresse une contradiction qui semble frapper d'avance tous nos efforts de stérilité. La fin cherchée est la transformation de la volonté et du cœur. Or une telle opération n'est possible qu'à la grâce divine, et la grâce est toute gratuite et surnaturelle. Créatures corrompues, nous ne pouvons rien pour provoquer, soit en nous, soit chez les autres, l'action de la grâce. Nous ne disposons que de modifications extérieures, sans effet sur le cœur, si Dieu ne s'en mêle. Quelle place pour notre action peut-il y avoir à côté de l'action divine ?

La contradiction serait insoluble, s'il fallait se représenter l'homme et Dieu comme existant l'un à côté de l'autre dans un milieu tel que l'espace. Alors l'action humaine, limitant l'action divine, en serait la négation ; et l'action divine, en détendant à l'infini, ne laisserait nulle place à l'action humaine. Mais Dieu est une personne, et l'homme est une personne. Entre personnes il y a d'autres relations que celles des corps. Par l'amour, elles s'unissent sans cesser d'être distinctes ; elles se pénètrent sans s'absorber. Telles les trois personnes de la Trinité divine. Et ainsi la Providence peut conférer à celles de ses créatures qui sont des personnes la dignité de la causalité. Il est possible qu'elle nous emploie nous-mêmes à l'œuvre de la conversion de nos semblables ; que nos prières, nos raisonnements, nos libres efforts, soient la manifestation, prévue et voulue par Dieu, de l'action intérieure de la grâce. Certes, Dieu seul peut nous convertir ; mais son action admet et commande la nôtre.

Nous voyons par là comment nous devons agir. Par nous-mêmes nous ne pouvons rien. Si donc l'écrivain se propose sa propre gloire et se flatte de triompher par son éloquence, son discours ne vient pas de Dieu et est sans force pour le bien. Pour être efficace, la parole doit être l'expression humaine de la voix divine. Celui qui veut annoncer la vérité doit s'humilier et s'anéantir devant elle.

Une fois pénétré de cet esprit, on peut et on doit user, selon ses forces, de tous les moyens que la nature et l'art mettent à notre disposition.

Nous savons que l'art de persuader a deux parties, qui

correspondent aux deux entrées de l'âme humaine : l'art de convaincre, qui s'adresse à l'entendement, et l'art d'agréer, qui s'adresse à la volonté. De l'art de convaincre les géomètres nous offrent le modèle. L'art d'agréer a, lui aussi, ses règles, qui sont conformes à la nature instable de nos sentiments. Or la conversion de l'homme est empêchée par sa paresse, ses passions, son orgueil, en un mot, par l'amour de soi. Il ne faut pas prétendre vaincre ce sentiment par une idée. Une passion ne cède qu'à une passion. Il s'agit d'éveiller dans l'âme le mépris de soi et l'amour de Dieu. C'est le progrès même de la charité qui diminuera la force de l'amour de soi. À l'art d'agréer il appartient principalement d'ôter les obstacles et de disposer le cœur à l'amour de Dieu.

Pour toucher le cœur d'autrui, il faut, dans ses discours, suivre un certain ordre. Le cœur a son ordre. Jésus-Christ, saint Paul, saint Augustin suivent cet ordre. Il consiste principalement en la digression sur chaque point qui se rapporte à la fin, de manière que cette fin soit constamment devant l'esprit. C'est un ordre, non unilinéaire, mais convergent. Les parties ne sont pas rapportées à ce qui précède, mais à ce qui doit les suivre et les ramener à l'unité.

L'art de convaincre et l'art d'agréer sont d'ailleurs, en une affaire telle que la religion, qui concerne l'homme tout entier, indispensables l'un et l'autre, et doivent être étroitement unis. Tâche difficile, parce que les qualités qu'ils supposent, l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, sont en quelque sorte contradictoires. L'un part de principes abstraits et gros, pour descendre aux conséquences l'autre part des choses communes, pour en chercher les principes innombrables, déliés et insaisissables. Ajuster ensemble l'abstrait et le concret, les axiomes et les réalités, telle est la méthode nécessaire.

De ces principes découlent les règles de composition et de style que Pascal se traçait, et dont les fragments qui nous restent portent la marque. Sans doute Pascal a écrit : « La vraie éloquence se moque de l'éloquence, c'est-à-dire l'éloquence du sentiment et de la nature se moque de la rhétorique. » Mais, selon lui, l'éloquence du sentiment a elle-même ses règles, puisque le cœur a ses raisons. Il y a, en matière d'éloquence comme en toute action humaine, trois formes : la nature, l'art, le naturel. La nature, dans son état actuel, est un mélange confus de bon et de mauvais. L'art, pris séparément, est l'ensemble des règles imaginées par l'homme en vue de son plaisir, et tendant à déguiser la nature. Le naturel est, non la conformité à la nature donnée, mais le retour à la vraie et primitive nature, exempte d'altération. Ce n'est que par un travail méthodique et difficile que l'homme peut, dépassant la nature et l'art, atteindre au naturel. Ce travail est celui que considère Pascal.

L'écrivain a pour objet d'agir sur les âmes, et ce succès ne peut venir que de Dieu. C'est pourquoi, avant d'écrire, il se met à genoux et, soumettant tout son être au Créateur, le prie de se soumettre aussi celui de son frère. *Inclina cor meum*, telle est sa prière, telle est celle qu'il invite son lecteur à faire avec lui. Car les meilleures raisons seront vaines, si le cœur n'est pas disposé à les recevoir.

Pour chacune des parties de l'éloquence, Pascal a des règles.

S'agit-il de l'invention ? Il considère que l'homme se persuade mieux par les raisons qu'il a trouvées lui-même, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres. L'écrivain doit donc se mettre à la place de ses lecteurs, et faire essai sur son propre cœur du tour qu'il doit donner à son discours. Le secret de l'éloquence est d'amener l'homme à faire réflexion sur ce qui se passe en lui, et à constater, par lui-même, la vérité de ce qu'on lui dit. Il faut, d'ailleurs, s'adresser à toutes les puissances de l'âme du lecteur, de manière à le prendre tout entier, à l'envelopper, à ne lui laisser aucune issue par où il puisse s'échapper. Donc, intérêt, plaisir, raison, cœur, esprit et corps, automate et intelligence, Pascal mettra tout en jeu pour exciter l'homme à vouloir sa conversion.

La disposition, exige des tâtonnements et des essais sans nombre. Car il s'agit d'unir l'ordre de l'esprit et l'ordre du cœur, qui semblent incompatibles. Les principes, dans les choses réelles et vivantes, loin d'être connus les premiers, ne se dégagent que peu à peu. La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est celle qu'il convient de mettre la première.

L'élocution a, dans les choses morales, une importance singulière, car un même sens y change selon les paroles qui l'expriment. La règle première, c'est que le fond doit présider à la forme. Il ne s'agit pas de faire des tableaux agréables, mais des portraits ressemblants. Gardons-nous d'imiter les méchants artistes, qui peignent de fausses fenêtres pour la symétrie. Mais, d'autre part, les mots ont leur force propre. Le style doit être naturel, c'est-à-dire simple, clair, naïf et vrai. Il faut trouver le mot à la fois commun, juste et fort. Il faut préférer les mots concrets aux mots abstraits ; il faut exprimer les choses dans leur rapport à l'imagination, à la volonté, au cœur. Enfin l'ordre des mots est une condition de leur pouvoir. Au jeu de paume, c'est une même balle dont on joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.

Cette forme de perfection, il semble que Pascal la réalise. Pascal, certes, est un écrivain. Les innombrables ratures, corrections et remaniements dont sont chargés ses manuscrits montrent assez combien il travaille son style. Ce style se distingue par sa plénitude. Il possède, non tour à tour, mais ensemble, toutes les qualités qui s'emparent de l'âme. Rigueur géométrique, passion,

imagination, art et naturel, s'y fondent en une indissoluble unité.

Son mode d'exposition est un raisonnement très serré, présenté sous une forme très concrète : « Le moi est haïssable. Vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela ; vous êtes donc toujours haïssable. »

Pascal ramasse, à la manière des géomètres, une multitude d'idées dans une formule très brève : « Toute la loi consiste en Jésus-Christ et en Adam. »

Partout l'antithèse, mais toujours comme argument, jamais comme figure de rhétorique. Toute la sagesse, en effet, est de voir la contradiction qui est partout dans la nature, et d'en chercher l'explication humaine ; les deux raisons contraires, il faut commencer par là.

La langue de Pascal, l'un des modèles de celle du XVII^e siècle, a encore la verdeur du XVI^e. Elle admet tous les mots, les communs, les familiers, les bas, comme les nobles et les savants. Elle préfère les expressions communes. Elle hait les mots d'enflure. Elle appelle les choses par leur nom, elle les rend sensibles elle change les idées en visions, dont l'esprit ne pourra se défaire.

Sa syntaxe est très personnelle et très souple : « Les prophéties citées dans l'Évangile, vous croyez qu'elles sont rapportées pour vous faire croire. Non ; c'est pour vous éloigner de croire. »

Il emploie l'hyperbole, l'expression qui dépasse la pensée. Ce n'est pas là un vain procédé de style, c'est la méthode d'un homme qui veut forcer la volonté : l'action suppose une vue exclusive. C'est ainsi qu'il écrit : « La seule religion contre la nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs, est la seule qui ait toujours été. »

Comme toutes les autres parties, le nombre tend à l'effet sérieux. Charmer l'oreille serait peu de chose : on ne le prend pour juge que quand on manque de cœur. Mais n'est-ce pas le cœur même et la volonté qui ressentent la puissance du nombre, dans une phrase telle que celle-ci : « Malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève » ?

La maxime de se mettre à la place du lecteur, qui guidait Pascal dans sa manière d'écrire, détermine à plus forte raison le choix de ses pensées.

Il veut agir sur l'incrédule. Il se place, pour commencer, au point de vue de l'homme naturel, tel qu'il nous est donné de l'observer. L'homme, ainsi entendu, ne connaît qu'une chose, ne croit qu'à une chose, et cette chose est lui-même : il pense que l'homme est un tout, qu'il se suffit. Mettons-lui donc sous les yeux la peinture de son être, afin qu'il juge si vraiment il lui est possible de se contenter de soi.

Pour être sûr que le lecteur se reconnaîtra dans ce tableau, Pascal en empruntera les traits au maître des libertins, à Montaigne. Il transportera, des *Essais* du philosophe bel-esprit, dans son introduction au christianisme, mainte observation, mainte réflexion. Non telles exactement qu'il les trouve dans cet auteur. Il choisit, il ramasse, il change quelques mots ; et les mêmes pensées prennent un autre visage. Aimables ou agréablement railleuses chez Montaigne, elles deviennent, sous la plume de Pascal, amères, troublantes, déconcertantes. Ce n'est plus dans Montaigne, c'est en lui-même que Pascal voit ce qu'il y voit.

Comme dans ses travaux physiques, il part des faits. Ensuite il cherchera les causes. Le point capital, c'est d'observer l'homme dans sa forme concrète et véritable, dans la complication effective de sa nature. Qu'est-ce que l'homme, pour qui veut ainsi le voir, non sous une forme idéale, mais tel qu'il est ? L'homme est un être essentiellement changeant et complexe changeant, car sa manière d'être naturelle est la passion, dont le propre est l'instabilité ; complexe, car il est fait de parties à la fois hétérogènes et inséparables, irréductibles aux principes grossiers de la géométrie.

Quelles sont les raisons de ces effets ? Le mouvement peut, à la vérité, se concevoir comme la marche d'un être vers sa fin. Telle la gravitation naturelle des êtres vers Dieu, selon les philosophes païens. Mais le mouvement peut aussi être l'effet d'une contradiction intérieure, l'impossibilité de demeurer dans un état insupportable. De même, la complexité peut être, soit l'union harmonieuse d'éléments complémentaires, soit la réunion violente de principes disparates. De ces deux explications possibles, c'est, chez l'homme, la seconde qui est la vraie. L'homme est un être plein de contrariétés.

Considérez sa volonté : il veut le bonheur, et il est hors d'état de l'acquérir. Ses inclinations, condition de ses plaisirs, sont contradictoires. Il aime le repos, et il cherche l'agitation. Et tandis qu'il travaille à satisfaire une tendance, celle-ci, secrètement, se tourne en son contraire. Au fond, ce que nous voulons, ce n'est pas quelque chose de meilleur, de plus beau, de plus rare, c'est simplement autre chose. Il y a en nous une puissance décevante, dont l'occupation est de ravalier les objets qui sont une fois en notre pouvoir, pour parer de couleurs flatteuses ceux que nous ne possédons pas : c'est l'imagination. Séduits par son prestige, nous ne vivons jamais, nous attendons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, jamais nous ne pouvons l'être.

Nos facultés intellectuelles se contredisent pareillement. Au regard des sens, les choses sont finies la raison les voit infinies. Contradiction encore entre la raison, qui juge par principes, et le

cœur, qui juge par sentiment. Et notre raison elle-même se contredit. Elle prétend juger, et en soi elle n'a pas de principes. Elle reçoit, indifférente, les principes nécessaires à ses raisonnements, et de ce qu'il y a de plus relevé dans notre cœur, et de ce qu'il y a de plus bas dans nos sens. C'est un jeu pour elle de soutenir le pour et le contre.

Cherchera-t-on, sous ces contrariétés, un fonds un et permanent, que l'on appellerait proprement notre nature ? La coutume, chez nous, a cette force, de contraindre, transformer et créer la nature. Qui prouvera que ce que nous appelons notre nature soit autre chose qu'une plus ancienne coutume ? Notre nature nous fuit éternellement. Nous sommes et nous ne sommes pas.

Cependant nous pouvons pénétrer plus avant encore dans les profondeurs de notre être. Par-delà nos actions, nos facultés et notre nature, il y a notre moi, qui se pense et se connaît, et qui a peut-être en lui-même la puissance nécessaire pour mettre l'ordre et l'unité dans sa nature et dans ses actions. Mais ce moi est en proie à un mal étrange, dont lui-même ne se rend pas compte le besoin de divertissement. Quelle est la fin dernière de tous nos actes ? Qu'est-ce que l'homme attend de la richesse, des honneurs, des amusements, de la science, de la puissance ? La diversion, l'oubli de soi. C'est que notre cœur, ainsi que le révèle l'étude des passions de l'amour, est un abîme à la fois infini et vide, qui aspire à se combler. Or le monde ne nous fournit que des objets finis, des atomes, qui flottent dans sa capacité. Nous passons constamment des uns aux autres ; et notre souffrance demeure, parce que nous sommes toujours aussi loin du terme que nous poursuivons. Voilà pourquoi nous nous fuyons. Nous sentons confusément qu'en nous-mêmes est la cause de tous nos maux, et qu'en même temps nous n'avons nul moyen de nous changer. Du moins, pouvons-nous réellement nous fuir ? Pas davantage, parce que moi, qui prétends m'évader de moi-même, je suis encore et toujours moi, avec mon désir et mon impuissance également infinis.

Cependant les hommes, par les créations de leur intelligence, ont essayé de remédier aux vices de leur nature. Ils ont institué le droit ; et la morale, comme des moyens d'atteindre à leur fin.

Certes, à juger d'après l'apparence, il semble que notre justice soit essentiellement juste, que nous ayons un sûr moyen de connaître ce qui est juste en soi. Mais comment s'en tenir à ce sentiment, quand on compare et réfléchit, quand on a lu Montaigne ? Que de diversité dans ce qui devrait être un et universel ! Plaisante justice, celle qu'une rivière ou une montagne borne ! Quel est le fondement réel de notre justice ? C'est le temps,

l'imagination, la force, et rien autre chose. Qu'est-ce que la propriété ? Une usurpation dont le souvenir est effacé. Qu'est-ce qui fait l'autorité des médecins et des juges ? C'est leurs soutanes et leurs mules, c'est leurs robes rouges et les hermines, dont ils s'emmailotent en chats fourrés. Qu'est-ce que le droit de nos rois, sinon leur cortège de gardes, de hallebardes, de trognes armées, qui n'ont de mains et de forces que pour eux ?

Telle est notre justice. Les demi-savants en concluent qu'il n'y a pas de justice. Le peuple, lui, persiste à y croire. Et c'est le peuple qui a raison, mais non de la manière qu'il croit. Il croit que nos lois sont justes, et elles sont injustes : il juge indigne d'un homme de céder à la force, si cette force n'est en même temps la justice, et il fait bien. La justice, en ce monde, est invinciblement obscure et impuissante. Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. On a sauvé le principe de la justice en lui donnant pour matière la force. Par là on obtient la paix, qui est le premier des biens. Mais quelle singulière condition que celle d'un être qui a besoin qu'on le trompe pour désirer ce qu'il veut, qui exige que le faux porte le masque du vrai, alors qu'il foule aux pieds le vrai lui-même !

Notre morale ressembla à notre droit. Rien de plus clair, à première vue, que les principes de la science des mœurs, tels que la notion du bien, du bonheur, de la fin de la vie humaine ; et quel n'est pas le ravissement de celui qui, s'étant attardé aux sciences abstraites, en vient à étudier les choses morales et l'art de bien vivre ! Cependant interrogez les hommes sur ce, qu'ils considèrent comme bon. Ils vous nommeront les astres, le ciel, la terre, les éléments, les choux, les poireaux, les veaux, les serpents, l'adultère, l'inceste, tout jusques au suicide. Quant aux moralistes de profession, ils se divisent en deux grandes sectes : les stoïques et les épicuriens. Les premiers nous ordonnent de nous élever à Dieu, les seconds ne nous jugent bons qu'à vivre comme les bêtes.

Ici encore, confusion et contrariété. Les demi-savants concluent qu'il n'y a pas de morale. Mais ils se trompent et le peuple, qui persiste à admettre la distinction du bien et du mal, leur est supérieur. Il y a un principe de la morale, qui est de bien penser, de penser selon la droite raison, c'est-à-dire, notre raison ayant besoin de guide, de penser selon l'inspiration du cœur. Mais s'ensuit-il qu'il dépende de nous de connaître et de faire le bien ? Nullement, parce que notre cœur, naturellement mauvais et aveugle, ne peut nous guider convenablement en matière pratique, que si nous le transformons, si nous le régénérons. Et il n'est pas en notre pouvoir d'agir sur notre cœur, d'aimer selon le commandement de notre intelligence. Seuls nos actes extérieurs dépendent de nous. En

sorte que la morale nous ordonne ce qui ne dépend pas de nous.

Quel monstre est-ce donc que l'homme, quel chaos, quelle énigme, si tous ses efforts pour mettre de l'harmonie dans son être n'aboutissent qu'à en augmenter l'incohérence ?

Il est une race d'hommes qui se donnent pour plus savants et plus profonds que les autres, et qui prétendent trouver, par la seule force de leur raisonnement, l'explication de la nature humaine, et les moyens de la conduire à sa perfection. Ce sont les philosophes. Voyons ce que valent leurs doctrines. Ils affectent de ne relever que de la raison. Certes la raison a droit à nos respects. Elle nous commande plus impérieusement qu'un maître ; car en désobéissant à l'un on est malheureux, en désobéissant à l'autre on est un sot. Mais, d'autre part, notre raison est le jouet de nos sens et de notre imagination, puissances dérégées et trompeuses ; et elle est ployable à tout sens. Souveraine et esclave, telle est notre raison.

Sur cette contrariété les beaux esprits la condamnent. Ils se trompent. Car la force et l'autorité de la raison ne sont pas moins certaines que sa faiblesse. La raison est sûre dans ses principes les plus généraux, tels que les principes d'identité et de contradiction. Mais ces principes ne suffisent pas pour penser. Il faut aussi des vérités premières, des propositions fondamentales, et ces propositions lui font défaut. Elle raisonne bien, mais sur des principes qu'elle ne peut éprouver.

On serait tenté de répondre que nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur et le sentiment, et que c'est par ce dernier organe que nous connaissons les premiers principes. Il y a des faits physiques : nous les connaissons par les sens. Pareillement, il y a des faits métaphysiques : nous les percevons par le cœur, comme par un sens suprasensible. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis. — Il est vrai ; mais des mathématiques on ne peut conclure à la philosophie. Il nous est indifférent que l'espace ait trois ou quatre dimensions. Au contraire, notre intérêt est engagé dans le problème de notre destinée. Aussi ne cherchons-nous pas la vérité philosophique avec cette pureté de cœur qui serait nécessaire pour la discerner. De nous-mêmes nous la fuyons, et par nous-mêmes nous ne pouvons purifier notre cœur.

Pourtant les philosophes se flattent de résoudre certains problèmes, et tout d'abord celui de la certitude. Ils se partagent sur ce point en deux écoles : les dogmatistes et les pyrrhoniens. Et ces deux écoles se contredisent. On aurait tort pourtant de les renverser les uns par les autres, et de conclure à un doute absolu. Leurs doctrines ne sont pas fausses l'une et l'autre : elles sont vraies. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. Et

notre impuissance de prouver est insurmontable à tout le dogmatisme. Du point de vue de la nature, le dogmatisme est indestructible ; du point de vue de la raison, le pyrrhonisme est le vrai. Nous croyons à la vérité, et nous ne pouvons la découvrir. Nous nous sentons faits pour la certitude, et nous en sommes incapables.

Les philosophes croient établir certaines vérités morales, telles que l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Certes les démonstrations des partisans de ces vérités valent mieux que celles de leurs adversaires. Mais que leur en revient-il, si ce qu'ils démontrent n'est qu'abstraction vaine, sans vie et sans efficace ? Ils nous donnent des hypothèses suffisantes, des vérités géométriques, des propositions. Mais une proposition peut-elle remplir notre cœur ? Ces preuves ne sont pas seulement inutiles, elles sont dangereuses ; car elles nous font croire que, par nous-mêmes, nous pouvons nous hausser jusqu'à Dieu.

Quant aux vérités qu'enseignent les sciences, elles sont, certes, incontestables ; mais elles ne se rapportent qu'aux choses matérielles, et sont de nul usage pour notre vie intérieure. La seule utilité effective des sciences est de former l'esprit à l'observation et au raisonnement.

Telle est la vanité du suprême effort de l'homme pour se réconcilier avec lui-même. Loin de résoudre les contradictions de notre nature, la philosophie nous les montre essentielles et irrémédiables. Nous voyons en nous un mélange incompréhensible de grandeur et de misère, de dignité et de bassesse. L'homme est grand, puisqu'il prétend s'unir à Dieu ; il est misérable, puisqu'il ne peut ni le connaître, ni aller vers lui. Son âme est noble, puisqu'elle voudrait se dépasser ; elle est basse, puisqu'en fait, en toutes choses, elle ne cherche que soi. C'est l'infini et le fini à la fois inséparables et inconciliables.

La sagesse, dès lors, ne consisterait-elle pas à s'oublier, à se plier à sa condition, à s'endormir sur le mol chevet de l'ignorance et de l'incuriosité ? Cette résolution serait, de toutes, la plus criminelle et la plus funeste. L'homme ne saurait s'y abandonner sans renier sa qualité d'homme. Un tel désespoir, ou une telle lâcheté, se concevrait, si l'homme n'était qu'impuissance. Mais sa grandeur est aussi réelle et indestructible que sa misère. Qu'il ne songe donc point à apaiser cette inquiétude sans cesse renaissante, qui se mêle à toutes ses joies et qui les corrompt. Elle lui rappelle ses destinées supérieures. Que plutôt il se contemple d'un regard sincère ; et que, voyant clairement l'impossibilité d'écarter comme de résoudre le problème de sa nature, après avoir vainement cherché la solution en lui-même et dans ce qu'il peut, il se décide à la chercher au-

dessus de lui.

Il existe, par tout l'univers, des doctrines traditionnelles qui se donnent justement pour des solutions du grand problème ce sont les religions. À vrai dire, elles sont en général si dénuées de preuves, et elles enseignent une morale si basse, que je ne puis m'arrêter à la plupart d'entre elles. Mais tandis que je considère cette bizarre variété de mœurs et de créances, je trouve en un coin du monde un certain peuple, séparé des autres, et dont les histoires précèdent de plusieurs siècles les plus anciennes que nous possédions. Le livre de ce peuple enseigne des choses étranges. Il raconte que l'homme est l'ouvrage d'un Dieu parfait, qui l'avait créé à son image, dans l'état d'innocence et avec toutes sortes de perfections, mais qu'il se révolta contre son créateur ; qu'en conséquence il fut déchu de son état et communiqua sa nature corrompue à tous ses descendants ; mais que Dieu, dans sa miséricorde, promit d'envoyer aux hommes un libérateur, qui satisferait pour eux, et réparerait leur impuissance. Et un autre livre nous apprend que ce libérateur est en effet venu, et nous a sauvés, en réunissant en lui la misère humaine et la sainteté divine, de telle sorte que de la première jaillit une source de mérite et de grâce.

Vrai ou faux, cet enseignement s'ajuste avec une précision singulière au problème de la condition humaine. Par l'opposition de la grâce et de la nature, il rend compte, et de la grandeur, et de la misère de l'homme ; et, à ceux qui cherchent le remède contre cet état de contrariété intérieure, il offre la grâce toute-puissante du créateur lui-même.

Toutefois, la vérité de la religion chrétienne n'est pas encore établie par là. Cette religion nous apparaît comme une hypothèse qui satisfait notre esprit. Mais une hypothèse commode n'est pas pour cela une réalité. La matière subtile de Descartes peut rendre compte de quelques phénomènes. Ce n'en est pas moins une fiction. Une recherche spéciale a été nécessaire pour convertir en vérité l'hypothèse de Torricelli. Et nous ne pouvons hasarder notre vie sur une hypothèse. Nous avons besoin de savoir si cette religion, explication plausible de notre condition, est, en outre, vraie absolument. Et ainsi il nous la faut considérer, non plus seulement par rapports à nous, mais en elle-même, dans les preuves qu'elle apporte de sa vérité.

Elle nous enseigne une union de la nature humaine et de la nature divine dans un seul et même être, qui passe notre intelligence et ne peut être qu'un objet de foi. Nous ne saurions donc y croire sans l'intervention d'une grâce surnaturelle. Mais il se pourrait que nos efforts fussent la manifestation, prévue par Dieu, de l'action même de la grâce sur nous. Nous ferons donc comme si,

par nous-mêmes, nous pouvions aller à Dieu ; nous le chercherons de toutes nos forces, en épiaut, au plus profond de notre cœur, le sentiment qui accompagnera nos efforts.

La foi est l'adhésion de l'âme aux vérités contenues dans la sainte Écriture. Elle a ses motifs, et en nous, et dans les vérités révélées. Et ces motifs se mêlent et se pénètrent de telle sorte, que notre disposition intérieure nous aide à comprendre l'Écriture, et que la méditation de l'Écriture développe notre disposition intérieure.

Que si, distinguant ce qui, en réalité, est inséparable, nous considérons premièrement le progrès de la disposition intérieure, nous remarquons que, pour nous élever de la connaissance à la foi, nous avons trois moyens : la raison, la coutume et l'inspiration.

La raison ne démontre pas les choses de la foi, mais elle ôte les obstacles, elle prépare les voies. D'abord elle prouve que, selon ses principes, les raisons pour valent les raisons contre, si bien qu'on peut se décider dans le sens de la foi sans la contredire. Ce n'est pas tout. Pressée et contrainte d'aller au bout de ses raisonnements, elle apporte une raison irréfutable de se décider en faveur de la religion. Il existe une branche des mathématiques que l'on appelle la règle des partis. Si l'on applique à la question de l'existence de Dieu les principes de ce calcul, on démontre rigoureusement que l'homme doit la résoudre par l'affirmative.

Soit la raison humaine dans l'état d'incertitude sur le sujet de l'existence de Dieu. Elle peut prendre croix ou pile ; je dis qu'elle doit prendre croix que Dieu est.

Et d'abord il nous faut nécessairement parier. Nous ne sommes pas libres. Nous vivons, et chacun de nos actes enferme une décision touchant notre destinée. Il est clair que nous ne saurions agir de la même manière si Dieu est et s'il n'est pas. Que gagerons-nous ? Nous devons gager que Dieu est.

En tout pari, il y a deux choses à considérer le nombre des chances, et l'importance du gain ou de la perte. La raison que nous avons de choisir tel ou tel parti est exprimée par le produit de ces deux facteurs. Or, poser Dieu, c'est poser un bien infini. Faisons aussi petit que l'on voudra, égal à 1 par exemple, le nombre des chances que Dieu soit. Le parti que Dieu est sera représenté par $1 \times \infty$. En regard de la béatitude que Dieu peut donner, mettons maintenant les biens de ce monde, et supposons-les aussi grands que l'on voudra. Ils ne peuvent former qu'une quantité finie, que nous appellerons a . Faisons, d'autre part, aussi nombreuses que l'on voudra les chances que Dieu ne soit pas et que le monde existe seul. Ce nombre est fini, puisqu'il y a une chance que Dieu soit. Le parti que Dieu n'est pas sera, des lors, représenté par l'expression $n \times a$. Or ce produit est nécessairement plus petit que le premier, où

l'infini entre comme facteur. Donc je dois gager que Dieu est.

Ce raisonnement est démonstratif. Ce n'est, toutefois, qu'un raisonnement. Il réduit l'entendement, mais n'atteint pas le cœur. Et c'est l'adhésion du cœur que réclame la religion chrétienne. Comment l'affirmation que Dieu est pourra-t-elle descendre de l'intelligence dans le cœur ?

Le grand obstacle, ce sont les passions, c'est l'amour des plaisirs. Il faut les quitter. J'aurais bientôt quitté les plaisirs, répondez-vous, si j'avais la foi. Mais moi je vous dis vous auriez bientôt la foi, si vous quittiez les plaisirs. C'est à vous à commencer. Vous pouvez bien faire un effort, et éprouver si ce que je dis est vrai.

Pour plier notre cœur au commandement de notre raison, nous disposons d'un moyen puissant : la coutume. Elle fait nos attachements et nos répugnances, elle peut les défaire. Elle a une influence naturelle sur nos dispositions intérieures. Vous donc qui voulez croire et ne pouvez, vous que la raison porte à chercher la foi, et qui sentez une résistance dans votre cœur, faites comme si vous croyiez, prenez de l'eau bénite, faites dire des messes. Naturellement même cela diminuera vos passions, vous fera croire, et vous abêtera. C'est ce que je crains. Et pourquoi ? Qu'avez-vous à perdre ? La sagesse dont vous vous targuez n'est que mensonge. C'est en revenant au naturel et à la simplicité, dont follement les hommes se moquent, que vous vous rendrez capable de recevoir l'impression de la vérité.

Tel est le rôle de la coutume. Mais elle aussi est insuffisante. Une seule chose produit la foi parfaite l'inspiration. Si les raisonnements et la coutume ont quelque valeur, c'est qu'ils annoncent ou plutôt accompagnent, traduisent et rendent sensible à la conscience l'action de la grâce. S'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet, c'est le suprême effort de l'homme dans sa poursuite de la foi.

À mesure que se purifie sa disposition intérieure, la vérité se dévoile à ses yeux.

Le livre qui la contient est la Bible. Ce livre me frappe tout d'abord par ses marques d'authenticité. Je vois notamment qu'il nous a été transmis par les Juifs, alors qu'il les dépeint infidèles et les menace de châtiments, terribles. Or quelle apparence y a-t-il qu'ils eussent conservé un tel livre s'il n'était pas authentique ? Plus je considère l'histoire que raconte la Bible, plus je la trouve remarquable. Elle a une unité, une suite, une logique extraordinaires. Et ce qu'elle nous montre, c'est, à côté d'une religion rituelle, une religion tout intérieure, fondée sur l'amour de Dieu, laquelle se perpétue à travers toute sorte de vicissitudes.

Déjà je désire que la religion chrétienne, terme de cette histoire, soit susceptible d'être démontrée vraie. Or je trouve des preuves de cette vérité dans de nombreux miracles rapportés par la Bible et dont la réalité est incontestable ; dans les passages visiblement figuratifs dont le livre abonde, et qui s'appliquent exactement à Jésus-Christ ; enfin dans des prophéties très précises, dont l'histoire de Jésus-Christ a été la fidèle réalisation.

Telle est l'impression première que fait sur moi la lecture de l'Écriture. Mais je ne puis me dissimuler qu'un examen plus approfondi suscite d'énormes difficultés. S'il y a de vrais miracles, il y en a de faux ; il y en a qui, pris isolément, sont propres à détourner l'âme humaine de Dieu et de Jésus-Christ. S'il y a des figures claires et démonstratives, il y en a qui semblent un peu tirées par les cheveux, et qui ne prouvent qu'à ceux qui sont persuadés d'ailleurs. Enfin bien des prophéties sont inintelligibles, ou semblent ne s'être en aucune façon réalisées. Ce livre abonde en contrariétés. Il montre Dieu absent et présent ; il est charnel et il est spirituel ; il est clair et obscur, ordonné et confus, sublime et trivial. Qui lèvera ces contradictions ? Qui mettra l'ordre dans ce chaos ?

Dans la Bible elle-même nous trouvons une explication. Isaïe nous apprend que Dieu s'est proposé d'aveugler les uns et d'éclairer les autres, et que sa conduite est calculée de manière à produire ce double résultat. Dieu lui-même se nomme un Dieu caché. Seuls, les élus doivent le discerner sous les voiles dont il s'est couvert. Cette solution est suffisante au point de vue logique. Mais dans quel abîme de réflexions ne nous plonge-t-elle pas ? Comment Dieu peut-il se plaire à tromper et perdre ses créatures ?

Si l'homme n'avait rien en lui de plus relevé que la raison, il lui serait impossible de surmonter ces difficultés. Mais notre cœur a ses clartés, qui ne sont pas celles de la raison. Il voit qu'il n'aurait aucun mérite à se régler sur une évidence rationnelle ; tandis qu'en se donnant, malgré les résistances de la raison et de la nature, il fait un effort et un sacrifice, et se rend capable d'une perfection supérieure à celle des sens et de la raison. Et ainsi s'accomplit dans l'âme le mystère de l'acte de foi. Le besoin de croire qui s'est fait jour dans la volonté rencontre son objet ; et cet objet, s'unissant à la volonté, y réalise la foi qu'elle poursuivait. Celui qui crée dans l'homme cette vie surnaturelle, c'est Jésus-Christ. C'est lui que l'homme cherchait dans sa course vagabonde à travers tous les biens de ce monde. C'est lui qui désormais sera la source de ses pensées et de ses affections. Jésus-Christ est le centre de la religion.

Jésus-Christ est l'expression la plus complète de la contrariété qui est en tous les hommes. Il est grand, puisqu'il est Dieu ; il est la

grandeur même. En même temps il est véritablement homme, et le plus humble, le plus misérable des hommes. C'est un ouvrier, obscur, pauvre et sans défense. Il est chargé des péchés de tous les fils d'Adam, et il endure les supplices les plus cruels et les plus ignominieux. Il réunit littéralement l'extrême misère et la suprême grandeur.

Son œuvre, c'est la transformation de l'obstacle en instrument, la force surgissant de la faiblesse, le mal engendrant le bien. Jésus se sacrifie, et son sacrifice a une vertu singulière. De la part de l'homme, qui a une dette à payer, un sacrifice ne peut être qu'expiatoire. Celui de l'agneau sans tache est méritoire. Et ce mérite a une efficacité toute-puissante. Tout ce qui vient de l'homme est sans effet pour changer le fond de son être. Sa volonté, dans son état actuel, est enchaînée à sa nature, et ne peut agir sur elle. Mais le mérite de Jésus Christ, infini comme l'amour qui lui donne naissance, anéantit le péché jusque dans sa racine. C'est ainsi qu'en Jésus-Christ le mal comme souffrance triomphe du mal comme malignité. Toute souffrance n'est pas rédemptrice. Subie, la douleur déprime. Mais Jésus a souffert librement et en s'unissant à la sainte volonté du Père. La vertu divine s'est communiquée à cette souffrance.

Et comme il s'est guéri, ainsi, par lui, nous pouvons guérir. Jésus est la voie, la vérité et la vie. Il est la voie, car il est un autre nous-même, réunissant, en les portant à l'infini, et notre grandeur et notre misère. Il est la vérité, car il nous offre, sur Dieu et sur nous-mêmes, des lumières que nous ne trouvons qu'en lui. La croix, où Dieu châtie et pardonne, où la bassesse se change en gloire, nous enseigne que Dieu est à la fois juste et miséricordieux, juste envers les superbes, miséricordieux envers les humbles. La croix nous sauve, et de l'orgueil stoïque, qui prétend s'égaliser à Dieu, et du désespoir où la vision du néant plonge les athées. Et il est la vie. Non que son action se substitue à la nôtre : l'œuvre de notre régénération ne peut se faire sans nous. Mais la certitude de la miséricorde divine excite à l'action, puisqu'elle nous permet d'espérer que nos efforts ne seront point stériles.

Certes, par nous-mêmes, nous ne pouvons rien d'utile à notre salut. Mais Jésus-Christ est proprement le second Adam. Nous avons tous péché dans le premier, où tous nous existions virtuellement. Le fond de notre désir naturel, c'est ce qu'il a voulu. En revanche, nous pouvons tous, si nous le voulons, vivre dans le second, et nous revêtir de son mérite. Il faut, pour qu'il en soit ainsi, que tout ce qui est arrivé en lui se reproduise en nous. Il faut que nous souffrions avec lui, que nous mêlions nos prières à ses prières, notre amour à son amour. Il faut que nous devenions membres de

Jésus-Christ. Être membre, c'est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps auquel on appartient. Par l'amour donc, nous pouvons vivre en Jésus-Christ, et renaître avec lui. Jésus-Christ est le véritable Dieu des hommes.

Unis à Jésus-Christ, nous avons sur les choses une vue que nous n'aurions pu obtenir par nos facultés naturelles. Par celles-ci nous essayons de remonter des conséquences au principe, et le principe nous fuit, d'une fuite éternelle. Nous marchons de contradictions en contradictions. Avec Jésus-Christ, nous partons du principe vivant des choses ; et ce qui, aperçu du dehors, était contrariété irréductible, se révèle logique supérieure et parfaite harmonie. Et d'abord, la Bible, les miracles, les prophéties, les figures, qui apparaissaient à nos regards étonnés comme calculées pour aveugler les uns et éclairer les autres, prennent une signification nouvelle. Ceux que Dieu aveugle ont véritablement voulu, dans leur orgueil et leur esprit charnel, ne croire qu'à leur raison et nier ce qui les dépasse : Dieu les livre à leur aveuglement. Ceux qu'il éclaire sont ceux qui le cherchent de bonne foi et se soumettent à la vérité. Se donner à Dieu, source de toute bonne action, c'est déjà le posséder. On peut donc dire, en langage humain, qu'il dépend de nous d'être éclairés ou aveuglés. Tout se passe comme si nous pouvions, par nous-mêmes, obtenir la grâce de Dieu. Aux yeux de la foi, l'action de Dieu n'enlève rien à l'action de l'homme elle en fait la réalité.

Éclairés par Dieu, nous trouvons de nouveaux sujets de croire dans les difficultés mêmes que la Bible offrait à notre raison. Certaines prophéties semblent ne s'être point réalisées : c'est que nous les entendons mal. Nous leur prêtons un sens matériel, alors qu'elles en ont un spirituel. Les Juifs attendaient un Messie puissant selon le monde, parce qu'ils étaient charnels. Le chrétien sait que l'ordre de la grandeur matérielle n'est rien devant l'ordre de la charité, et il entend la royauté du Messie dans le sens de sa grandeur morale. Il en est de même des figures et des miracles. Les figures veulent être interprétées en esprit et en vérité, sans que pourtant cette interprétation laisse aucune place à l'arbitraire. Les miracles qui prouvent la religion doivent être distingués des autres car il y a de faux miracles, sans signification et sans valeur. Tantôt les miracles discernent la doctrine, tantôt la doctrine discerne les miracles. L'amour de Dieu est, ici encore, le guide nécessaire et infaillible. Il fixe notre raison, qui, d'elle-même, erre à l'aventure quand elle s'occupe des choses surnaturelles.

La clarté qu'il trouve désormais dans la Bible, l'homme la trouve également en lui. Aux yeux de la raison naturelle, il n'était que contrariété et impuissance. Il connaît maintenant, et l'ordre qui est

au fond de sa nature, et la cause et le remède du désordre qui s'y manifeste.

L'homme a trois facultés : cœur ou volonté, raison, sens. Si ces facultés sont actuellement en conflit les unes avec les autres, c'est que leurs rapports primitifs sont renversés.

Le cœur, suivant sa pente actuelle, va vers le moi comme vers sa fin suprême. Cette tendance est l'effet du péché, par lequel le moi s'est préféré à Dieu. Mais, régénéré par la grâce, le cœur se détache de son idole pour aller au Dieu véritable et, soumis lui-même, il domine et dirige à bon droit toutes nos facultés.

Les sens, que nous faisons juges des choses divines, à la lumière desquels nous prétendons résoudre le problème de notre destinée, ne se rapportent en effet qu'au monde matériel créé par Dieu. Ils perçoivent les faits physiques, comme le cœur, détaché des sens, perçoit les vérités morales et les premiers principes. Dans leur domaine, ils sont des témoins sûrs, les seuls à qui appartiennent la compétence et l'autorité.

Notre raison est située entre ces deux puissances d'intuition, comme un serviteur entre deux maîtres. Ce fut l'erreur des philosophes, de lui prêter des principes propres et la puissance de se suffire. Tous les principes que ces faux sages s'imaginent tirer de la raison viennent, en réalité, de nos sens ou de notre cœur corrompus. La raison n'a point de principes propres. Sa fonction légitime est de se joindre aux sens, quand il s'agit de connaître le monde des corps, aux impressions de la grâce sur la volonté quand il s'agit de connaître les choses divines. Entre la science de la nature et la religion il n'y a point de place pour la philosophie : cette prétendue science n'est que le dernier effort de l'orgueil humain pour s'égaliser à Dieu et rendre la croix inutile.

Et ainsi il y a trois ordres d'existences : celui des corps, celui des esprits et celui de l'amour de Dieu ; et la distance infinie qui sépare le premier du second, n'est que la figure de la distance, infiniment plus grande, qui sépare le second du troisième. Avec la connaissance et l'observation de ces rapports rentrent dans l'âme humaine l'harmonie et la paix.

Comme elle nous éclaire sur la religion et sur nous-mêmes, ainsi la foi en Jésus-Christ règle notre conduite. Le digne objet des désirs de l'homme, c'est la possession de la grâce divine. Or il n'y a pas de formule d'incantation qui puisse forcer Dieu à nous la communiquer. C'est l'erreur mortelle des païens et des chrétiens qui pensent en païens, de soumettre Dieu aux actions des hommes. Mais, d'autre part, il ne faut pas croire, avec certains chrétiens, imbus de l'erreur contraire, que Dieu nous sauve sans notre participation, que nos actes sont indifférents, que Jésus-Christ

prend purement et simplement notre place devant le tribunal de son père. La vérité, c'est que l'œuvre de la grâce, toute divine dans sa source, est nécessairement accompagnée de l'action humaine. Cette action consiste à prendre part à l'œuvre de salut qui s'est accomplie par la miséricorde divine, à vivre en Jésus-Christ, comme nous avons vécu en Adam. Vivre en Jésus-Christ, c'est être admis à sa gloire en partageant ses souffrances. Il ne nous a pas dispensés de souffrir, puisqu'il est notre modèle et qu'il a souffert. Mais il nous a donné le moyen de rendre nos souffrances fécondes.

La vie chrétienne est ainsi une vie de mortification. La souffrance que nous nous infligeons en communion d'esprit avec Jésus-Christ est notre part dans l'œuvre de notre salut. Par elle nous travaillons nous-mêmes à diminuer en nous la triple concupiscence des sens, de l'esprit et de la volonté. Par elle nous libérons notre cœur des objets périssables et vils qui le déshonorent, afin qu'à leur place rentre en lui l'amour de Dieu. Et, en effet, l'amour de Dieu le remplit à mesure qu'il s'épure. Car c'est sous son influence même qu'il luttait et se mortifiait. La souffrance de plus en plus docilement acceptée est le signe de la régénération intérieure.

L'amour de Dieu, ce devoir suprême qui seul donne un sens à tous les autres, et qui pourtant dépasse infiniment les forces de notre nature, se réalise en nous sous l'action de Dieu, et, dès cette vie, nous appelle au partage de la vie divine. Nous ne saurions toutefois nous y abandonner passivement et nous affranchir de la lutte et de l'épreuve. Comme la nature n'est qu'une image de la grâce, ainsi la grâce elle-même n'est que la figure de la gloire. La vie du chrétien est le progrès de plus en plus libre et joyeux de l'âme vers un terme que la mort seule lui permettra d'atteindre.

Chapitre IX

Pascal et ses destinées

Le visage de Pascal, autant que nous en pouvons juger par le masque moulé après sa mort et par un ou deux portraits, avait une expression singulière d'intelligence, de réflexion, de finesse, d'ironie imperceptible, de décision, de candeur et de spiritualité. Plus que ses lèvres fines et élégantes, plus que son nez à la courbure prononcée, on remarque tout de suite ses yeux au regard scrutateur, calme et impérieux, dont on ne peut dire s'ils attirent par le beau génie qu'ils manifestent, ou s'ils intimident par leur expression de détachement.

Si remarquable que soit cette physionomie, elle ne traduit que faiblement une vie intérieure d'une richesse et d'une intensité extraordinaires. Pascal réunissait des qualités singulièrement différentes le don des sciences d'observation et de raisonnement, et le sens très pénétrant des choses du cœur et de l'âme, le besoin de connaître et le besoin d'aimer, le penchant à la vie intérieure et le désir ardent d'agir sur les autres hommes, la candeur et l'ambition, la simplicité et l'habileté, la puissance d'abstraction et l'imagination, la passion et la volonté, la spontanéité d'une nature généreuse et le goût du travail, de la lutte et de l'effort. Un trait dominant de son caractère était la fantaisie de vouloir exceller en tout. Cette exigence de la perfection l'empêchait d'admettre les tempéraments, les concessions, les moyens termes. En toutes choses il cherchait l'absolu. Les qualités mêmes qui paraissent le plus difficilement compatibles, il les poussait à l'extrême, et il prétendait les ramener à l'unité.

Son esprit a passé par plusieurs phases, déterminées par son génie naturel, par les circonstances et par sa volonté.

Élevé par son père dans le principe du compromis entre les intérêts temporels et les intérêts spirituels, il apprend que la vraie religion chrétienne oblige à n'avoir point d'autre objet que Dieu seul. Il embrasse aussitôt cette manière de voir, où il trouve la perfection et l'exactitude dont il est avide. Et cependant ses attachements profanes persistent dans son âme ; et, son intelligence ayant eu

dans sa conversion plus de part que son cœur, il oscille entre l'amour de Dieu et l'amour des sciences. Puis, vivant dans le monde, il en est séduit ; et il prend conscience de la profondeur, de la beauté, de la dignité de la nature humaine. Il observe et il éprouve que la passion est l'essence de l'homme, et que la passion consiste, au fond, dans le besoin de posséder un objet égal à la capacité du cœur humain. Désormais il cherchera dans l'homme même le fondement de toute doctrine qui voudra s'imposer à l'homme. Or, tandis qu'il se complaît dans l'estime de la nature humaine, cette nature lui apparaît comme déchirée par une contrariété interne : il y a en elle une disproportion invincible entre la puissance et la destinée. Il se trouble, et il souffre ; et bientôt la foi au Dieu d'amour, comme objet unique de l'âme, se réveille en lui : il y trouve le remède, non seulement théorique, mais pratique et efficace, au mal dont il souffre. Par elle il recouvre la paix et la joie. Cette fois, la conversion est définitive, parce qu'elle ne consiste plus dans une simple adhésion de l'intelligence, mais dans un véritable renouvellement du cœur et de la volonté. Dès lors, Pascal prend la résolution de consacrer à Dieu toutes ses facultés. Il combattra ce mélange de l'esprit chrétien avec l'esprit du siècle, ce partage de l'âme entre soi et Dieu, qui est la gageure impossible à tenir. Il travaillera à son perfectionnement et à la conversion des autres hommes, et il n'estimera les sciences elles-mêmes que dans la mesure où elles pourront servir à la religion.

La forme dont il revêt ses idées dans les ouvrages qu'il est amené à écrire suit de l'objet qu'il a en vue. Son effort ne tend qu'à manifester l'œuvre intime de la grâce, qui arrache l'homme naturel à son orgueil ou à son indifférence, et l'appelle à l'amour par le don de soi. C'est ce double effet de la grâce que traduit le style de Pascal. D'une part il accumule les peintures saisissantes, les contrastes violents, les exagérations mêmes de langage, propres à ébranler l'imagination et à secouer la paresse de l'homme naturel. D'autre part il trouve les mots qui pénétreront le cœur et le gagneront, qui lui inspireront la confiance, qui l'ouvriront à la foi, à l'amour et à la joie. Et d'un bout à l'autre du discours se déroulera la chaîne d'un raisonnement inflexible, moyen humain de s'élever de la nature à Dieu, transition entre la fausse science et la foi.

Il y a en Pascal un savant, un chrétien, un homme. Chacun des trois est un tout, l'un est l'autre, et les trois ne font qu'un. Ce qu'il rejette, c'est la philosophie, ce monstrueux accouplement d'un objet surnaturel avec des puissances de connaître dont la portée ne s'étend qu'à la nature. Et l'on ne peut faire de lui un philosophe qu'en transformant, contrairement à sa croyance, ses doctrines religieuses en symboles de doctrines rationnelles. Pascal plaça

dans le christianisme, en toute sincérité, le centre de sa pensée et de sa vie. Il l'entendit en ce sens que, vivant en Jésus-Christ, l'homme n'a plus une pensée qui ne tende à Dieu, et qui, par conséquent, ne vienne de Dieu.

Pascal n'a vécu que trente-neuf ans. Il n'a écrit qu'un ouvrage, les *Petites Lettres*, et des fragments, dont la plupart ne sont que des ébauches. Néanmoins il a laissé une trace si profonde, que la plupart des grands penseurs, du moins dans les pays de langue française, se sont, ou nourris de sa pensée, ou révoltés contre lui.

Comme écrivain il a réalisé l'une des formes les plus exquises de la prose française : une langue encore riche de vieux mots énergiques et familiers, de termes concrets, d'images hardies, et en même temps sobre, simple, précise et claire ; une syntaxe à la fois souple et rigoureusement logique ; une construction très libre, qui admet la belle ampleur régulière de la période latine, mais qui ramasse, brise, prolonge ou allège la phrase avec une aisance et un art tout français. Cette forme si fraîche dans sa perfection aura beau être considérée comme un modèle par nos écrivains du XVII^e siècle : aucun d'eux, non pas même les plus grands, ne réunira toutes les qualités qu'avec tant de naturel a combinées Pascal. Sauf chez La Fontaine, l'ordre de la raison laissera au second plan l'ordre du cœur ou de l'imagination. Et parmi les formes diverses qu'a présentées la langue française après le xvii^e siècle, depuis Voltaire et Rousseau jusqu'à Chateaubriand et Victor Hugo, il n'en est guère dont on ne trouve des germes dans le style de Pascal.

Comme la langue, ainsi la personne et les idées de Pascal ont eu, après lui, une vie et des destinées.

Pascal offrait un exemple éclatant de la possibilité de réunir et concilier la plus haute raison avec la foi la plus docile et la plus humble. Il fut de ceux qui contribuèrent le plus à mettre en honneur cette harmonie de la science et de la foi, qui fut l'un des traits du xvii^e siècle.

Il eut sur son temps une influence plus particulière. Aux dangers que faisaient courir à l'Église chrétienne de redoutables ennemis du dedans, il avait opposé, avec ses amis de Port-Royal, mais d'une manière plus vivante et plus laïque, la restitution de la religion dans sa pureté et sa sévérité primitives. Or les *Provinciales*, où il plaida pour la morale de l'amour de Dieu, n'eurent pas seulement un succès mondain. Condamnées à Rome au point de vue du dogme, elles firent condamner, et par la conscience publique et par l'Église, la morale relâchée des jésuites, et elles contribuèrent à la suppression de l'ordre en 1764.

D'autre part, la doctrine des *Pensées* sur la corruption naturelle de l'homme et sa régénération par la grâce, sur la misère de

l'homme sans Dieu et la grandeur de l'homme avec Dieu, sur l'accord intime de l'action humaine avec l'action divine, se retrouve plus ou moins dans le christianisme du xvii^e siècle et dans les systèmes de ce temps qui s'inspirent de la religion. Tels les enseignements de Bossuet ou de Bourdaloue, les vues de Racine, de Boileau ou de La Bruyère, les systèmes de Malebranche, de Spinoza, de Leibnitz. Il ne semble pas, toutefois, que la relation précise établie par Pascal entre le christianisme et la nature humaine ait été pleinement comprise et appréciée par ce siècle, dominé, malgré qu'il en eût, par l'esprit dualiste du cartésianisme.

Cependant la raison, mal satisfaite de l'indépendance relative que lui avait reconnue le xvii^e siècle, prétendit, avec les philosophes du xviii^e, à l'indépendance absolue. Pascal apparut alors comme un exemple dangereux, dont il importait de détruire l'influence. Déjà Leibnitz, en même temps qu'il professait la plus grande admiration pour Pascal savant, reprochait au chrétien d'avoir eu l'esprit plein des préjugés de Rome, et insinuait que de bonne heure son intelligence s'était dérangée, par suite d'austérités excessives. Plus exclusif, Voltaire ne voulut voir dans les idées religieuses de Pascal que l'effet de la compression exercée sur son génie par l'esprit de son temps. Un fou sublime né un siècle trop tôt : c'est ainsi qu'il le caractérise et il le poursuit de ses sarcasmes, lui reprochant d'avoir calomnié la nature humaine, et d'avoir follement enseigné à l'homme qu'il doit être mieux qu'un homme. Condorcet conçut dans ce sens la célèbre édition qu'il donna des *Pensées* en 1776. Il y plaint tour à tour et y gourmande Pascal de s'être laissé opprimer par la superstition. Tel est encore le point de vue d'André Chénier, lorsqu'il condamne, avec une mordante éloquence, ce Pascal, qui, dit-il, employa tant de talent et de génie à maudire le bon sens qui examine et à se révolter contre le doute ; homme arrogant et orgueilleux sous les formes de l'humilité, indigné qu'aucun mortel se crût permis de secouer un joug qu'il voulait porter lui-même.

Pour mieux s'expliquer comment un si grand génie avait pu subir une pareille défaillance, on s'habitua à voir en lui un malade. Condorcet avait parlé d'une amulette de Pascal. Il appelait ainsi le mémorial qu'on trouva dans son pourpoint après sa mort. Voltaire avait reproduit la légende d'un abîme que Pascal aurait cru voir à côté de sa chaise pendant la dernière année de sa vie. Le *Recueil d'Utrecht* racontait un accident étrange, qui serait arrivé à Pascal sur le pont de Neuilly, et qui aurait frappé son imagination. Rassemblant et commentant ces historiettes, on en vint à croire que Pascal avait été un halluciné et un fou, au moins par intervalles ; et l'heure vint où un distingué médecin philosophe, Lélut, démontra savamment cette thèse, dans un travail intitulé : *L'amulette de Pascal, pour*

servir à l'histoire des hallucinations, 1846.

Cependant, dès le milieu du xviii^e siècle, Rousseau opposait le sentiment au raisonnement, et construisait une histoire de la société qui n'était autre qu'une traduction philosophique de l'histoire religieuse de l'âme, passant successivement par les états de nature intacte, de nature corrompue et de nature réparée. Ceux que séduisaient les idées de Rousseau lurent Pascal d'un autre œil que Voltaire. Ils virent en lui un mystique, démontrant à l'homme qu'il serait voué au pyrrhonisme, s'il n'avait que sa raison, mais lui révélant, dans les élans secrets de son cœur, le principe d'une foi et d'une certitude inébranlables. C'est ainsi que Jacobi, qui devait être l'un des plus parfaits représentants de la philosophie du sentiment, se nourrit particulièrement de la lecture de Pascal, en même temps que de celle de Rousseau, et prit pour devise la célèbre maxime : « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point. » Comme Jacobi, la plupart de ceux qui ont cherché dans les inspirations immédiates du sentiment un refuge contre les incertitudes de la raison ont été des disciples ou des admirateurs de Pascal.

Avec Chateaubriand, Pascal redevient, comme au xvii^e siècle, le grand penseur qui a été en même temps un grand croyant ; et c'est à la foi elle-même que, selon l'auteur du *Génie du Christianisme*, il doit son génie littéraire. Le Pascal sophiste que rêvait Voltaire eût été infiniment inférieur à Pascal chrétien. Pascal, tel qu'il a été, nous offre une preuve vivante et souveraine de l'excellence du christianisme.

Et pourtant le même Chateaubriand, dès l'époque où il s'exprime ainsi, insinue que la raison de Pascal, portée aux négations extrêmes, fut enchaînée par sa foi et réduite au silence. Et plus tard, il se prononcera expressément pour la conception d'un Pascal sceptique, qui s'est fait chrétien en enrageant, et qui est mort à la peine. Ce Pascal est proprement celui des romantiques. Il personnifie d'une manière admirablement tragique la lutte de l'intelligence et du cœur. Je l'aime ainsi, dit Chateaubriand, je l'aime, tombant à genoux, se cachant les yeux à deux mains et criant : « Je crois », presque au même moment où il lâche d'autres paroles qui feraient craindre le contraire.

Dès 1823, Villemain, dans ses *Discours et Mélanges*, disait que cette puissante intelligence avait reculé vers les pratiques superstitieuses, pour fuir de plus loin une effrayante incertitude. Sept ans plus tard, en 1830, Victor Cousin entrevoit le scepticisme de Pascal et quand, ensuite, il étudie le manuscrit des *Pensées*, il l'y trouve. Dès lors, il révèle à ses contemporains, en 1842, un Pascal tourmenté par le doute autant que par la maladie, et pour qui la foi fut une incrédulité mal soumise. Ce Pascal est très vivant parmi

nous, comme en témoignent les beaux vers de Mme Ackermann ;
ou de Sully Prudhomme :

La foi n'est, dans Pascal, qu'une agonie étrange ;

ou de Jules Lemaître :

Sur le tombeau où tu enfouis ta raison, ta gloire, ton génie, tu plantas une croix ;
Mais sous l'entassement des ruines vivantes
L'abîme se rouvrait, et, pleine d'épouvantes,
La croix du Rédempteur tremblait comme un roseau.

Dans le temps même que Victor Cousin, après plusieurs, découvrait un Pascal sceptique, le profond spiritualiste Alexandre Vinet, pour qui la religion consistait à éprouver en soi l'action divine, plaçait le principe de la doctrine de Pascal dans le pessimisme et faisait consister sa méthode à aller de l'homme à Dieu et à voir par le cœur. Il retrouvait en lui la religion telle qu'il la concevait, c'est-à-dire comme affaire d'expérience intérieure et individuelle. Et quand parut l'édition Faugère, publiée d'après le manuscrit, il la salua en ces termes : Pascal nous est rendu, non le Pascal sceptique, mais le Pascal que nous connaissions, Pascal convaincu, fervent et heureux.

Tandis que, sur le sujet des rapports de la raison et de la foi, chacun cherchait plus ou moins dans Pascal ce qui se rapportait à ses idées, le Pascal des *Provinciales* demeura, en même temps que l'écrivain incomparable, l'adversaire par excellence de la morale des jésuites. En vain l'ordre des jésuites, supprimé en 1764, fut-il rétabli en 1814. En vain le fondateur de l'Institut des Rédemptoristes, saint Alphonse de Liguori, restaura-t-il le probabilisme, sauf explication, en ce qui concerne l'adultère, le parjure et l'homicide : la conscience publique n'a point cassé le jugement de Pascal. Et la maxime qui justifie les moyens par la fin ; la duplicité savante qui permet de mentir en faisant semblant de dire la vérité ; la casuistique, qui réduit en règles ce qui n'en comporte pas et tue l'esprit par la lettre ; la complaisance qui appelle bien ou déclare permis ce qui est mal, sous prétexte que les hommes répugnent à s'en détacher ; le formalisme, qui dispense les hommes du devoir d'amour et de piété intérieure ; la religion comme instrument de domination ; l'habileté et la politique, comme moyens de travailler à l'avènement du royaume de Dieu, sont demeurés des objets d'aversion pour les âmes religieuses et délicates. Certes les critiques de détail ont été prodiguées aux *Provinciales*. On a contesté l'exactitude de telle citation, l'interprétation de telle formule théologique, l'attribution à l'ordre entier des assertions de quelques membres. Et, Pascal eût-il été plus fort théologien, la discussion, sans doute, serait toujours

possible. Mais ce qu'il a condamné reste condamné, non seulement dans le ciel, mais sur la terre même.

Aujourd'hui, l'esprit d'analyse domine. On est moins disposé à chercher dans Pascal des armes ou des arguments en faveur de telle ou telle doctrine qu'à l'étudier sans parti pris, de manière à se faire une juste idée de ce qu'il a été véritablement. C'est avec Sainte-Beuve et Ernest Havet, lequel publia en 1852 sa première édition des *Pensées*, que commencèrent ces recherches vraiment historiques. Sainte-Beuve, toutefois, si érudit, si souple, curieux et pénétrant, est encore hanté par l'idée d'un Pascal romantique, qui n'aurait jamais plus douté que dans le temps où il a le plus cru. De son côté, Ernest Havet, très exact, savant et solide exégète, considère et juge Pascal du dehors, au nom de son propre rationalisme. Après les travaux récents d'Édouard Droz, Ravaisson, Sully Prudhomme, Rauh, Michaut, Brunschvicg, Victor Giraud entre autres, on peut dire que Pascal, tel qu'il a été dans sa propre conscience et tel que ses amis l'ont connu, a décidément remplacé le personnage, en partie composé par les écrivains mêmes, que depuis longtemps on présentait sous son nom. Désormais l'auteur des *Provinciales* et l'auteur des *Pensées*, le grand savant et le grand chrétien, l'honnête homme et l'ami de Port-Royal, le dialecticien et le croyant, ne prennent plus à tâche de se nier l'un l'autre. Considéré du point de vue de l'histoire proprement dite, Pascal apparaît comme un génie très riche, avide d'unité et d'excellence, dont toutes les puissances, sans s'affaiblir, se sont rangées sous la foi, sous l'amour de Dieu.

Et ce Pascal véritable ne semble pas moins capable d'influence que celui que les hommes formaient à leur image.

Longtemps satisfaite des systèmes d'apologie qui s'appuient principalement sur la raison pure et sur l'autorité, l'Église catholique voit se produire, dans son sein, de remarquables efforts pour chercher les premières raisons de croire, non plus dans les objets de la foi, mais dans l'homme et dans sa nature. Selon cette méthode, la condition première de toute démonstration de la religion serait l'éveil, en l'âme humaine, du désir de posséder Dieu, désir qui, à la vérité, en fait le fond, mais qu'opprime notre vie sensible. Il s'agirait de démêler, dans la nature même, l'exigence du surnaturel. Or c'est en partie sous l'influence de Pascal, lu et médité en toute simplicité de cœur, que se développent ces côtés de l'apologétique chrétienne.

Ce n'est pas tout : à plus d'un chrétien qu'enveloppe une atmosphère d'ambitions mondaines, l'auteur du *Mystère de Jésus* vient rappeler que la religion est toute dans l'amour de Dieu, et qu'il est impossible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe. Et sa

force se communique aux âmes généreuses qui, avec lui, veulent qu'en elles-mêmes et dans les autres le christianisme soit une vie, et non une formule ou le mot d'ordre d'un parti.

Tous les chrétiens, tous les hommes sensibles à la parole de l'apôtre : « Dieu est amour, » à quelque église qu'ils appartiennent, trouvent dans Pascal un frère, auquel ils s'unissent de cœur, pour devenir meilleurs et plus pieux par cette communion.

Et ceux qui ne partagent point, sous sa forme précise, la foi de Pascal, sont, eux aussi, fortement touchés par la lecture de ses ouvrages. Les peintures que Pascal fait de l'homme sont trop vraies et trop vivantes, les sentiments qui ont agité son âme trouvent trop de retentissement en toute âme soucieuse des choses morales, pour que l'on borne les objets de sa foi à leur sens littéral et matériel. La nature et la grâce, la concupiscence et la charité, c'est la matière et l'esprit, l'impulsion aveugle et l'effort volontaire, l'égoïsme et le sacrifice, la passion et la liberté. Comment rester sourd à cette belle et fortifiante doctrine, suivant laquelle la volonté sérieuse de renoncer à notre moi injuste et égoïste est déjà, par une grâce mystérieuse et efficace, la force positive et vivante nécessaire pour transformer ce moi et y infuser la bonté et l'amour ! Comment n'être pas frappé de ce sens si profond de la misère et de la grandeur de l'homme ! L'homme est misérable, puisque, s'il s'abandonne à la pente de sa nature et à la loi d'inertie, s'il cesse de vouloir, de lutter, de peiner, il dégénère de plus en plus, et déchoit de sa dignité d'homme. Mais il est grand, puisqu'il est capable de s'élever toujours davantage au-dessus des autres créatures et au-dessus de lui-même, et que le Dieu qui doit le porter en haut est près de lui, est en lui, comme le fond même de son être. Mais qu'il renonce décidément à la commode doctrine selon laquelle des fins louables pourraient être atteintes par des moyens déshonnêtes, comme si les vices, habilement maniés, pouvaient d'eux-mêmes produire la vertu. C'est par le bien qu'il faut aller au bien et combattre le mal ; seul, l'amour peut vaincre la haine et préparer le règne de l'amour.

Que l'homme donc cherche en lui-même, et non dans quelque révélation purement extérieure, les principes de sa science, de sa morale et de sa religion mais que ce moi tumultueux et contradictoire, qui se présente d'abord à son regard, ne lui soit que le masque qu'il brisera pour découvrir son moi véritable. Et que, par une lutte opiniâtre avec les instincts égoïstes, il crée et développe en lui, jusqu'à s'en faire une seconde nature, la puissance d'aimer et de se donner à ce qui est grand.

La doctrine du bien par le bien est trop conforme aux aspirations de l'âme humaine pour rencontrer quelque opposition, sinon dans

les esprits, du moins dans les consciences. Mais il est un point de la doctrine et de la vie de Pascal qui provoque parfois l'étonnement ou le blâme, c'est son culte de l'ascétisme. Ce culte n'est pas séparable de sa personne et de ses croyances : il en est une pièce. La mortification est, aux yeux de Pascal, notre part dans la lutte contre notre nature corrompue. C'est l'action, proprement humaine, qui doit nécessairement accompagner et exprimer l'action divine dans l'œuvre de notre salut.

Rejeter de tout point l'ascétisme, ce serait prétendre que toutes les parties de notre nature ont un droit égal à l'existence et au développement. C'est ce qu'aucune morale n'a jamais admis. Socrate faisait de la tempérance la condition première de la science et de la vertu. Or, plus la fin que l'homme se propose est élevée, plus grande est la résistance de sa paresse naturelle, plus il est obligé de se combattre et de se vaincre.

Est-il certain, toutefois, que nous devons travailler, non seulement à modérer, mais à anéantir les instincts inférieurs de notre nature ? Certes, pour qui cherche la sainteté, c'est le parti le plus sûr. Mais il est des dangers que le devoir même nous ordonne d'affronter. Et n'est-ce pas notre devoir, loin de nous enfuir hors de la nature, de la plier à l'accomplissement du bien ? La nature d'ailleurs, est-elle foncièrement rebelle ? Pascal l'a dit : dans notre nature même il y a de la grandeur, comme il y a de la bassesse. L'une et l'autre, en réalité, ne sont pas séparables ; et le même instinct qui nous dégrade, si nous nous y abandonnons passivement, nous soutient et nous porte, si nous le pénétrons d'intelligence et de liberté. Les choses ne sont pas seulement des voiles qui cachent Dieu, elles sont encore des signes qui le révèlent ; et ce Dieu, dont tout dépend, peut être cherché, non seulement en lui-même, comme le voulait Pascal, mais encore à travers ses œuvres et ses symboles naturels. Tâche moins glorieuse, incapable de suffire à une âme bouillante qui ne se peut contenter que de l'excellence ; la seule pourtant, ce semble, qui soit proportionnée à la condition de l'humanité. Le néant et l'infini ne sont pour nous que deux limites idéales. « C'est sortir de l'humanité, a confessé Pascal lui-même, que de sortir du milieu : la grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir. »

FIN DE PASCAL par Boutroux.

[1] Ce morceau est extrait de l'*Essai sur les meilleurs ouvrages écrits en prose dans la langue française*, par M. François de Neufchâteau. Cet Essai se trouve en entier dans l'édition complète des OEuures de Pascal ; *Paris, Lefèvre, 1819 ; 5 vol. in-8°*.

[2] La machine arithmétique de Pascal a été parfaitement décrite par Diderot, dans le premier volume de l'*Encyclopédie*. Le privilège du roi pour cette machine est donné à Compiègne, le **22** mai 1649.

[3] L'abbé Bourdelot (dont le vrai nom était Pierre Michon), savant médecin, avait obtenu du Pape une permission d'exercer cette profession, quoique prêtre. Il fut appelé en Suède par la reine Christine, et devint ensuite médecin du grand Condé.

[4] Christine, fille de Gustave-Adolphe, roi de Suède, et de Marie-Éléonore de Brandebourg, était née en 1626. Elle succéda à son père en 1632. Elle avait vingt-quatre ans lorsque Pascal lui adressait cette lettre tout à la fois élégante, respectueuse et fière.

[5] Nec deerant tamen artis præcepta, non ilia quidem vulgaria, quæ in libris extant, sed alia longè secretiora et reconditiora, quæ sibi ipse ex ipsâ naturâ expressa formaterat, quibusque in dijudicandis et suis et aliorum scriptis feliciter utebatur. Atque adeo cùm in nonnullorum scripta quæ pro elegantibus circumferuntur, severiùs libebat inquirere, tot in illis nœvos ad oculum demonstrabat, ut iudicium ultro suum reprehenderent quibus illa nimiùm placuerunt. Sed quam raro in alienis operibus, hanc in suis semper adhibebat seterilatē, ut eamdē soepè scriptionem, quam vel initio absolutam cœteri iudicaterant, sexies acdecies facere de integro non cunctaretur, adeo exfecondissimæ mentis sinu notas subindè cogitationes aliæ aliis ornatiores efflorescebant ! (*Elogium D. Blasii Pascal à D. Nicole.*)

[6] La consonance vicieuse des qui et des que redoublés n'est pas seulement un écueil de la langue française. Leur répétition ne fait pas un meilleur effet dans la langue latine. On cite à ce sujet un passage de Cicéron, où ce grand orateur paraît s'être un peu oublié, par le grand nombre de quis, de qui et de quo qu'on y trouve. C'est dans son traité *De Finibus bonorum et malorum. De quo*, dit-il, *omnis hæc quæstio est : quasi quis, inquit, sit qui quid fit voluptas nesciat, aut qui quo, etc.*

[7] *Mémoires secrets de la République des Lettres*, Tome III,

[8] Article *Génie des langues*, où il combat le président de Brosses, qui, en copiant les erreurs de Danet et de Pluche, a voulu faire croire que les inversions du latin sont naturelles, et que c'est la construction naturelle du français qui est forcée.

[9] Plaidoyers de Gillet, *in-4°* ; 1696.

[10] L'auteur parle ici dans le sens *des* grammaires de ce temps-là, qui supposaient des cas dans la langue française. On dirait aujourd'hui que le verbe est toujours précédé de son sujet, et suivi de ses compléments.

[11] Voyez la préface de la *Logique de Port-Royal*, *Œuvres d'Antoine Arnauld*, tome XXXVI, pages 110-111.

[12] Nicolas François, dit François de Neufchâteau, puis comte François de Neufchâteau, est un écrivain, homme politique et agronome français, né à Saffais (duché de Lorraine) le 17 avril 1750 et mort à Paris le 10 janvier 1828.

[13] L'édition de 1657 porte *méprisable*, expression plus juste, et qu'on n'aura osé laisser subsister.

[14] Édition de 1657. *Si atroces*.

[15] Idem. *Détestables*.

[16] Édition de 1657. *Horriblement*.

[17] Édition de 1657. *Vertement*.

[18] Cette lettre a été revue par M. Nicole.

[19] Ce fut encore M. Nicole qui revit cette lettre.

[20] Le plan de cette lettre fut fourni à M. Pascal par M. Nicole.

[21] Rien sur cette matière n'est comparable à la prosopopée par laquelle Boileau introduit Dieu jugeant tous les hommes. C'est dans son Épître XII.

[22] Escobar. Par tout ce qu'Alegambe rapporte du père Antoine Escobar, il paraît que c'était un bon homme laborieux, et dévot à sa façon. On assure que, quand il apprit combien il était cité dans les Lettres Provinciales, il en conçut une joie extrême ; il s'en estimait beaucoup plus, et croyait valoir plus qu'auparavant. Nous avons son portrait qui est singulier, et qui le représente comme un homme qui ne doutait de rien, tant il avait l'air résolu et décisif. Il mourut à Valladolid en Espagne, le 4 juillet 1669, âge de quatre-vingt-un ans.

[23] M. de Ville, vicaire-général de M. le cardinal de Lyon ; M. Scarron, chanoine et curé de Saint-Paul ; M. Margat, chantre ; MM. Bouvaud, Sève, Aubert et Dervieu, chanoines de Saint-Nisier ; M. du Gué, président des trésoriers de France ; M. Groslier, prévôt des marchands ; M. de Fléchère, président et lieutenant-général ; MM. de Boissat, de Saint-Romain et de Bartoly, gentilshommes ; M. Bourgeois, premier avocat du roi au bureau des trésoriers de

France ; MM. de Cotton, père et fils ; M. Boniel ; qui ont tous signé à l'original de la déclaration, avec M. Puys et le père Alby.

[24] Il y avait, dans les premières éditions, « du landgrave de Darmstat ; » mais c'est une faute. Il faut « le landgrave de Hesse-Rheinsfelt » ; car le prince Ernest, landgrave de Hesse, de la conversion duquel il s'agit ici, n'était pas de la maison de Hesse-Darmstat, mais fils du prince Maurice, landgrave de Hesse.

[25] Ces lettres de Jansénius, évêque d'Ypres, furent d'abord imprimées par les jésuites, et depuis ce temps-là le père Gerberon les fit réimprimer dans les Pays-Bas, avec des notes très curieuses.

[26] M. Pascal avait en vue sans doute le père Théophile Raynauld, jésuite savoyard, qui s'avisa de faire une censure du symbole des Apôtres, par laquelle il prétend prouver que cette première confession de foi du christianisme est hérétique dans tous les chefs. Elle parut pour la première fois dans le livre latin de ce jésuite, intitulé : *Erotemata de bonis ac malis libris, in-4°*, Lugduni, 1653, et réimprimée depuis comme une impiété en plusieurs ouvrages. Je sais bien que c'est une raillerie du père Théophile Raynauld pour se moquer des censures de la Sorbonne. Mais pouvait-il se permettre la raillerie sur un des actes les plus essentiels du christianisme ? Voici le premier article de cette singulière censure : *Erotemata*, page 294, in-4° : « Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ. Primus iste articulus, si intelligatur, quasi solus pater sit Deus, et omnipotens et creator ; Filius autem et Spiritus sanctus solùm creaturæ sint. Ideôque nec Filius verè ac substantialiter dici possit Deus, et omnipotens et creator ; similiterque Spiritus sanctus ; propositio et blasphema, individuæ Trinitatis destructiva, et pridem in sacro et œcumenico Nicaeno concilio trecentorum decem et octo episcoporum, adversùs Arianismum impietatem, damnata. Quatenus autem soli Patri creationem attribuit, nova est, temeraria, erronea, contra communem Ecclesiæ patrum ac theologorum omnium sensum, probata ; cùm hactenùs receptum sit tanquam inviolabile decretum, omnes Trinitatis actiones ad extrà esse indivisibiliter toti Trinitati communes. » Le reste de la pièce est sur le même ton.

(Note de l'édition de 1812.)

[27] Jésuite fameux, qui se fit huguenot, et qui publia dans son apostasie un livre intitulé *le Jésuite sur l'échafaud*, où il reproche aux jésuites les faits les plus odieux.

[28] M. de Genève. Saint François de Sales, évêque et prince de Genève, était ainsi nommé avant sa canonisation, qui se fit en 1665.

[29] Ce livre de la Sainte-Virginité est une traduction que le père Seguenot, prêtre de l'Oratoire, avait faite d'un livre de saint

Augustin. Jusque-là il n'y avait rien à reprendre : mais ce père y joignit quelques remarques bizarres et singulières, qui ont mérité une juste censure ; et comme ce livre venait d'un père de l'Oratoire, dont la congrégation a toujours été attachée à la doctrine de saint Augustin, on chercha à en faire retomber le blâme sur les jansénistes.

(Note de l'édit. de 1812.)

[30] M. Jacques de Sainte-Beuve, l'un des plus habiles théologiens de son siècle, et professeur de Sorbonne au temps de la censure de M. Arnauld, aima mieux quitter sa chaire que de condamner contre les règles un docteur son confrère, dont la doctrine était très orthodoxe. Il est mort en 1677.

[31] L'évêque de **Montpellier**. Ce fut **François** du Bosquet, qui, d'évêque de Lodève, fut fait en 1655 évêque de Montpellier, et mourut en 1676. C'était un des plus savants évêques de son temps, dans la science qui convient le plus à un évêque, c'est-à-dire, dans les matières ecclésiastiques. (Note de l'édit. de 1812.)

[32] M. de Marca. On sait que cet illustre prélat fut archevêque de Toulouse avant que de venir au siège de Paris, dont la mort l'empêcha de prendre possession.

[33] Cette lettre, qui manque dans la plupart des éditions, se trouve dans celle de 1779, en tête du troisième volume, contenant les pièces attribuées à Pascal. J'ai cru, par plus d'une raison, qu'elle serait mieux placée ici. Quoiqu'il ne soit pas invraisemblable que Pascal ait eu quelque part à cette lettre, on la croit de Nicole ; du moins y retrouve-t-on la manière de raisonner, la justesse et la précision qui convenaient à cet auteur. (Note de l'Éditeur.)

[34] Diégo (ou Didacus) Alvarez fut un des plus célèbres théologiens de l'ordre de saint Dominique : il vivait aux seizième et dix-septième siècles, et mourut en 1635. On l'avait fait venir d'Espagne à Rome en 1696, pour y soutenir, avec le père Thomas Lemos, les intérêts de la grâce de Jésus-Christ, éternelle et comme anéantie par le jésuite Molina. Il brilla beaucoup dans la fameuse congrégation *de auxiliis*. Le livre d'Alvarez, dont il est ici question, a pour titre : *Didaci Alvarez de auxiliis divinæ gratiæ, et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitimâ ejus cum efficaciâ eorumdem auxiliorum concordia, lib. XIII, in-folio, Romæ, 1610 ; et in-folio, Lugduni, 1620.*

(Note de l'édit. de 1812.)

[35] De plus de cinquante erreurs. Voici, à ce qu'on prétend, l'origine de la haine des jésuites contre Jansénius. Quand on imprima l'*Augustinus* de Jansénius, en 1640, Libertus Fromond, célèbre professeur de Louvain, s'avisa de mettre à la fin du livre de son ami, qui était mort deux ans auparavant, un parallèle de la

doctrine des jésuites sur la grâce avec les erreurs des Marseillais ou demi-pélagiens. Les jésuites, qui prirent faussement Jansénius pour l'auteur de ce parallèle, commencèrent, dans les Pays-Bas mêmes, à s'élever contre son livre, par un grand volume de thèses théologiques, qui sont fort singulières et très rares, *in-folio*, 1641. (*Note de l'édit. de 1812.*)

[36] Cet Essai se trouve à la tête des *Lettres Provinciales*, qui font aussi partie de cette édition complète des *Œuvres de Pascal*, tome 1^{er}, page c.

[37] *Interque eos (lapides) candor alicujus præter lucem omnia excludens*. Plin. *Hist. Nat.*, L. II, C. 93.

[38] D'Alembert, de la Destruction des Jésuites.

[39] D'Alembert, *Histoire des Membres de l'Académie*, note 9, sur l'éloge de Houtteville.

[40] *Mém. de littér.*, tome V, page 310.

[41] *Mém. de littér.*, tome V, page 310. Nous abrégeons beaucoup les citations malicieuses de d'Alembert.

[42] M. Morellet, qui est encore aujourd'hui l'ornement de l'Académie française, et l'un des membres les plus zélés de la commission du dictionnaire. Nous saisissons avec plaisir cette occasion de nous féliciter de l'honneur d'avoir un tel collègue.

[43] *Encyclopédie, in-folio*, tome VII, page 16.

[44] Les jésuites, dont la guerre avec Port-Royal était alors très envenimée, et qui n'ont jamais pardonné à Pascal le succès, désolant pour eux, des *Lettres Provinciales*.

[45] Cette distinction entre la justice des hommes et la justice des choses, n'est pas une subtilité de dialectique. C'est un exemple heureux de l'utilité de la définition des mots, pour parvenir à l'éclaircissement des idées.

[46] « Or, les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix ; c'est le fondement mystique de leur auctorité, elles n'en ont point d'autres, qui bien leur sert. Elles sont souvent faictes par des sots ; plus souvent par des gents qui, en haine d'égalité, ont faulte d'équité ; mais toujours par des hommes, a acteurs vains et irrésolus. Il n'est rien si lourdement et largement faultier que les loix ; ni si ordinairement. Quiconque leur obéit, parce qu'elles sont justes, ne leur obéit pas justement par où il doit. Les nostres, françoises, prestent aulcunement la main, par leur desrèglement et deformité, au désordre et corruption qui se voit en leur dispensation et exécution, etc. » *Essais de Montaigne*, L. III, Ch. XIII.

[47] *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, tome 1^{er}, *in-4°*, page 642.

[48] Essai sur les meilleurs ouvrages écrits en prose dans la

langue française, à la tête des Provinciales, § V.

[49] De l'Art décrire, Ch. IX.

[50] *Universæ hæreses eo modo loquuntur : Nisi nobiscum communices, salvus non eris ! Quid ergo faciam ? miser nescio.* Cotelarii monumenta Ecclesiæ Græcæ, T. II, p. 359.

[51] *Décameron*, nouv. 2. La narration en est très piquante.

[52] Ce conte de Bocace n'était que le cadre d'une satire ; mais notre Louis Racine en a fait un argument en forme. « Puisque c'est la foi qui nous sauve, dit-il, nous devons marcher dans l'obscurité. Si les dons du Saint-Esprit eussent toujours été visibles dans l'Église comme dans sa naissance, si les miracles y eussent été aussi fréquents, si chaque Pape eût été un saint Pierre, et chaque évêque un saint Paul, la présence de Jésus-Christ dans son église eût été si sensible, que notre foi n'aurait eu aucun mérite. » (*La Religion*, chant V, note sur le vers 359.) Cette preuve est si forte, qu'elle paraît l'être à l'excès. Elle mettrait un peu trop à l'aise la conscience des princes de l'Église, en leur persuadant que le scandale de leurs désordres serait un moyen d'augmenter le mérite de la créance des fidèles.

Ce qui est singulier, c'est que madame de Sévigné se sert absolument de la même raison pour raffermir la foi de M. de Coulanges, qui était à Rome, et « se trouvait embarrassé dans sa religion », d'après ce qui se passait dans cette ville et au Conclave, en 1691. On peut voir la lettre du 26 juillet de cette année.

[53] *Discours sur Tite-Live*, l. 12.

[54] *Numismata Pontijicum Romanorum*, à P. Bonnanni, *societatis Jesu, in-fol.*, 1699. Le clergé de France célébra de même la révocation de l'Édit de Nantes, en 1685. Il fit peindre au revers d'une médaille une hydre accablée sous des ruines, et une main qui fait tomber ces ruines, avec ces mots du chapitre 3 d'Isaïe : *Ruina hac sub manu tuâ !* Menestrier, art des Devises, page 16.

[55] On voit aussi dans les *Voyages de Montaigne*, qu'il ne fut pas fort édifié de trouver, en deux endroits de l'église de Saint-Pierre de Rome, la mort de l'amiral de Coligny, représentée comme une victoire de la religion et il faut observer que Montaigne se montre partout catholique sincère, et argumente même contre les protestants.

[56] Le père Mersenne avance un peu au hasard que c'est Calvin qui a inventé les mots de *bigot* et de *bigotisme* sur l'étymologie desquels les savants ne sont pas d'accord. On peut voir ce qu'en dit Roubaud, *Synonymes françois*, tome II, page 323. Je pense que le mot de *bigot* a la même origine que celui de *cagot*. On lit dans Joinville que saint Louis *préférait un prudhomme* (un homme sage) *à un béguin* (à un cagot).

[57] Voyez un passage extrait des *Quæstiones célébrés in Genesim*, à l'article de Marin Mersenne, dans le *Supplément au Dictionnaire de Bayle*, par Chauffepié.

[58] *Essais*, Livre 1^{er}, Chapitre 22.

[59] En lisant cet ouvrage et d'autres de la même époque, et en ne les considérant que sous le rapport de la langue, on peut y recueillir beaucoup de termes expressifs, qui paroissent avoir été reçus alors, et qui n'ont pourtant pas été admis jusqu'à présent dans le *Dictionnaire de la langue française*. Bornons-nous à faire observer que le père Mersenne emploie ici les mots suivants :

Bénéficence, qui depuis a été remplacé heureusement par *bienfaisance* ;

Inépuisé, qui semble appelé par *inépuisable*. Un poète Minime, collaborateur de Mersenne, appelle le soleil,

Astre, de la clarté la source inépuisée !

Pantalonisme, tiré de *pantalon*. Ces mots furent fort à la mode. Le jésuite Le Moyne, dont la prose était ampoulée, fut surnommé, par les railleurs, *Balzac en pantalon* ; c'est-à-dire, *Balzac en habits de théâtre*.

Punisseur, employé plusieurs fois par le grand Corneille, et ressuscité par Voltaire, etc.

[60] Satire XII, v. 235, 236.

[61] *La Religion*, chant V, note sur le vers 434.

[62] *La Religion vengée*, argument du chant VI.

[63] Les reproches faits à Charron ne roulent que sur un seul mot. Dans sa *Comparaison de cinq religions*, il dit que la chrétienne est *la meilleure*. Le jésuite Garasse s'emporte sur ce mot de *meilleure*, qui supposerait, dit-il, qu'il y aurait quelque chose de bon dans les autres religions, et affaiblirait la force de l'axiome : Hors de l'Eglise, point de saint.

[64] *Encomium Neronis*. On pourrait croire que ce n'est qu'un jeu d'esprit ; mais Cardan y fait une dépense d'érudition et de raisonnement qu'il est impossible de prendre pour une plaisanterie. Cet ont rage, écrit en latin, pouvait fournir des armes et aux amis du paradoxe, et aux fauteurs du despotisme ; car il y a des esprits faux qui ne voient rien qu'à l'envers, et qui n'aiment à soutenir que les causes désespérées, par une espèce de manie, ou de maladie morale, dont nous avons eu trop d'exemples.

[65] *Igitur his arbitrio victoriæ relictis*. De Subtilitate, L. XI.

[66] A Wittemberg. *L'éloge du Diable* était un tour de force encore plus singulier que l'*Encomium IVeronis* ; on conçoit que le choix d'un tel héros n'offrait à son panégyriste qu'un texte pour encadrer des blasphèmes.

[67] Louis Racine, *Poème de la Religion*, chant V. Je n'ai pas besoin d'avertir que les deux vers cités ont une teinte d'ironie dans le poème de Racine, et que je les prends, au contraire, dans leur sens propre et naturel.

[68] *Omnino nec pium erga communem omnium Dominum esse absque philosophiâ quemquam censebat.*

[69] *Œuvres d'Antoine Arnauld*, tome XXXVIII, page 590.

[70] *Discussi y fateor, sectas Antonius omnes,
Plurima quæsi, per singula quæque cucurri,
Sed nihil inveni melius quàm credere Christo.
Antonii carmen adversus gentes.*

[71] Mézeray avait traduit ce *Traité de Grotius* en françois, d'une manière assez commune, en 1644. Cette édition eut pourtant beaucoup de vogue, par le mérite de l'ouvrage et par la singularité de l'impression en caractères de Pierre Moreau, imitant l'écriture bâtarde.

[72] Bone Deus, quis lacrymas continere poterit, si fere totuna mundum in Atheïsimo versori consideret ? Ia. Quæstio adversiis Atheos.

[73] Questions sur l'Encyclopédie, article des *Pourquoi*.

[74] *Servire superbis dominis,
Ferre jugum superstitionis,
Quos habes charos sepelire,
Condimenta vitæ sunt.
JOVIAN-PONTANUS.*

[75] Si velis credere altiùs veritatem intuentibus, omnis vita supplicium est. *Ad Polyb.* 28.

[76] *Ex quibus humanæ vitæ erroribus atque œrumnis fil ut interdum veteres illi Vates, sive in sacris Initüsque tradendis divines mentis interpretes, qui nos, ob aliqua scelera suscepta in vitâ superiore, pœnarum luendarum causâ natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur, etc. etc. Ex Hortensio, apud AUGUSTINUM.*

[77] On a dit trop de mal de Bayle, en dénaturant, suivant lui, ses véritables sentiments. Pour le juger, il faut l'entendre. Or, lui-même s'est résumé ; il réduit toute sa doctrine à ces trois propositions :

« I. La lumière naturelle et la religion nous apprennent clairement qu'il n'y a qu'un Principe de toutes choses, et que ce Principe est infiniment parfait.

II. La manière d'accorder le mal moral et le mal physique de l'homme avec tous les attributs de ce seul Principe de toutes choses, infiniment parfait, surpasse les lumières philosophiques ; de sorte que les objections des manichéens laissent des difficultés que la raison humaine ne peut résoudre.

III. Nonobstant cela, il faut croire fermement ce que la lumière naturelle et la révélation nous apprennent de l'unité et de l'infinie perfection de Dieu, comme nous croyons par la foi et par notre soumission à l'autorité divine, le mystère de la Trinité, celui de l'Incarnation, etc. » (*Œuvres de Bayle*, tome III, *in-folio*, pages 992-993. Tome IV, page 17.)

[78] Commentaire sur l'Héraclius de Corneille.

[79] Pascal avait alors vingt-quatre ans, et il allait encore dans le monde. Sa haute dévotion et sa retraite absolue, fruits des conseils pieux de sa sœur, ne datent guère que de 1652, ou 1653.

Cette sœur de Pascal, religieuse à Port-Royal, avait obtenu de son frère une méthode simple pour apprendre à lire aux enfants ; il en est question dans les *Lettres d'Arnauld* (tome Ier, page 102) ; mais nous n'avons pas cet ouvrage. Je l'ai recherché vainement lorsque j'ai composé mon *Histoire de la lecture*, imprimée chez M. Didot l'aîné, en 1800.

[80] Les jésuites avaient eu le crédit de faire retrancher la *Satire de l'Équivoque* des *Œuvres de Despréaux*, du vivant même de ce grand poète, qui emporta ce chagrin dans la tombe. L'*Apologie de l'Équivoque*, par Grenan, ne put alors être imprimée à Paris. Elle tomba dans les mains de Dusauzet, libraire d'Amsterdam, qui l'inséra dans la *Bibliothèque française*, tome II, *in-8°*, 1723. Sans ces journaux de Hollande, et sans les travaux des réfugiés, nous ne connaîtrions pas la moitié de la littérature du siècle de Louis XIV, étouffée par le despotisme exercé alors sur la pensée. Les jésuites avaient même été au moment de s'emparer de l'exercice exclusif de la presse, ou du moins de priver absolument leurs adversaires de toute imprimerie en France.

Les jésuites et leurs partisans firent aussi des sonnets, des épîtres et d'autres réponses rimées, qu'ils tâchèrent d'opposer à la *Satire de Despréaux*. Le septième volume des *Nouveaux Mémoires de l'abbé d'Artigny*, publié en 1728, contient, le recueil de toutes ces pièces, qui sont très faibles. Elles avaient été imprimées séparément, en 1706, sous ce titre : *Boileau aux prises avec les jésuites*.

[81] Boileau, Sat. XII, vers 295-396.

[82] Il y a surtout, dans l'*Anti-Lucrèce*, un long et curieux détail sur les Baubaques, renards guerriers de la Pologne, dont La Fontaine avait parlé un peu confusément dans une de ses fables, mais que l'abbé de Polignac avait eu occasion de voir et d'étudier, lors de son ambassade à Varsovie. Cette peinture singulière mériterait d'exercer aussi nos muses françaises.

[83] *Essais*, Livre III, Ch. XII.

[84] Satis enim nobis, si modo a liquid in philosophid

profecimus, persuasum esse debet, si omnes deos hominesque celare possimus, nihil tamen avarè, nihil injustè, nihil libidinosè, nihil incontinenter esse faciendum. Of. 1. 3.

[85] *Homines derisores Civitatem perdunt*. Pr. xxxix, 8. Pascal a prononcé dans le même sens : « Diseur de bons mots, mauvais caractère. »

[86] Bacon de Verolam. *De augmentis scientiar*. L. VIII.

[87] Plutarq. De Iside et Osiride.

[88] *Essais*, Livre II, Chapitre XII.

[89] HORAT., Epist. L. 2, 2, v. 141-142.

[90] Voltaire censurait Pascal, et le savait par cœur. On peut croire que cette belle expression de Pascal, *Tout ce qui n'est pas Dieu*, etc., a été la source indirecte de ces deux vers d'Aménaïde :

Trop de prévention peut-être me possède ;
Mais je ne puis souffrir ce qui n'est pas Tancrede.

[91] Feristi nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te !

[92] *O quàm contempla res est Homo, nisi supra humana se erexerit !* Senec. uatur. quæst., L. I, in *Præfat*. Montaigne cite ce passage et le commente à sa manière, à la fin du chapitre XII du second livre des *Essais*. Il termine ce qu'il en dit par ces paroles remarquables : « C'est à nostre foy chrestienne, non à sa vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose. »

[93] Il faut lire ce que J.-J. Barthélemi fait dire à Platon dans le 26^e chapitre d'*Anacharsis*, et qui est tiré mot à mot des ouvrages de ce grand philosophe.

A Paris, le 30 octobre 1817.

François de Neufchateau.

[94] La vraie nature des comètes était encore ignorée au temps de Pascal.

[95] *Omnia in mensurâ, et numero, et pondere dispollisti*. Sap. XI, 21.

[96] Il l'a trouvée très possible dans les *Provinciales*. Voltaire.

[97] Mais ce n'est pas là l'art de persuader, c'est l'art d'argumenter. Voltaire.

[98] Voyez la Logique de Port-Royal, part. 4 c. 3.

[99] Locke, le Pascal des Anglais, n'avait pu lire Pascal. Il vint après ce grand homme, et ces pensées paraissent, pour la première fois, plus d'un demi-siècle après la mort de Locke. Cependant Locke, aidé de son seul grand sens, dit toujours : *Définissez les termes*. Voltaire.

[100] Montaigne. Voyez ses *Essais*, liv. 3, c. 8, qui a pour titre :

De l'Art de conférer. On pourrait être étonné que Pascal donne ici l'épithète d'incomparable à ce philosophe, en voyant ailleurs qu'il lui reconnaît de grands défauts ; mais dans ses réflexions sur Épicète et Montaigne, où il montre les défauts de ce dernier, il lui donne encore la même épithète, et fait voir dans quel sens il l'entend. Voyez ci-après, part. 1, art. II, §. 5. (Note de l'édition de 1787.)

[101] Cela n'est pas vrai dans les sciences : il n'y a personne qui croie qu'il eût pu faire les principes mathématiques de Newton. Cela n'est pas vrai en belles-lettres ; quel est le fat qui ose croire qu'il aurait pu faire l'*Illiade* et l'*Énéide* ? Voltaire.

[102] C'est la chose que vous haïssez ; car pour le mot, il vous en faut un qui exprime ce qui vous déplaît. Voltaire.

Voici un moyen de découvrir la vérité, qui me paraît avoir échappé à tous les philosophes. Il est tiré de la relation d'un voyage fait aux Moluques, en 1760, par le capitaine Dryden.

« On emploie dans ces îles une singulière méthode de découvrir la vérité ; voici en quoi elle consiste : quand on veut savoir si un homme a commis ou n'a pas commis une certaine action, et que des gens qui ont acheté, pour une somme assez modique, le droit de s'en informer, n'ont pas eu l'esprit de découvrir la vérité, ils font lier fortement les jambes de l'accusé entre des planches ; ensuite on serre entre ces planches un certain nombre de coins de bois, à force de bras et de coups de maillet. Pendant ce temps-là les chercheurs interrogent tranquillement le patient, font écrire ses réponses, ses cris, les demi-mots que les tourments lui arrachent, et ils ne le laissent en repos qu'après être parvenus à le faire évanouir deux ou trois fois par la force de la douleur, et que le médecin, témoin de l'opération, a déclaré que, si on continue, le patient mourra dans les tourments. Quelquefois il arrive que les chercheurs n'ont pas eu besoin de recourir à ce moyen pour se croire sûrs de la vérité, mais qu'il leur reste un léger scrupule ; alors ils ordonnent, qu'avant de punir l'accusé, on recourra à la méthode infallible des maillets et des coins. A la vérité, ils remplissent de tourments horribles les derniers moments de cet infortuné ; mais ces aveux, extorqués par la torture, rassurent leur conscience, et au sortir de là, ils en dînent bien plus tranquillement : quand ils voient que l'accusé a pu avoir des complices, ils ont grand soin de recourir à leur méthode favorite. Enfin, il y des crimes pour lesquels on l'ordonne par pure routine, et où cette clause est de style.

Ces chercheurs, aussi stupides que féroces, ne se sont pas encore avisés d'avoir le moindre doute sur la bonté de leur méthode. Ils forment une caste à part. On croit même, dans ces fies, qu'ils sont d'une race d'hommes particulière, et que les organes de la sensibilité manquent absolument à cette espèce. En effet, il y a

des hommes fort humains dans les mêmes îles. La première caste même est formée de gens très polis, très doux et très braves. Ceux-là passent leur vie à danser ; et portant de grands chapeaux de plumes, ils se croiraient déshonorés, s'ils dansaient avec un homme de la caste des chercheurs ; mais ils trouvent très bon que ces chercheurs gardent le privilège exclusif d'écraser, entre des planches, les jambes de toutes les castes.

On m'a assuré que, quelques personnes de la caste des lettrés s'étant avisées de dire tout haut qu'il y avait des moyens plus humains et plus sûrs de découvrir la vérité, les chercheurs à maillets les ont fait taire, en les menaçant de les brûler à petit feu, après leur avoir *préalablement* brisé les jambes ; car le crime de n'être pas du même avis que les chercheurs est un de ceux pour lesquels ils ne manquent jamais d'employer leur méthode.

Des politiques profonds prétendent que, depuis ce temps-là, les chercheurs sont eux-mêmes convaincus de l'absurdité de leur méthode ; que, s'ils l'emploient encore de temps en temps sur des accusés obscurs, c'est afin de ne pas laisser rouiller cette vieille arme, et de la tenir toujours prête pour effrayer leurs ennemis, ou pour s'en venger.

J'ai lu qu'il y avait eu autrefois en Europe des usages aussi abominables ; mais ils n'y subsistent plus depuis longtemps. Pour les conserver au milieu d'un siècle éclairé, et des mœurs douces de l'Europe, il aurait fallu, dans les magistrats de ce pays, un mélange d'imbécillité et de cruauté, portées toutes deux à un si haut point, que ce serait calomnier la nature humaine que de l'en supposer capable. » Condorcet.

(Voyage aux Moluques, tome II, page 232.)

[103] Cette éloquente tirade ne prouve autre chose, sinon que l'homme n'est pas Dieu. Il est à sa place comme le reste de la nature, imparfait, parce que Dieu seul peut être parfait ; ou, pour mieux dire, l'homme est borné, et Dieu ne l'est pas. Voltaire.

[104] Pascal s'exprime ici d'après les idées populaires conformes au système de Ptolémée, qui faisait tourner le soleil et les planètes autour de la terre, regardée comme le centre de l'univers. Cependant Copernic avait, dès l'an 1530, publié son système, ou plutôt celui de Pythagore, ou de Philolaüs son disciple ; et, après la découverte des télescopes par Galilée, en 1610, les savants en avaient reconnu l'évidence. Comment donc Pascal, très savant lui-même, et qui écrivait cinquante ans après cette dernière époque, partageait-il, ou du moins semblait-il partager encore l'opinion des anciens ? On ne peut en trouver d'autre raison que la crainte qu'il avait, sans doute, de se mettre en opposition avec le clergé, qui, de son temps encore, combattait de tout son pouvoir le

nouveau système. C'est à peu près ce qu'avoue l'auteur dans une autre pensée, où il dit : *Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic*. Voyez part, 2, art. 17, §. 19. (*Note de l'Editeur.*)

[105] La superstition avait-elle dégradé Pascal au point de n'oser penser que c'est la terre qui tourne, et d'en croire plutôt le jugement des dominicains de Rome que les preuves de Copernic, de Keppler et de Galilée (**[105]**) ? **Condorcet.**

[106] Cette belle expression est de Timée de Locres : Pascal était digne de l'inventer ; mais il faut rendre à chacun son bien. Voltaire.

[107] Que veut dire ce mot, *noble* ? Il est bien vrai que ma pensée est autre chose, par exemple, que le globe du soleil. : mais est-il bien prouvé qu'un animal, parce qu'il a quelques pensées, est plus noble que le soleil, qui anime tout ce que nous connaissons de la nature ? Est-ce à l'homme à en décider ? Il est juge et partie. On dit qu'un ouvrage est supérieur à un autre, quand il a coûté plus de peine à l'ouvrier, et qu'il est d'un usage plus utile ; mais en a-t-il moins coûté au Créateur de faire le soleil que de pétrir un petit animal, haut d'environ cinq pieds, qui raisonne bien ou mal ? Qui des deux est le plus utile au monde, ou de cet animal, ou de l'astre qui éclaire tant de globes ? Et en quoi quelques idées reçues dans un cerveau sont-elles préférables à l'univers matériel ? Voltaire.

[108] Hélas ! si vous aviez souffert le divertissement, vous auriez vécu davantage. Voltaire.

[109] En vous divertissant vous aurez du plaisir ; et cela est très vrai. Nous avons des maladies ; Dieu a mis la petite-vérole et les vapeurs au monde. Hélas encore ! hélas Pascal ! on voit bien que vous êtes malade. Voltaire.

[110] On n'a point besoin de toute cette métaphysique pour expliquer les effets que produit l'amour de la gloire. Il est impossible à quelqu'un qui vit dans une société nombreuse et policée, de ne pas voir combien, dans la dépendance où il est sans cesse des autres hommes, il lui est avantageux d'être l'objet de leur enthousiasme. « Mais on s'occupe plus de ce que la postérité dira de nous, que de ce qu'en disent nos contemporains. Mais on sacrifie sa vie entière à une gloire dont on ne jouira jamais, mais on court à une mort certaine. » Tel est l'effet du désir si naturel d'être estimés des autres hommes, lorsque ce désir est porté jusqu'à l'enthousiasme. Il en est de même de l'amour physique, qui n'est que le désir de jouir : laissez l'enthousiasme en faire une passion ; alors on poignarde sa maîtresse, on meurt pour elle. Le hasard peut amener des circonstances où un amant aimera mieux mourir d'une mort cruelle que de jouir de la femme qu'il adore.

Ne pourrait-on pas dire que l'enthousiasme consiste à se présenter vivement, à la fois, toutes les jouissances que notre passion peut répandre sur un long espace de temps ? alors on jouit comme si on les réunissait toutes ; on craint, comme si un instant pou voit nous faire éprouver, à la fois, toutes les douleurs d'une longue vie : et lorsque ce sentiment a épuisé toute la force de nos organes, qu'il ne nous en reste plus pour raisonner, nous ne pouvons plus nous apercevoir si ces jouissances sont impossibles.

Cet état d'espérances enivrantes est en lui-même un plaisir, et un plaisir assez grand pour préférer ces jouissances imaginaires à des plaisirs réels et présents. Car on se tromperait dans tous les raisonnements qu'on fait sur les passions, si on se bornait à ne compter que les plaisirs ou les peines dés sens qu'elles font éprouver. Les différents sentiments de désir, de crainte, de ravissement, d'horreur, etc. qui naissent des passions, sont accompagnés de sensations physiques, agréables ou pénibles, délicieuses ou déchirantes. On rapporte ces sensations à la région de la poitrine ; et il paraît que le diaphragme en est l'organe. Le sentiment très vif de plaisir et de douleur dont cette partie du corps est susceptible, dans les hommes passionnés, suffirait peut-être pour expliquer ce que les passions offrent, en apparence, de plus inexplicable. Condorcet.

[111] Oui, vous couriez après la gloire de passer un jour pour le fléau des jésuites, le défenseur de Port-Royal, l'apôtre du jansénisme, le réformateur des Chrétiens. Voltaire.

[112] Il est faux que nous ne pensions point au présent ; nous y pensons en étudiant la nature, et en faisant toutes les fonctions de la vie : nous pensons aussi beaucoup au futur. Remercions l'auteur de la nature de ce qu'il nous donne cet instinct qui nous emporte sans cesse vers l'avenir. Le trésor le plus précieux de l'homme, est cette espérance qui adoucit nos chagrins, et qui nous peint des plaisirs futurs dans la possession des plaisirs présents. Si les hommes étaient assez malheureux pour ne s'occuper jamais que du présent, on ne sèmerait point, on ne bâtirait point, on ne planterait point, on ne pourvoirait à rien, on manquait de tout au milieu de cette fausse jouissance. Un esprit comme Pascal pouvait-il donner dans un heu commun comme celui-là ? La nature a établi que chaque homme jouirait du présent, en se nourrissant, en faisant des enfants, en écoutant des sons agréables, en occupant sa faculté de penser et de sentir, et qu'en sortant de ces états, souvent au milieu de ces états mêmes, il penserait au lendemain, sans quoi il périrait de misère aujourd'hui. Il n'y a que les enfants et les imbéciles qui ne pensent qu'au présent ; faudra-t-il leur ressembler ? Voltaire.

On connaît ce vers de M. de Voltaire :

Nous ne vivons jamais, nous attendes la vie.

Et celui-ci de Manilius :

Victuri semper agimus, nec invimus unquam.

[113] Quelques nouvelles éditions mettent ici urètre ; mais on lit uretère dans les anciennes, et j'ai cru devoir les suivre. Les uretères sont deux canaux qui communiquent

[114] Plaisant n'est pas le mot propre ; il fallait *démence exécrable*. Voltaire.

[115] Voyez part, I, art. 9, §.3.

[116] Dans l'édition de 1779, on lit ici *pour marquer*, dans d'autres plus modernes, *pour y remarquer* : mais les anciennes et celle de 1787 portent *pour y faire remarquer* ; ce qui me paraît être le sens de l'auteur. (NDE.)

[117] Cette phrase, qui est dans l'édition de 1787, ne se trouve ni dans celle de 1779, ni dans les nouvelles : j'ai cru devoir la conserver. (NDE.)

[118] On ne manquera pas d'accuser l'éditeur qui a rassemblé ces Pensées éparses, d'être un athée, ennemi de toute morale ; mais je prie les auteurs de cette objection, de considérer que ces Pensées sont de Pascal, et non pas de moi ; qu'il les a écrites en toutes lettres ; que si elles sont d'un athée, c'est Pascal qui était athée, et non pas moi ; qu'enfin, puisque Pascal est mort, ce serait peine perdue que de le calomnier.

Il est beau de voir dans cet article M. de Voltaire prendre contre Pascal la défense de l'existence de Dieu ; mais que diront ceux à qui il en coûte tant pour convenir qu'un vivant puisse avoir raison contre un mort ? Condorcet.

[119] Je compterais plus sur le zèle d'un homme espérant une grande récompense que sur celui d'un homme l'ayant reçue. Voltaire.

[120] Ces idées ont été adoptées par Locke. Il soutient qu'il n'y a nul principe inné ; cependant il paraît certain que les enfants ont un instinct, celui de l'émulation, celui de la pitié, celui de mettre, dès qu'ils le peuvent, les mains devant leur visage quand il est en danger, celui de reculer pour mieux sauter dès qu'ils sautent. Voltaire.

[121] L'auteur fait ici allusion à une pensée de Montaigne qu'il rappelle plus loin. Voyez part. I, art. 8, §. 10.

[122] Tous ceux qui ont attaqué la certitude des connaissances humaines ont commis la même faute. Ils ont fort bien établi que nous ne pouvons parvenir, ni dans les sciences physiques, ni dans les sciences morales, à cette certitude rigoureuse des propositions de la géométrie, et cela n'était pas difficile ; mais ils ont voulu en conclure que l'homme n'avait aucune règle sûre pour asseoir son

opinion sur ces objets, et ils se sont trompés en cela. Car il y a des moyens sûrs de parvenir à une très grande probabilité dans plusieurs cas ; et dans un grand nombre, d'évaluer le degré de cette probabilité. Condorcet.

Être heureux comme un roi, dit le peuple hébété. Voltaire.

[123] Il y a toujours des différences imperceptibles entre les choses les plus semblables ; il n'y a jamais en peut-être deux œufs de poule absolument les mêmes, mais qu'importe ? Leibnitz devait-il faire un principe philosophique de cette observation triviale ? Voltaire.

[124] Quelques éditions mettent moins au lieu de non.

[125] Qui crève les yeux ne veut pas dire ici qui se montre évidemment : il signifie tout le contraire. Voltaire.

[126] C'est le titre des thèses que Jean Pic de La Mirandole soutint avec grand éclat à Rome, à l'âge de vingt-quatre ans, en 1487.

[127] Tout cet article, d'ailleurs obscur, semble fait pour dégoûter des sciences spéculatives. En effet, un bon artiste en haute-lisse, en horlogerie, en arpentage, est plus utile que Platon. Voltaire.

[128] Il eût plutôt fallu dire à l'infini. Mais souvenons-nous que ces pensées jetées au hasard étaient des matériaux informes qui ne furent jamais mis en œuvre. Voltaire.

[129] Cette pensée paraît un sophisme, et la fausseté consiste dans ce mot d'ignorance, qu'on prend en deux sens différents. Celui qui ne sait ni lire, ni écrire, est un ignorant ; mais un mathématicien, pour ignorer les principes cachés de la nature, n'est pas au point d'ignorance d'où il était parti quand il commença à apprendre à lire. Newton ne savait pas pourquoi l'homme remue son bras quand il le veut ; mais il n'en était pas moins savant sur le reste. Celui qui ne sait point l'hébreu, et qui sait le latin, est savant, par comparaison, avec celui qui ne sait que le françois. Voltaire.

[130] Pour dire l'*âme est jetée*, il faudrait être sûr qu'elle est substance, et non qualité. C'est ce que presque personne n'a recherché, et c'est par où il faudrait commencer, en métaphysique, en morale, etc. Voltaire.

[131] Ce mot, *ne voir que nous*, ne forme aucun sens. Qu'est-ce qu'un homme qui n'agirait point, et qui est supposé se contempler ? Non seulement je dis que cet homme serait un imbécile, inutile à la société ; mais je dis que cet homme ne peut exister. Car cet homme que contemplerait-il ? Son corps, ses pieds, ses mains, ses cinq sens ? ou il serait un idiot, ou bien il ferait usage de tout cela. Resterait-il à contempler sa faculté de penser ? Mais il ne peut contempler cette faculté qu'en l'exerçant. Ou il ne pensera à rien, on

bien il pensera ce *non*, le mot *modeste* écrit de la main de d'Alembert. J'indique cette correction qui me semble heureuse. R. aux idées qui lui sont déjà venues, ou il en composera de nouvelles ; or il ne peut avoir d'idées que du dehors. Le voilà donc nécessairement occupé, ou de ses sens, ou de ses idées ; le voilà donc hors de soi, ou imbécile. Encore une fois, il est impossible à la nature humaine de rester dans cet engourdissement imaginaire, il est absurde de le penser, il est insensé d'y prétendre. L'homme est né pour l'action, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupé, et n'exister pas, c'est la même chose pour l'homme ; toute la différence consiste dans les occupations douces ou tumultueuses, dangereuses ou utiles. Job a bien dit : « L'homme est né pour le travail, comme l'oiseau pour voler » ; mais l'oiseau, en volant, peut être pris au trébuchet. Condorcet.

[132] Toujours le même sophisme. Un roi qui se recueille pour penser est alors très occupé ; mais s'il n'arrêtait sa pensée que sur soi, en disant à soi-même : *je règne*, et rien de plus, il serait un idiot. Voltaire.

[133] Cet instinct secret étant le premier principe et le fondement nécessaire de la société, il vient plutôt de la bonté de Dieu, et il est plutôt l'instrument de notre bonheur que le ressentiment de notre misère. Je ne sais pas ce que nos premiers pères faisaient dans le paradis terrestre ; mais si chacun d'eux n'avait pensé qu'à soi, l'existence du genre humain était bien hasardée. N'est-il pas absurde de penser qu'ils avaient des sens parfaits, c'est-à-dire, des instruments d'actions parfaits, uniquement pour la contemplation ? Et n'est-il pas plaisant que des têtes pensantes puissent imaginer que la paresse est un titre de grandeur, et l'action un rabaissement de notre nature ? Voltaire.

[134] L'exemple de Cinéas est bon dans les satires de Despréaux, mais non dans un livre philosophique. Un roi sage peut être heureux chez lui ; et de ce qu'on nous donne Pyrrhus pour fou, cela ne conclut rien pour le reste des hommes. Voltaire.

[135] Ne serait-il pas aussi vrai de dire que l'homme est si heureux en ce point, et que nous avons tant d'obligation à l'auteur de la nature, qu'il a attaché l'ennui à l'inaction, afin de nous forcer par là à être utiles au prochain et à nous-mêmes ? Voltaire.

[136] La nature ne nous rend pas toujours malheureux. Pascal parle toujours en malade qui veut que le monde entier souffre. Voltaire.

[137] Cette comparaison assurément n'est pas juste. Des malheureux enchaînés, qu'on égorge l'on après l'autre, sont malheureux non seulement parce qu'ils souffrent, mais encore parce qu'ils éprouvent ce que les autres hommes ne souffrent pas. Le sort

naturel d'un homme n'est, ni d'être enchaîné, ni d'être égorgé ; mais tous les hommes sont faits, comme les animaux, les plantes, pour croître, pour vivre un certain temps, pour produire leur semblable, et pour mourir. On peut, dans une satire, montrer l'homme, tant qu'on voudra, du mauvais côté ; mais, pour peu qu'on se serve de sa raison on avouera que, de tous les animaux, l'homme est le plus parfait, le plus heureux, et celui qui vit le plus longtemps ; car ce qu'on dit des cerfs et des corbeaux n'est qu'une fable : au lieu donc de nous étonner et de nous plaindre du malheur et de la brièveté de la vie, nous devons nous étonner et nous féliciter de notre bonheur et de sa durée. A ne raisonner qu'en philosophe, j'ose dire qu'il y a bien de l'orgueil et de la témérité à prétendre que, par notre nature, nous devons être mieux que nous ne sommes. Voltaire.

[138] Pascal prouve dans cet article que les préjugés du peuple sont fondés sur des raisons, mais non pas que le peuple ait raison de les avoir adoptés. Condorcet.

[139] Cela mérite explication. Guerre civile, si le prince de Conti dit : J'ai autant de mérite que le grand Condé ; si Retz dit : Je vaudrais mieux que Mazariu ; si Beaufort dit : Je l'emporte sur Turenne, et s'il n'y a personne pour les mettre à leur place. Mais quand Louis XIV arrive, et dit : Je ne récompenserai que le mérite ; alors plus de guerre civile. Voltaire.

[140] *Les paragraphes V et VI.*

Ces articles ont besoin d'explication, et semblent n'en pas mériter. Voltaire.

[141] Non. Turenne avec un laquais sera respecté par un traitant qui en aura quatre. Voltaire.

[142] Les sénateurs romains avaient le laticlave. Voltaire.

[143] Aujourd'hui c'est tout le contraire, on se moquerait d'un médecin qui viendrait tâter le pouls et contempler votre chaise percée en soutane. Les officiers de guerre, au contraire, vont partout avec leurs uniformes et leurs épaulettes. Voltaire.

[144] Pascal était mal informé. Il y avait de son temps, et il y a encore dans le sénat de Berne des gentilshommes aussi anciens que la maison d'Autriche. Ils sont respectés, ils sont dans les charges. Il est vrai qu'ils n'y sont pas par droit de naissance, comme les nobles y sont à Venise. Il faut même à Bâle renoncer à sa noblesse pour entrer dans le sénat. Voltaire.

[145] Dans le discours sur la vie et les ouvrages de Pascal par M. Bossut, il est parlé d'un problème des partis qu'on doit faire entrer entre deux ou un plus grand nombre de joueurs, problème dont Pascal avait donné la solution ; mais on voit qu'ici l'auteur entend, par la règle des partis, les chances, les risques que l'on court en prenant tel ou tel parti. Que dois-je faire ? quel est ici pour

moi le parti le plus avantageux ? C'est celui où il y a le plus à gagner et le moins à perdre. (Note de l'Éditeur.)

[146] Bien mis.

[147] Bas et indigne de Pascal. Voltaire.

[148] Il semble qu'on ait proposé au peuple de jouer à la boule ou de faire *des vers*. Non, mais ceux qui ont des organes grossiers cherchent des plaisirs où l'âme n'entre pour rien ; ceux qui ont un sentiment plus délicat veulent des plaisirs plus fins : il faut que tout le monde vive. Voltaire.

[149] Pour l'intelligence de cette pensée, voyez part, I, art. 6, §. 9. (Note de l'Éditeur.)

[150] Dans cette seule maxime, reçue de toutes les nations : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. Voltaire.

[151] Cette pensée et la suivante sont tirées de Montaigne. On est fondé à croire que Pascal, en les rappelant, avait le projet ou de les réfuter, ou d'en faire sentir le sophisme et le paradoxe. (Note de l'Éditeur.)

[152] Un certain peuple a eu une loi par laquelle on faisait pendre un homme qui avait bu à la santé d'un certain prince : il eût été juste de ne point boire avec cet homme, mais il était un peu dur de le pendre : cela était établi, mais cela était abominable. Voltaire.

[153] L'égalité des biens n'est pas juste. Il n'est pas juste que, les parts étant faites, des étrangers mercenaires, qui viennent m'aider à faire mes moissons, en recueillent autant que moi. Voltaire.

[154] Pascal semble se rapprocher ici des idées de Hobbes, et le plus dévot des philosophes de son siècle est, sur la nature du juste et de l'injuste, du même avis que le plus irréligieux. Condorcet.

[155] Selon Platon, les bonnes lois sont celles que les citoyens aiment plus que leur vie ; l'art de faire aimer aux hommes les lois de leur patrie était, selon lui, le grand art des législateurs. Il y a loin d'un philosophe d'Athènes à un philosophe du faubourg Saint-Jacques. Condorcet.

[156] Ce n'est pas l'extrême esprit, c'est l'extrême vivacité et volubilité de l'esprit qu'on accuse de folie ; l'extrême esprit est l'extrême justesse, l'extrême finesse ; l'extrême étendue opposée diamétralement à la folie. L'extrême défaut d'esprit est un manque de conception, un vide d'idées ; ce n'est point la folie, c'est la stupidité. La folie est un dérangement dans les organes, qui fait voir plusieurs objets trop vite, ou qui arrête l'imagination sur un seul avec trop d'application et de violence. Ce n'est point non plus la médiocrité qui passe pour bonne, c'est l'éloignement des deux vices opposés ; c'est ce qu'on appelle *juste milieu*, et non *médiocrité*. Ou

ne fait cette remarque, et quelques autres dans ce goût, que pour donner des idées précises. C'est plutôt pour éclaircir que pour contredire. Voltaire.

[157] Voici une action dont la mémoire mérite d'être conservée, et à qui il ne me paraît pas possible qu'on puisse appliquer la réflexion de Pascal.

Le vaisseau que montait le chevalier de Lordat, était prêt à couler à fond à la vue des côtes de France. Il ne savait pas nager ; un soldat, excellent nageur, lui dit de se jeter avec lui dans la mer, de le tenir par la jambe, et qu'il espère le sauver par ce moyen. Après avoir longtemps nagé, les forces du soldat s'épuisent ; M. de Lordat s'en aperçoit, l'encourage ; mais enfin le soldat lui déclare qu'ils vont périr tous deux. — Et si tu étais seul ? — Peut-être pourrais-je encore me sauver. Le chevalier de Lordat lui lâche la jambe, et tombe au fond de la mer. Condorcet.

Et comment l'histoire en a-t-elle pu parler, si on ne les a pas sues ? Voltaire.

[158] L'amour-propre.

[159] On a remarqué, dans un Abrégé de l'Inde et de la guerre misérable que l'avarice de la Compagnie française soutint contre l'avarice anglaise ; on a remarqué, dis-je, que les brames peignent la vertu belle et forte avec dix bras, pour résister à dix péchés capitaux. Les missionnaires ont pris la vertu pour le diable. Voltaire.

[160] Il est faux que les petits soient moins agités que les grands. Au contraire, leurs désespoirs sont plus vifs, parce qu'ils ont moins de ressources. De cent personnes qui se tuent à Londres et ailleurs, il y en a quatre-vingt-dix-neuf du bas peuple, et à peine une de condition relevée. La comparaison de la roue est ingénieuse et fausse. Voltaire.

[161] Il aurait fallu dire d'être *aussi vicieux que lui* (**[161]**) ; cet article est trop trivial, et indigne de Pascal. Il est clair que, si un homme est plus grand que les autres, ce n'est pas parce que ses pieds sont aussi bas, mais parce que sa tête est plus élevée. Voltaire.

[162] Pascal veut parler ici de trois révolutions arrivées de son temps : la cruelle catastrophe de Charles 1^{er}, roi d'Angleterre, en 1649 ; la retraite de Jean Casimir, roi de Pologne, dans la Silésie, en 1655 ; et l'abdication de Christine, reine de Suède, en 1654. Il ne faut pas confondre cette première retraite de Casimir avec la seconde, qui n'arriva qu'après son abdication, en 1668 : alors Pascal était mort.

[163] L'on s' imagine d'ordinaire qu'Alexandre et César sont sortis de chez eux dans le dessein de conquérir la terre : ce n'est point cela. Alexandre succéda à Philippe dans le généralat de la

Grèce, et fut chargé de la juste entreprise de venger les Grecs des injures du roi de Perse ; il battit l'ennemi commun, et continua ses conquêtes jusqu'à l'Inde, parce que le royaume de Darius s'étendait jusqu'à l'Inde : de même que le duc de Marlborough serait venu jusqu'à Lyon sans le maréchal de Villars. A l'égard de César, il était un des premiers de la république : il se brouilla avec Pompée, comme les jansénistes avec les molinistes, et alors ce fut à qui s'exterminerait : une seule bataille, où il n'y eut pas dix mille hommes de tués, décida de tout. Au reste, la pensée de Pascal est peut-être fausse en un sens. Il fallait la maturité de César pour se démêler de tant d'intrigues ; et il est peut-être étonnant qu'Alexandre, à son âge, ait renoncé au plaisir pour faire une guerre si pénible. Voltaire.

[164] Les idées de Platon sur la nature de l'homme sont bien plus philosophiques que celles de Pascal. Platon regardait l'homme comme un être qui naît avec la faculté de recevoir des sensations, d'avoir des idées, de sentir du plaisir et de la douleur ; les objets que le hasard lui présente, l'éducation, les lois, le gouvernement, la religion, agissent sur lui, et forment son intelligence, ses opinions, ses passions, ses vertus et ses vices. Il ne serait rien de ce que nous disons que la nature l'a fait, si tout cela avait été autrement. Soumettons-le à d'autres agents, et il deviendra ce que nous voudrions qu'il soit, ce qu'il faudrait qu'il fût pour son bonheur, et pour celui de ses semblables ; qui osera fixer des termes à ce que l'homme pourrait faire de grand et de beau ? Mais ne négligeons rien. C'est l'homme tout entier qu'il faut former, et il ne faut abandonner au hasard, ni aucun instant de sa vie, ni l'effet d'aucun des objets qui peuvent agir sur lui. Voltaire.

[165] Cette expression, *honnêtes gens*, a signifié, dans l'origine, les hommes qui avaient de la probité. Du temps de Pascal, elle signifiait les gens de bonne compagnie ; et maintenant ceux qui ont de la naissance ou de l'argent. Condorcet.

Non, monsieur, les honnêtes gens sont ceux à la tête desquels vous êtes. Voltaire.

[166] Horat. Art. poët.

[167] Dans l'excellente comédie du *Plain dealer*, l'homme au franc procédé (excellente à la manière anglaise), le Plain dealer dit à un personnage : Tu te prétends mon ami ; voyons, comment le prouverais-tu ? — Ma bourse est à toi, — Et à la première fille venue. Bagatelle. — Je me battrais pour toi. — Et pour un démenti ; ce n'est pas là un grand sacrifice. — Je dirai du bien de toi à la face de ceux qui te donneront des ridicules. — Oh ! si cela est, tu m'aimes. Voltaire.

[168] Il y a très peu d'hommes vraiment originaux ; presque tous

se gouvernent, pensent et sentent par l'influence de la coutume et de l'éducation. Rien n'est si rare qu'un esprit qui marche dans une route nouvelle ; mais parmi cette foule d'hommes qui vont de compagnie, chacun a de petites différences dans la démarche, que les vues fines aperçoivent. Voltaire.

[169] Je pense qu'il faut lire ici l'esprit de finesse, par opposition à l'esprit de géométrie, qui est proprement l'esprit de méthode, l'esprit de justesse. Toute la suite de cette pensée semble d'ailleurs le prouver. En effet, on peut avoir beaucoup de vivacité, beaucoup de finesse d'esprit, et manquer de jugement, c'est-à-dire, de cet esprit de méditation, de raisonnement, qui pénètre les principes, saisit les rapports des choses entre elles, et sait en tirer les conséquences. (Note de l'Éditeur.)

[170] En ouvrage de goût, en musique, en poésie, en peinture, c'est le goût qui tient lieu de montre ; et celui qui n'en juge que par règles, en juge mal. Voltaire.

[171] Ceux qui écrivent en beau français les gazettes pour le profit des propriétaires de ces fermes dans les pays étrangers, ne manquent jamais de dire : « Cette auguste famille entendit vêpres dimanche, et le sermon du révérend père N. Sa majesté joua aux dés en haute personne. On fit l'opération de la fistule à son éminence. » Voltaire.

[172] Quelquefois. Mais jamais on n'a commencé ni une histoire, ni une tragédie par la fin, ni aucun travail. Si on ne sait souvent par où commencer, c'est dans un éloge, dans une oraison funèbre, dans un sermon, dans tous ces ouvrages de pur appareil, où il faut parler sans rien dire. Voltaire.

[173] Le plaisir n'est pas la monnaie, mais la denrée pour laquelle on donne tant de monnaie qu'on veut. Voltaire.

[174] Tout cet article sur Épictète et Montaigne est extrait d'un dialogue de Pascal avec Saci, extrait dans lequel on a conservé seulement les pensées de Pascal. Ceux qui voudront lire le dialogue même pourront consulter le père Desmolets, tome V, de la continuation des Mémoires d'histoire et de littérature, ou les Mémoires de Fontaine, t. II. (Note de l'Éditeur.)

[175] Si Epictète a voulu que l'homme fût humble, vous ne deviez donc pas dire que l'humilité n'a été recommandée que chez nous. Voltaire.

[176] On vient de faire un livre pour prouver que Montaigne était bon chrétien. Selon nos zélés, tout grand homme des siècles passés était croyant, tout grand homme vivant est incrédule. Leur première loi est de chercher à nuire ; l'intérêt de leur cause ne marche qu'après. Condorcet.

[177] Pascal adresse la parole à M. Arthus Gouffier, duc de

Roannez, duc et pair de France. Après avoir été gouverneur du Poitou, il se retira à la maison de l'institution des pères de l'Oratoire. Il eut la plus grande part aux soins que les amis de Pascal prirent, en 1668, de recueillir et mettre au jour ses Pensées.

Tout cet article est tiré du livre : De l'éducation d'un Prince, par Chanteresne (Nicole). Les pensées sont de Pascal ; la rédaction est de Nicole. (Note de l'Éditeur.)

[178] Les pyrrhoniens absolus ne méritaient pas que Pascal parlât d'eux. Voltaire.

[179] La foi est une grâce surnaturelle. C'est combattre et vaincre à raison que Dieu nous a donnée, c'est croire fermement et aveuglément un homme qui ose parler au nom de Dieu, au lieu de recourir soi-même à Dieu. C'est croire ce qu'on ne croit pas. Un philosophe étranger, qui entendit parler de la foi, dit que c'était se mentir à soi-même. Ce n'est pas là de la certitude ; c'est de l'anéantissement. C'est le triomphe de la théologie sur la faiblesse humaine. Voltaire.

[180] Ce n'est point le raisonnement, c'est l'expérience et le tâtonnement qui démontrent cette singularité et tant d'autres. Voltaire.

[181] Je sais qu'il est doux de se plaindre ; que, de tout temps » on a vanté le passé pour injurier le présent ; que chaque peuple a imaginé un âge d'or, d'innocence, de bonne santé, de repos et de plaisir, qui ne subsiste plus. Cependant j'arrive de ma province à Paris ; on m'introduit dans une très belle salle où douze cents personnes écoutent une musique délicieuse : après quoi toute cette assemblée se divise en petites sociétés qui vont faire un très bon souper, et après ce souper elles ne sont pas absolument mécontentes de la nuit. Je vois tous les beaux-arts en honneur dans cette ville, et les métiers les plus abjects bien récompensés, les infirmités très soulagées, les accidents prévenus ; tout le monde y jouit ou espère jouir, ou travaille pour jouir un jour, et ce dernier partage n'est pas le plus mauvais. Je dis alors à Pascal : Mon grand homme, êtes-vous fou ?

Je ne nie pas que la terre n'ait été souvent inondée de malheurs et de crimes, et nous en avons eu notre bonne part. Mais certainement, lorsque Pascal écrivait, nous n'étions pas si à plaindre. Nous ne sommes pas non plus si misérables aujourd'hui.

*Prenons toujours ceci, puisque Dieu nous renvoie ;
Nous n'aurons pas toujours tels passe-temps.
Voltaire.*

[182] La morale des stoïciens était fondée sur la nature même, quoiqu'elle semble toujours la combattre. Ces philosophes avaient

observé que les passions violentes, l'enthousiasme, la folie même, non-seulement donnent à l'homme la force de supporter la douleur, mais l'y rendaient souvent insensible ; et comme il est une foule de douleurs que notre prudence et nos lumières ne peuvent ni prévenir, ni soulager ; comme la crainte de la douleur est l'instrument avec lequel les tyrans dégradent l'homme et le rendent misérable, les stoïciens jugèrent, avec raison, que l'on ne pourrait opposer aux maux où nous a soumis la nature un remède à la fois plus utile et plus sûr que d'exciter dans notre âme un enthousiasme durable, qui, s'augmentant en même temps que la douleur, par nos efforts, pour nous roidir contre elle, nous y rendît presque insensibles ; cet enthousiasme avait contre la douleur la même force que le délire, et cependant, laissait à l'âme le libre usage de toutes ses facultés. Ainsi le stoïcien dit : La douleur n'est point un mal, et il cessa presque de la sentir. Le même remède s'applique encore, avec plus de succès, aux maux de l'âme, plus cruels que ceux du corps. Celle du sage s'élève si haut, que les opprobres, les injustices, ne peuvent y atteindre. L'amour de l'ordre, porté jusqu'à l'enthousiasme, fut sa seule passion, et la rendit inaccessible à toute autre. Le bonheur du stoïcien consistait dans le sentiment de la force et de la grandeur de son âme ; la faiblesse et le crime étaient donc les seuls maux qui pussent le troubler, et, occupé de se rapprocher des dieux, en faisant du bien aux hommes, il savait mourir quand il ne lui en restait plus à faire.

Si donc on peut regarder comme des enthousiastes les sectateurs de cette morale, on ne peut se dispenser de reconnaître dans son inventeur un génie profond et une âme sublime. Condorcet.

Il est vrai que c'est le sublime des Petites-Maisons ; mais il est bien respectable. Voltaire.

[183] Comment peut-on dire que le désir du bonheur, ce grand présent de Dieu, ce premier ressort du monde moral, n'est qu'un juste supplice ? O éloquence fanatique ! Voltaire.

[184] Vrai discours de malade. Voltaire.

[185] Il ne faut pas commencer d'an ton si impérieux. Voltaire.

[186] Elle serait bien hardie, Voltaire.

[187] Voilà une plaisante façon d'enseigner. Suivez-moi, car je marche dans les ténèbres. Voltaire.

[188] Il ne s'agit pas encore ici de la sublimité et de la sainteté de la religion chrétienne, mais de l'immortalité de l'âme, qui est le fondement de toutes les religions connues, excepté de la juive ; je dis excepté de la juive, parce que ce dogme n'est exprimé dans aucun endroit du Pentateuque, qui est le livre de la loi juive ; parce que nul auteur juif n'a pu y trouver aucun passage qui désignât ce

dogme ; parce que, pour .établir l'existence reconnue de cette opinion si importante, si fondamentale, il ne suffit pas de la supposer, de l'inférer de quelques mots dont on force le sens naturel : mais il faut qu'elle soit énoncée de la façon la plus positive et la plus claire ; parce que, si la petite nation juive avait eu quelque connaissance de ce grand dogme avant Antiochus Epiphane, il n'est pas à croire que la secte des Sadducéens, rigides observateurs de la loi, eût osé s'élever contre la croyance fondamentale de la loi juive.

Mais qu'importe en quel temps la doctrine de l'immortalité et de la spiritualité de l'âme a été introduite dans le malheureux pays de la Palestine ? Qu'importe que Zoroastre aux Perses, Numa aux Romains, Platon aux Grecs, aient enseigné l'existence et la permanence de l'âme ? Pascal veut que tout homme, par sa propre raison, résolve ce grand problème. Mais lui-même le peut-il ? Locke, le sage Locke, n'a-t-il pas confessé que l'homme ne peut savoir si Dieu ne peut accorder le don de la pensée à tel être qu'il daignera choisir ? N'a-t-il pas avoué par là qu'il ne nous est pas plus donné de connaître la nature de notre entendement que de connaître la manière dont notre sang se forme dans nos veines ? Jescher a parlé ; il suffit.

Quand il est question de l'âme, il faut combattre Epicure, Lucrèce, Pomponace, et ne pas se laisser subjugué par une faction de théologiens du faubourg Saint-Jacques, jusqu'à couvrir d'un capuce une tête d'Archimède. Voltaire.

[189] Il n'y eut ni malheur éternel, ni anéantissement dans les systèmes des Bracmanes, des Egyptiens, et chez plusieurs sectes grecques. Enfin ce qui parut aux Romains de plus vraisemblable, ce fut cet axiome tant répété dans le sénat et sur le théâtre : « Que devient l'homme après la mort ? Ce qu'il était avant de naître. » Pascal raisonne ici contre un mauvais Chrétien, contre un Chrétien indifférent qui ne pense point à sa religion, qui s'étourdit sur elle. Mais il faut parler à tous les hommes, il faut convaincre un Chinois et un Mexicain, un déiste et un athée. J'entends des déistes et des athées qui raisonnent, et qui par conséquent méritent qu'on raisonne avec eux ; je n'entends pas des petits-maîtres. Voltaire.

[190] Si vous ne savez où vous allez, comment savez-vous que vous tombez infailliblement ou dans le néant, ou dans les mains d'un Dieu irrité ? Qui vous a dit que l'Etre suprême peut être irrité ? N'est-il pas infiniment plus probable que vous serez entre les mains d'un Dieu bon et miséricordieux ? Et ne peut-on pas dire de la nature divine ce que le poète philosophe des Romains en a dit. Voltaire.

[191] Il semble qu'il manque quelque chose à ce raisonnement de Pascal. Sans doute il est absurde de ne pas employer son temps à la recherche d'une chose qu'on peut connaître, et dont la connaissance nous est d'une importance infinie. Mais un homme qui serait persuadé que cette connaissance est impossible à acquérir, que l'esprit humain n'a aucun moyen d'y parvenir, peut, sans folie, demeurer dans le doute ; il peut y demeurer tranquille, s'il croit qu'un Dieu juste n'a pu faire dépendre l'état futur des hommes de connaissances auxquelles leur esprit ne saurait atteindre.

Un homme, enfermé dans un cachot, ne sachant pas si son arrêt est donné, mais sûr de son innocence, et comptant sur l'équité de ses juges, n'ayant aucun moyen d'apprendre encore ce que porte son arrêt, pourrait l'attendre tranquillement, et ne serait alors que raisonnable et ferme. Il faut donc commencer par prouver qu'il n'est pas impossible que l'homme parvienne à quelque connaissance certaine sur la vie future. Condorcet.

[192] Cette capucinade n'aurait jamais été répétée par un Pascal, si le fanatisme janséniste n'avait pas ensorcelé son imagination. Comment n'a-t-il pas vu que les fanatiques de Rome en pouvaient dire autant à ceux qui se moquaient de Numa et d'Égérie ? les énergumènes d'Égypte aux esprits sensés qui riaient d'Isis, d'Osiris et d'Horus ? le sacristain de tous les pays aux honnêtes gens de tous les pays ? Voltaire.

[193] Ce n'est donc pas contre ces insensés méprisables que vous devez disputer ; mais contre des philosophes trompés par des arguments séduisants. Voltaire.

[194] Il s'agit ici de savoir si l'opinion de l'immortalité de l'âme est vraie, et non pas si elle annonce plus *d'esprit*, *une âme plus élevée* que l'opinion contraire ; si elle est plus *gaie*, ou *de meilleur air*. Il faut croire cette grande vérité, parce qu'elle est prouvée, et non parce que cette croyance excitera les autres hommes à avoir en nous plus de confiance. Cette manière de raisonner ne serait propre qu'à faire des hypocrites. D'ailleurs il me semble que c'est moins d'après les opinions d'un homme sur la métaphysique, ou la morale, qu'il faut se confier en lui, ou s'en défier, que d'après son caractère ; et, s'il est permis de s'exprimer ainsi, d'après sa constitution morale. L'expérience paraît confirmer ce que j'avance ici. Ni Constantin, ni Théodose, ni Mahomet, ni Innocent III, ni Marie d'Angleterre, ni Philippe II, ni Aurengzeb, ni Jacques Clément, ni Ravailiac, ni Balthazar Gérard, ni les brigands qui dévastèrent l'Amérique, ni les capucins qui conduisaient les troupes piémontaises au dernier massacre des Vaudois, n'ont jamais élevé le moindre doute sur

l'immortalité de l'âme. En général même, ce sont les hommes faibles, ignorants et passionnés, qui commettent des crimes : et ces mêmes hommes sont naturellement portés à la superstition.

Condorcet.

[195] Cet article, dans toutes les éditions, excepté celle de 1787, a pour titre : *Qu'il est difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles ; mais que le plus sûr est de la croire*. Ce titre annonce une proposition affirmative qu'on ne peut supposer dans l'intention de l'auteur des Pensées. C'est ce que l'éditeur de 1787 a très bien senti. Il n'a vu, dans les premiers paragraphes de cet article, qu'une suite d'objections que Pascal met dans la bouche d'un incrédule pour y répondre victorieusement. J'ai, en conséquence, adopté la forme d'un dialogue régulier qui m'a paru évidemment le but de l'auteur, et qui justifie le titre que j'ai mis en tête de l'article. J'ai distingué, par les lettres I et P, l'incrédule et Pascal. (*Note de l'Editeur.*)

[196] Il est étrange que Pascal ait cru qu'on pouvait deviner le péché originel par la raison, et qu'il dise qu'on ne peut connaître par la raison si Dieu est. C'est apparemment la lecture de cette pensée qui engagea le père Hardouin à mettre Pascal dans sa liste ridicule des athées. Pascal eût manifestement rejeté cette idée, puisqu'il la combat en d'autres endroits. En effet, nous sommes obligés d'admettre des choses que nous ne concevons pas. « J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité, » est une proposition évidente : cependant, comprenons-nous l'éternité ? Condorcet.

[197] Encore une fois, est-il possible que ce soit Pascal qui ne se sente pas assez fort pour prouver l'existence de Dieu ! Voltaire.

[198] Ce n'est pas que Pascal n'aperçût dans la nature des preuves convaincantes de l'existence de Dieu, et qu'il n'en sentît toute la force. (Voyez part. I, art. 4, §. 11.) Il n'entend parler ici que de l'endurcissement des athées, qui seul est capable de résister à la force de ces preuves. (*Note de l'Editeur.*)

[199] Voilà un plaisant argument : Jamais la Bible n'a dit comme Descartes : Tout est plein, donc il y a un Dieu. Voltaire.

[200] C'est-à-dire, *ne méprisez pas l'Écriture*, où vous prétendez ne pas trouver ce genre de preuves ; mais *estimez l'Écriture*, qui tend tout entière à faire croire l'existence de Dieu, sans employer, selon vous, ces preuves, et qui semble ainsi se contrarier en voulant nous faire croire ce qu'elle vous paraît ne pas prouver. Elle parle à un peuple qui reconnaît l'existence de Dieu, et elle sait tirer de la nature même les preuves de ce dogme, quand l'occasion s'en présente. (*Note de l'édit. de 1787.*)

[201] Cette phrase, qui est bien certainement dans le manuscrit de Pascal, manque dans quelques éditions modernes. On voit

qu'elle sert à ramener l'interlocuteur au point de la question principale, et qu'il ne rappelle ici la proposition de son adversaire que pour y appliquer de suite la manière même de raisonner de l'incrédule. (Note de l'Éditeur.)

[202] Il est évidemment faut de dire : Ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas ; car celui qui doute et demande à s'éclaircir, ne parie assurément ni pour, ni contre. D'ailleurs cet article paraît un peu indécent et puéril : cette idée de jeu, de perte et de gain, ne convient point à la gravité du sujet. De plus, l'intérêt que j'ai à croire une chose n'est pas une preuve de l'existence de cette chose. Vous me promettez l'empire du monde, si je crois que vous ayez raison. Je souhaite alors de tout mon cœur que vous ayez raison ; mais, jusqu'à ce que vous me l'ayez prouvé, je ne puis vous croire. Commencez, pourrait-on dire à Pascal, par convaincre ma raison : j'ai intérêt, sans doute, qu'il y ait un Dieu ; mais si dans votre système, Dieu n'est venu que pour si peu de personnes, si le petit nombre des élus est si effrayant, si je ne puis rien du tout par moi-même, dites-moi, je vous prie, quel intérêt j'ai à vous croire. N'ai-je pas un intérêt visible à être persuadé du contraire ? De quel front osez-vous me montrer un bonheur infini, auquel, d'un million d'hommes, un seul à peine a droit d'aspirer ! Si vous voulez me convaincre, prenez-vous-y d'une autre façon, et n'allez pas tantôt me parler de jeux de hasard, de pari, de croix et de pile, et tantôt m'effrayer par les épines que vous semez sur le chemin que je veux et que je dois suivre. Votre raisonnement ne servirait qu'à faire des athées, si la voix de toute la nature ne nous criait qu'il y a un Dieu avec autant de force que ces subtilités ont de faiblesse. Voltaire.

[203] Ici finit le dialogue.

[204] Coutume n'est pas ici le mot propre. Ce n'est pas par coutume qu'on croit qu'il fera jour demain. C'est par une extrême probabilité. Ce n'est point par les sens, par le corps, que nous nous attendons à mourir ; mais notre raison, sachant que tous les hommes sont morts, nous convainc que nous mourrons aussi. L'éducation, la coutume fait sans doute des musulmans et des chrétiens, comme le dit Pascal. Mais la coutume ne fait pas croire que nous mourrons, comme elle nous fait croire à Mahomet ou à Paul, selon que nous avons été élevés à Constantinople ou à Rome. Ce sont choses fort différentes. Voltaire.

[205] Epictète esclave, et Marc-Aurèle empereur, parlent continuellement d'aimer Dieu et de le suivre. Voltaire.

[206] Orgueil.

[207] Pourquoi vouloir toujours que Dieu soit caché ? On aimerait mieux qu'il fût manifeste. Voltaire.

[208] Peut-être devrait-on lire ici *croyaient*. (NDE)

[209] C'est-à-dire, *et soit toujours demeurée inflexible.*

[210] Heureusement il fut dans les décrets de la divine Providence que Diocétien protégeât notre sainte religion pendant dix-huit années avant la persécution commencée par Galerius, et qu'ensuite Constancius-le-Pâle, et enfin Constantin, la missent sur le trône. Voltaire.

[211] Platon la recommande, Épictète encore davantage. Voltaire.

[212] Mais que l'on considère aussi cette suite ridicule de prétendus prophètes, qui tous annoncent le contraire de Jésus-Christ, selon ces Juifs, qui seuls entendent la langue de ces prophètes. Voltaire.

[213] Lecteurs sages, remarquez que ce coryphée des jansénistes n'a dit, dans tout ce livre sur la religion chrétienne, que ce qu'ont dit les jésuites. Il l'a dit seulement avec une éloquence plus serrée et plus mille. Port-royalistes et Ignatiens, tous ont prêché les mêmes dogmes : tous ont crié, croyez aux livres juifs dictes par Dieu même, et détestez le judaïsme. Chantez les prières juives que vous n'entendez point, et croyez que le peuple de Dieu a condamné votre Dieu à mourir à une potence. Croyez que votre Dieu juif, la seconde personne de Dieu, co-éternel avec Dieu le père, est né d'une vierge juive, a été engendré par une troisième personne de Dieu, et qu'il a eu cependant des frères juifs qui n'étaient que des hommes. Croyez, qu'étant mort par le supplice le plus infâme, il a par ce supplice même ôté de dessus la terre tout péché et tout mal, quoique depuis lui et en son nom la terre ait été inondée de plus de crimes et de malheurs que jamais.

Les fanatiques de Port-Royal et les fanatiques jésuites se sont réunis pour prêcher ces dogmes étranges avec le même enthousiasme ; et en même temps ils se sont fait une guerre mortelle ; ils se sont mutuellement anathématisés avec fureur, jusqu'à ce qu'une de ces deux factions de possédés ait enfin détruit l'autre.

Souvenez-vous, sages lecteurs, des temps mille fois plus horribles de ces énergumènes, nommés *papistes* et *calvinistes*, qui prêchaient le fond des mêmes dogmes, et qui se poursuivirent par le fer, par la flamme et par le poison pendant deux cents années, pour quelques mots différemment interprétés. Songez que ce fut en allant à la messe que l'on commit les massacres d'Irlande et de la Saint-Barthélemy ; que ce fut après la messe, et pour la messe, qu'on égorga tant d'innocents, tant de mères, tant d'enfants dans la croisade contre les Albigeois ; que les assassins de tant de rois ne les ont assassinés que pour la messe. Ne vous y trompez pas ; les convulsionnaires qui restent encore en feraient tout autant, s'ils

avaient pour apôtres les mêmes têtes brûlantes qui mirent le feu à la cervelle de Damiens.

O Pascal ! voilà ce qu'ont produit les querelles interminables sur des dogmes, sur des mystères qui ne pouvaient produire que des querelles. Il n'y a pas un article de foi qui n'ait enfanté une guerre civile.

Pascal a été géomètre et éloquent ; la réunion de ces deux grands mérites était alors bien rare : mais il n'y joignait pas la vraie philosophie. L'auteur de l'éloge indique avec adresse ce que j'avance hardiment. Il vient enfin un temps de dire la vérité. Voltaire.

[214] Cette manière de raisonner paraît fausse et dangereuse ; car la fable de Prométhée et de Pandore, les Androgynes de Platon, les dogmes des anciens Égyptiens, ceux de Zoroastre, rendraient aussi bien raison de ces contrariétés apparentes. La religion chrétienne n'en demeurera pas moins vraie, quand même on n'en tirerait pas ces conclusions ingénieuses, qui ne peuvent servir qu'à faire briller l'esprit. Il est nécessaire, pour qu'une religion soit vraie, qu'elle soit révélée, et point du tout qu'elle rende raison de ces contrariétés prétendues ; elle n'est pas plus faite pour vous enseigner la métaphysique que l'astronomie. Voltaire.

[215] Les philosophes n'ont point enseigné de religion : ce n'est pas leur philosophie qu'il s'agit de combattre. Jamais philosophe ne s'est dit inspiré de Dieu ; car dès lors il eût cessé d'être philosophe, et il eût fait le prophète. Il ne s'agit pas de savoir si Jésus-Christ doit l'emporter sur Aristote ; il s'agit de prouver que la religion de Jésus-Christ est la véritable, et que celles de Mahomet, de Zoroastre, de Confucius, d'Hermès, et toutes les autres, sont fausses. Il n'est pas vrai que les philosophes nous aient proposé, pour tout bien, un bien qui est en nous. Lisez Platon, Marc-Aurèle, Epictète ; ils veulent qu'on aspire à mériter d'être rejoint à la Divinité dont nous sommes émanés. Voltaire.

[216] C'est-à-dire, n'ont pu trouver la vérité à l'aide des lumières de la raison. (Note de l'Éditeur.)

[217] Ce furent les premiers bracmanes qui inventèrent le roman théologique de la chute de l'homme, ou plutôt des anges : et cette cosmogonie, aussi ingénieuse que fabuleuse, a été la source de toutes les fables sacrées qui ont inondé la terre. Les sauvages de l'occident, policés si tard, et après tant de révolutions et après tant de barbaries, n'ont pu en être instruits que dans nos derniers temps. Mais il faut remarquer que vingt nations de l'orient ont copié les anciens bracmanes, avant qu'une de ces mauvaises copies, j'ose dire la plus mauvaise de toutes, soit parvenue jusqu'à nous. Voltaire.

[218] Il est sûr, par la foi et par notre révélation, si au-dessus

des lumières des hommes, que nous sommes tombés ; mais rien n'est moins manifeste par la raison. Car je voudrais bien savoir si Dieu ne pouvait pas, sans déroger à sa justice, créer l'homme tel qu'il est aujourd'hui ; et ne l'a-t-il pas même créé pour devenir ce qu'il est ? L'état présent de l'homme n'est-il pas un bienfait du Créateur ? Qui vous a dit que Dieu vous en devait davantage ? Qui vous a dit que votre être exigeait plus de connaissances et plus de bonheur ? Qui vous a dit qu'il en comporte davantage ? Vous vous étonnez que Dieu ait fait l'homme si borné, si ignorant, si peu heureux ; que ne vous étonnez-vous qu'il ne l'ait pas fait plus borné, plus ignorant, plus malheureux ? Vous vous plaignez d'une vie courte et si infortunée ; remerciez Dieu de ce qu'elle n'est pas plus courte et plus malheureuse. Quoi donc ! selon vous, pour raisonner conséquemment, il faudrait que tous les hommes accusassent la Providence, hors les métaphysiciens qui raisonnent sur le péché originel. Voltaire.

[219] Cette pensée est prise entièrement de Montaigne, ainsi que beaucoup d'autres. Elle se trouve au chapitre de l'inconstance de nos actions. Mais Montaigne s'explique en homme qui doute. Nos diverses volontés ne sont point des contradictions de la nature, et l'homme n'est point un sujet simple ; il est composé d'un nombre innombrable d'organes. Si un seul de ces organes est un peu altéré, il est nécessaire qu'il change toutes les impressions du cerveau, et que l'animal ait de nouvelles pensées et de nouvelles volontés. Il est très vrai que nous sommes, tantôt abattus de tristesse, tantôt enflés de présomption ; et cela doit être, quand nous nous trouvons dans des situations opposées. Un animal, que son maître caresse et nourrit, et un autre qu'on égorge lentement et avec adresse, pour en faire une dissection, éprouvent des sentiments bien contraires. Ainsi faisons-nous ; et les différences qui sont en nous sont si peu contradictoires, qu'il serait contradictoire qu'elles n'existassent pas. Les fous qui ont dit que nous avons deux âmes pouvaient, par la même raison, nous en donner trente et quarante. Car un homme, dans une grande passion, a souvent trente ou quarante idées différentes de la même chose, et doit nécessairement les avoir, selon que cet objet lui paraît sous différentes faces. Cette prétendue duplicité de l'homme est une idée aussi absurde que métaphysique ; j'aimerais autant dire que le chien qui mord et qui caresse est double ; que la poule, qui a tant soin de ses petits, et qui ensuite les abandonne jusqu'à les méconnaître, est double ; que la glace, qui représente des objets différents, est double ; que l'arbre, qui est tantôt chargé, tantôt dépouillé de feuilles, est double. J'avoue que l'homme est inconcevable en un sens ; mais tout le reste de la nature l'est aussi : et il n'y a pas plus de contradictions apparentes

dans l'homme que dans tout le reste. Voltaire.

[220] La morale est partout la même, chez l'empereur Marc-Aurèle, chez l'empereur Julien, chez l'esclave Épictète, que vous-même admirez dans Saint-Louis et dans Bondebar son vainqueur, chez l'empereur de la Chine Rien-Long, et chez le roi de Maroc. Voltaire.

[221] Peut-on s'aveugler à ce point, et être assez fanatique pour ne faire servir son esprit qu'à vouloir aveugler le reste des hommes ! Grand Dieu ! un reste d'Arabes voleurs, sanguinaires, superstitieux et usuriers, serait le dépositaire de tes secrets ! Cette horde barbare serait plus ancienne que les sages Chinois, que les brahmanes qui ont enseigné la terre, que les Égyptiens qui l'ont étonnée par leurs immortels monuments ! Cette chétive nation serait digne de nos regards pour avoir conservé quelques fables ridicules et atroces, quelques contes absurdes infiniment au-dessous des fables indiennes et persanes ! Et c'est cette horde d'usuriers fanatiques qui vous en impose, ô Pascal ! et vous donnez la torture à votre esprit, vous falsifiez l'histoire, et vous faites dire à ce misérable peuple tout le contraire de ce que ses livres ont dit ! vous lui imputez tout le contraire de ce qu'il a fait ! et cela pour plaire à quelques jansénistes qui ont subjugué votre imagination ardente et perverti votre raison supérieure. Voltaire.

[222] Il n'est point étrangement abondant. On a calculé qu'il n'existe pas, aujourd'hui six cent mille individus juifs. Voltaire.

[223] Certes, ils ne sont pas antérieurs aux Égyptiens, aux Chaldéens, aux Perses, leurs maîtres ; aux Indiens, inventeurs de la théologie. On peut faire comme on veut sa généalogie. Ces vanités impertinentes sont aussi méprisables que communes : mais un peuple ose-t-il se dire plus ancien que des peuples qui ont eu des villes et des temples plus de vingt siècles avant lui ?

[224] Il est très faux que la loi des Juifs soit la plus ancienne, puisque avant Moïse, leur législateur, ils demeuraient en Egypte, le pays de la terre le plus renommé par ses sages lois, selon lesquelles les rois étaient jugés après la mort. Il est très faux que le nom de *loi* n'ait été connu qu'après Homère ; il parle des lois de Minos dans *l'Odyssée* » Le mot de loi est dans Hésiode ; et quand le nom de loi ne se trouverait ni dans Hésiode, ni dans Homère, cela ne prouverait rien. Il y avait d'anciens royaumes, des rois et des juges : donc il y avait des lois. Celles des Chinois sont bien antérieures à Moïse.

Il est encore très faux que les Grecs et les Romains aient pris des lois des Juifs. Ce ne peut être dans les commencements de leurs républiques ; car alors ils ne pouvaient connaître les Juifs. Ce ne peut être dans le temps de leur grandeur ; car alors ils avaient

pour ces barbares un mépris connu de toute la terre. Voyez comme Cicéron les traite, en parlant de la prise de Jérusalem par Pompée. Philon avoue qu'avant la traduction imputée aux Septante, aucune nation n'a connu leurs livres. Voltaire.

[225] Cette sincérité a partout des exemples, et n'a sa racine que dans la nature. L'orgueil de chaque Juif est intéressé à croire que ce n'est point sa détestable politique, son ignorance des arts, sa grossièreté, qui l'ont perdu ; mais que c'est la colère de Dieu qui le punit : il pense, avec satisfaction, qu'il a fallu des miracles pour l'abattre, et que sa nation est toujours la bien-aimée du Dieu qui la châtie. Qu'un prédicateur monte en chaire, et dise aux Français : « Vous êtes des misérables qui n'avez ni cœur, ni conduite ; vous avez été battus à Hochstet et à Ramillies, parce que vous n'avez pas su vous défendre », il se fera lapider. Mais s'il dit : « Vous êtes des catholiques chéris de Dieu ; vos péchés infâmes avaient irrité l'Eternel, qui vous livra aux hérétiques à Hochstet et à Ramillies ; et quand vous êtes revenus au Seigneur, alors il a béni votre courage à Denain », ces paroles le feront aimer de l'auditoire. Voltaire.

[226] On ne peut assurément voir dans cette pomme d'or qu'une allégorie ingénieuse. Mais de ce qu'Homère écrivit trois ou quatre cents ans après l'événement qu'il raconte, de ce qu'il a orné son sujet de toutes les richesses de son imagination, on aurait grand tort de conclure que ce sujet n'est en lui-même qu'une fable, et que Troie n'a pas existé. (Note de l'Éditeur.)

[227] C'est-à-dire, les choses charnelles qui servaient de figures.

[228] C'est-à-dire, les vérités spirituelles figurées par les choses charnelles.

[229] Ce dernier *qu'il* pourrait être équivoque, s'il n'était déterminé par les textes évangéliques que l'auteur a ici en vue. *Abraham votre père, dit Jésus-Christ, a désiré avec ardeur de voir mon jour : il l'a vu, et il en a été comblé de joie... Avant qu'Abraham fût, j'étais. (Jean, 8, 56 et 58.)* C'est donc Abraham qui a vu. (Note de l'édit, de 1787.)

[230] Au lieu de la négation absolue, l'auteur aurait pu dire, ne l'est pas aussi clairement ; car les trois temps et demi de Daniel (Dan.7, 25 et 12, 7) et les quarante-deux mois de saint Jean (Apoc. 11, 2 et 13, 5) paraissent conduire là, suivant les théologiens. Mais que signifient ces temps et ces mois ? C'est ce que l'Écriture ne dit pas. Jésus-Christ annonce aussi les signes qui précéderont la fin du monde, et il ajoute : Lorsque vous verrez toutes ces choses, sachez que le fils de l'homme est près. (Matth. 24, 33. Marc, 13, 29. Luc, 21, 31.)

[231] Contemporain : ah ! Voltaire.

[232] Oui, s'il avait écrit en effet ces fables dans un désert, pour deux ou trois millions d'hommes qui eussent eu des bibliothèques. Mais si quelques lévites avaient écrit ces fables plusieurs siècles après Moïse, comme cela est vraisemblable et vrai !....

De plus, y a-t-il une nation chez laquelle on n'ait pas débité ces fables ? Voltaire.

[233] Les Égyptiens, Syriens, Chaldéens, Indiens, n'ont-ils pas donné des siècles de vie à leurs héros, avant que la petite horde juive, leur imitatrice, existât sur la terre ? Voltaire.

[234] Le mot est n'a-t-il point été transposé ici par erreur de copiste ? Ne faudrait-il pas lire : Jésus-Christ est figuré par Joseph, bien-aimé de son père, envoyé du père pour voir ses frères, l'innocent vendu par ses frères vingt deniers, et le reste ? Car cette circonstance des vingt deniers regarde Joseph, et non Jésus-Christ, qui fut vendu trente deniers. Tout ce qui suit regarde également Joseph ; le nom même de Sauveur du monde est celui qui fut donné à Joseph, selon la Vulgate : *Salvatorem mundi*. (*Gen.* 41, 45) Tout cela regarde Joseph ; et en tout cela Jésus-Christ est figuré par Joseph. Voilà bien ce que l'auteur a voulu dire. (Note de l'édit. de 1787.)

[235] Les quatre mille ans dont l'auteur vient de parler dans la phrase précédente forment bien l'espace compris depuis la création jusqu'à l'avènement de Jésus-Christ ; mais dans celle-ci il n'est question que du peuple juif, dont Abraham est la souche. Alors ce ne serait qu'environ mille ans depuis ce patriarche jusqu'à Jésus-Christ. Si, comme la suite semble l'indiquer, l'auteur a entendu compter depuis Abraham jusqu'à nos jours, il faudrait lire, et qui subsiste depuis quatre mille ans.

[236] *Ædificantes, ceux qui travaillent à l'édifice du temple spirituel où Dieu veut habiter.*

[237] C'est-à-dire, de l'angle qui doit réunir les deux peuples, le Juif et le Gentil, dans l'adoration du même Dieu.

[238] C'est-à-dire, des hommes qui ont transmis, de race en race, depuis Adam jusqu'à Noé, et depuis Noé jusqu'à Abraham, la promesse qui en avait été faite au premier homme. Voyez part. 2, art. 4, §. 5, ou l'auteur entre dans quelques développements à ce sujet.

[239] Il y a évidemment faute ici ; et il est surprenant que de tous les éditeurs qui m'ont précédé, celui de 1787 soit le seul qui l'ait fait observer. Pascal, comme on l'a dit, écrivait ses pensées à la hâte, sans suite, et comme de simples notes. Il y a tout lieu de présumer qu'en voulant mettre 20 *ans*, il aura, par inadvertance, ajouté un zéro qui a formé deux cents. Je vais tâcher de justifier mes présomptions.

Avant Jésus-Christ, la différence dont il est ici question ne pouvait rouler que sur *environ quatre-vingts ans*, depuis le premier ordre donné par Cyrus pour renvoyer les Juifs à Jérusalem, vers l'an 536 avant notre ère vulgaire, jusqu'au dernier ordre donné par Artaxerxès-Longue-Main pour le rétablissement des murs de Jérusalem, vers l'an 454. *Depuis Jésus-Christ*, la différence ne roule plus que sur *environ vingt ans* ; car les chronologistes conviennent assez que les septante semaines ne peuvent commencer que sous le règne d'Artaxerxès-Longue-Main ; mais les uns les prennent de la permission donnée à Esdras par ce prince dans la septième année de son règne, et les autres les prennent de la permission donnée à Néhémias par ce même prince dans la vingtième année : les uns comptent ces années depuis son association à l'empire par son père Xerxès, vers l'an 474 avant notre ère vulgaire, en sorte que la *septième année* tomberait en 467, qui est l'année de la mort de Xerxès : les autres les comptent depuis la mort de Xerxès, en sorte que la *vingtième* tomberait en 447 ; ce qui donne précisément un intervalle de *vingt ans*, depuis 467 jusqu'à 447. Les uns pensent que les années dont parle Daniel sont des années lunaires ; les autres les prennent pour des années solaires. Enfin, tous varient sur l'époque précise de la *septième* et de la *vingtième* année ; mais aussi tous s'accordent à mettre ces deux époques dans l'intervalle de ces *vingt années*, depuis 467 jusqu'à 447.

Ces faits et les opinions des chronologistes ne pouvaient être ignorés de Pascal : comment pourrait-il donc se faire qu'il eût mis *deux cents ans* en connaissance de cause, et, par là, affaibli volontairement l'autorité des prophéties ? On ne peut le supposer. (L'Editeur.)

[240] L'auteur fait ici allusion à ce que chez les Hébreux, comme chez les Grecs, toutes les lettres de l'alphabet ont leur valeur numérale, en sorte qu'elles tiennent lieu de chiffres.

[241] Figure n'est pas le mot propre ; il fallait dire un signe, une marque. La Vulgate porte : *Ut signum fœderis inter me et vos*.

[242] Et qu'est-ce donc que le *Coeli enarrant gloriam Dei* ? Voltaire.

[243] La solution de ce problème est bien aisée. On vit des effets physiques extraordinaires ; des fripons les firent passer pour des miracles. On vit des maladies augmenter dans la pleine lune ; et des sots crurent que la fièvre était plus forte, parce que la lune était pleine. Un malade, qui devait guérir, se trouva mieux le lendemain qu'il eut mangé des écrevisses ; et on conclut que les écrevisses purifiaient le sang, parce qu'elles sont rouges étant cuites.

Il me semble que la nature humaine n'a pas besoin du vrai pour tomber dans le faux. On a imputé mille fausses influences à la lune,

avant qu'on imaginât le moindre rapport véritable avec le flux de la mer. Le premier homme qui a été malade a cru sans peine le premier charlatan ; personne n'a vu de loups-garoux ni de sorciers, et beaucoup y ont cru ; personne n'a vu de transmutation de métaux, et plusieurs ont été ruinés par la créance de la pierre philosophais ; les Romains, les Grecs, les païens, ne croyaient-ils donc aux miracles dont ils étaient inondés que parce qu'ils en avaient vu de véritables ? Voltaire.

[244] Pascal veut parler d'un schisme ouvert et reconnu de part et d'autre, tel, par exemple, que celui des donatistes, des calvinistes, etc. Il ne faut point prendre le change.

[245] En lisant les premières pensées de cet article, on y trouve de l'obscurité, et on s'aperçoit que l'auteur ne leur a pas donné le développement dont elles étaient susceptibles. On y découvre aussi une teinte de la doctrine de Jansénius, dont les solitaires de Port-Royal faisaient publiquement profession. (Note de l'Éditeur.)

[246] Et vous les avez injuriés sans cesse. Vous les avez traités comme des jésuites ! Et en leur disant tant d'injures, vous convenez que les vrais chrétiens ne peuvent rendre raison de leur religion ; que, s'ils la prouvaient, ils ne tiendraient point parole ; que leur religion est une sottise ; que, si elle est vraie, c'est parce qu'elle est une sottise. O profondeur d'absurdités ! Voltaire.

[247] L'auteur veut dire que toute la foi consiste à connaître quels maux nous a causés le péché d'Adam, et quels biens nous a préparés Jésus-Christ ; toute la morale, à éviter les maux que nous avons à craindre de la concupiscence, et à chercher les biens que nous ne pouvons attendre que de la grâce. (Note de l'Éditeur.)

[248] Voyez *part. I, art. 8, §. 10*, la note sur *ce mot* partis.

[249] Ne voyez-vous pas, ô Pascal ! que vous êtes un homme de parti qui cherchez à faire des recrues ? Voltaire.

[250] Le flamen de Jupiter, les prêtres de Cybèle, ceux d'Isis, en disaient autant. Le muphti, le grand-lama, en disent autant. Il faut donc examiner les pièces du procès. Voltaire.

[251] Tout en suivant scrupuleusement le texte, je crois devoir relever cette faute d'expression. *Prêts à mourir* signifie préparés, disposés à la mort. La pensée même de l'auteur indique que ce n'est pas là ce qu'il a voulu dire. Il faudrait donc lire ici ; *Ne sommes-nous pas près de mourir ?* Ce qui signifie, en d'autres termes : Notre vie est si courte, et sujette à tant d'accidents, que nous ne pouvons jamais regarder la mort comme fort éloignée. (Note de l'Éditeur.)

[252] Les crimes, regardés comme tels, font beaucoup moins de mal à l'humanité que cette foule d'actions criminelles qu'on commet sans remords, parce que l'habitude, ou une fausse conscience, nous les fait regarder comme indifférentes, ou même

comme vertueuses.

1°. Combien, depuis Constantin, n'y a-t-il pas eu de princes qui ont cru servir la Divinité en tourmentant, de supplices cruels, ceux de leurs sujets qui l'adoraient sous une forme différente !

Combien n'ont-ils pas cru être obligés de proscrire ceux qui osaient dire leur avis sur ces grands objets, qui intéressent tous les hommes, et dont chaque homme semble avoir le droit de décider pour lui-même !

Combien de législateurs ont privé des droits de citoyen quiconque n'était pas d'accord avec eux sur quelques points de leur croyance, et forcé des pères de choisir entre le parjure, et l'inquiétude cruelle de ne laisser à leurs enfants qu'une existence précaire ! Et ces lois subsistent ! Et les souverains ignorent que chaque mal qu'elles font est un crime pour le prince qui les ordonne, qui en permet l'exécution, ou qui tarde de les détruire !

2°. En ordonnant la guerre, qui n'est pas nécessaire pour la sûreté de son peuple, un prince se rend responsable de tous les maux qu'elle entraîne, et il est coupable d'autant de meurtres que la guerre fait de victimes. Combien cependant de guerres inutiles sont regardées comme justes, et entreprises sans remords, sur de frivoles motifs d'intérêt politique ou de dignité nationale !

3°. C'est un usage reçu en Europe, qu'un gentilhomme vende, à une querelle étrangère, le sang qui appartient à sa patrie ; qu'il s'engage à assassiner, en bataille rangée, qui il plaira au prince qui le soudoie ; et ce métier est regardé comme honorable.

4°. Tout juge qui décerne une peine de mort, sans y être condamné par une loi expresse, est un assassin. Ni une loi vague, qui permettrait de prononcer même la mort, suivant l'échéance des cas, ni ce qu'on appelle la jurisprudence des arrêts, ne peuvent le justifier : car la permission de tuer un homme n'en donne pas le droit : et c'est mal se justifier d'un meurtre, que de dire qu'on est dans l'habitude d'en commettre.

Tout juge qui décerne une peine capitale pour une action qui ne blesse aucune des lois de la nature ; pour une action ou indifférente, ou blâmable, mais qui n'est un crime qu'aux yeux des préjugés ; pour une action imaginaire enfin, se rend coupable de meurtre. La loi l'oblige, dit-il, de prononcer ainsi : mais la loi ne l'oblige pas d'être juge, et la nature lui défend d'être absurde et barbare. Il vaut mieux renoncer à la charge de président à mortier qu'à la qualité d'homme.

Nous oserons demander si les juges d'Anne du Bourg, de Dolet, de Morin, de Petit d'Herbé, des bergers de Brie, de Moriceau, de La Chaux, de Lalli, de La Barre, etc., ont été fidèles à ces règles, dictées par la nature et la raison, qui sont plus anciennes et plus sacrées que les registres *olim*.

5°. Arracher des hommes de leur pays par la trahison et par la violence, pour les exposer en vente dans des marchés publics, comme des bêtes de somme ; s'accoutumer à ne mettre aucune différence entre eux et les animaux ; les contraindre au travail, à force de coups ; les nourrir non pour qu'ils vivent, mais pour qu'ils rapportent ; les abandonner dans la vieillesse ou dans la maladie, lorsque l'on n'espère plus de regagner par leur travail ce qu'il en coûterait pour le soigner ; ne leur permettre d'être pères que pour donner le jour à des enfants destinés aux mêmes misères, devenus comme eux la propriété de leur maître, qui peut les leur arracher et les vendre ; que pour voir leurs femmes et leurs filles exposées à toutes les insultes de ces hommes sans humanité comme sans pudeur ! Voilà comme nous traitons d'autres hommes ; ce serait une horrible barbarie si ces hommes étaient blancs ; mais ils sont noirs, et cela change toutes nos idées. Le trafiquant en Amérique oublie que les nègres sont des hommes ; il n'a avec eux aucune relation morale ; ils ne sont pour lui qu'un objet de profit : s'il les plaint, s'il évite de leur faire souffrir des maux inutiles, son insolente pitié est celle que nous avons pour les animaux qui nous servent : et tel est l'excès de son mépris stupide pour cette malheureuse espèce, que, revenu en Europe, il s'indigne de les voir vêtus comme des hommes, et placés à côté de lui. Mais je n'ai pas tout dit : en vain les lois, en consacrant cet usage qu'aucune loi positive ne peut rendre légitime, parce qu'il viole les droits de la nature ; en vain les lois ont-elles voulu mettre une borne à la cruauté des maîtres ; leur ingénieuse barbarie élude toutes les lois. Le colon, renfermé dans sa plantation ; seul avec quelques satellites, au milieu de ses noirs, est sûr de n'avoir que des témoins dont la loi rejette le témoignage. Là, juge à la fois et partie, il prodigue en sûreté les tortures et les supplices ; le noir qu'il croit coupable est déchiré, ternaillé, jeté vivant dans des fours ardents, aux yeux de ses tristes compagnons, qui, tremblant d'être traités comme complices, n'osent même montrer une stérile pitié.

La jeune Américaine assiste à ces supplices ; elle y préside quelquefois ; on veut l'accoutumer de bonne heure à entendre sans frémir les hurlements des malheureux ; on semble craindre qu'un jour sa pitié ne tente de désarmer le cœur de son époux.

Ces crimes sont publics, la loi les tolère, l'opinion ne les flétrit pas. On ose même en faire l'apologie ; sans cela, dit-on, nous ne pourrions avoir de sucre. Eh bien, si on ne peut en avoir qu'à force de crimes, il faut savoir se passer de sucre, il faut renoncer à une denrée souillée du sang de nos frères. Mais qui a dit qu'on ne pouvait en avoir qu'à ce prix ? Quelles tentatives a-t-on faites pour s'en procurer autrement ?

Quoi ! c'est sur la foi d'un préjugé qu'on ne daigne pas même examiner, que la loi a autorisé cette horrible violation des droits de la nature, et qu'on exerce ou qu'on tolère tranquillement ces barbaries. A peine quelques philosophes ont-ils osé élever, de loin en loin, en faveur de l'humanité, des cris que les gens en place n'ont point entendus, et qu'un monde frivole a bientôt oubliés.

Pourquoi ne pas faire cultiver nos colonies par des blancs ? La terre se plaît à être cultivée par des mains libres ; et combien de malheureux en Europe qui fatiguent en vain un sol stérile et épuisé, iraient chercher en Amérique une terre féconde et nouvelle ! Alors, à ce petit nombre de colons corrompus et barbares, qui ne vivent dans nos colonies que pour avoir de l'or, parce qu'en Europe la considération s'achète avec de l'or, nous verrions succéder un peuple nombreux de citoyens laborieux et honnêtes, qui, regardant les colonies comme leur patrie, sauraient combattre pour les défendre.

Pourquoi ne pas remplir nos îles de ces galériens inutiles, des déserteurs, des voleurs domestiques, des faux-sauniers, qui ont vendu au peuple, à bas prix, une denrée nécessaire, des filles qui ont mieux aimé risquer leur vie que d'avouer leur honte ; de tant d'autres condamnés à la mort par des lois que l'excès de leur sévérité rend inutiles ? Ces hommes à qui on distribuerait des terres, devenus cultivateurs et propriétaires, perdraient, avec les motifs du crime, la tentation de le commettre. Est-ce qu'en rendant aux nègres les droits de l'homme, ils ne pourraient pas cultiver, comme ouvriers ou comme fermiers, les mêmes terres qu'ils cultivent comme esclaves ? Ils peupleraient alors, et l'on ne serait pas obligé, chaque année, d'aller chercher en Afrique de nouvelles victimes.

Et qu'on ne dise pas qu'en supprimant l'esclavage, le gouvernement violerait la propriété des colons. Comment l'usage, ou même une loi positive, pourrait-elle jamais donner à un homme un véritable droit de propriété sur le travail, sur la liberté, sur l'être entier d'un autre homme innocent, et qui n'y a point consenti ? En déclarant les nègres libres, on n'ôterait pas au colon sa propriété ; on l'empêcherait de faire un crime, et l'argent qu'on a payé pour un crime n'a jamais donné le droit de le commettre.

On dit que les nègres sont paresseux : veut-on qu'ils trouvent du plaisir à travailler pour leurs tyrans ? Ils sont bas, fourbes, traîtres, sans mœurs : eh bien, ils ont tous les vices des esclaves, et c'est la servitude qui les leur a donnés. Rendez-les libres : et plus près que vous de la nature, ils vaudront beaucoup mieux que vous.

Ne pourrait-on pas, si on n'osait être juste tout-à-fait, changer l'esclavage personnel des nègres en un esclavage de la glèbe, tel

que celui sous lequel gémissent encore les habitants d'une partie de l'Europe ? L'exécution de ce projet serait plus aisée. Le sort des nègres deviendrait plus supportable ; et cet ordre politique une fois bien établi, serait aisément remplacé par une liberté entière ; il y aurait servi de degré, il adoucirait ce passage de la servitude à la liberté, qui, sans cela, serait peut-être trop brusque.

Sait-on si la Sardaigne, et surtout la Sicile, ne sont pas propres à la culture des cannes à sucre, et ne suffiraient point pour l'approvisionnement de l'Europe ?

Et si, au lieu d'apprendre aux nègres d'Afrique à vendre leurs frères, nous leur avons appris à cultiver leur sol ; si, au lieu de leur apporter nos liqueurs fortes, nos maladies et nos vices, nous leur avons porté nos lumières, nos arts et notre industrie, croit-on que l'Afrique n'eût pas remplacé nos colonies ! Compterait-on pour rien l'avantage d'arracher à la barbarie et à la misère une des quatre parties du monde ? Et quand même il n'y aurait pas à gagner pour tous les peuples dans un tel changement, les nations ne devraient-elles pas se lasser de suivre, dans leur conduite, une morale dont le particulier le plus vil rougirait d'adopter les principes ?

6°. Personne n'a jamais douté que ce ne soit un délit grave de ravager un champ cultivé. Au dommage fait au propriétaire se joint la perte réelle d'une denrée nécessaire à la subsistance des hommes. Cependant il y a des pays où les seigneurs ont le droit de faire manger par des bêtes fauves le blé que le paysan a semé ; où celui qui tuerait l'animal qui dévaste son champ serait envoyé aux galères, serait puni de mort ; car on a vu des princes faire moins de cas de la vie d'un homme que du plaisir d'avoir un cerf de plus à faire déchirer par leurs chiens. Dans ces mêmes pays, il y a plus d'hommes employés à veiller à la sûreté du gibier qu'à celle des hommes ; souvent il arrive que, pour défendre des lièvres, les gardes tirent sur les paysans ; et comme tous les juges sont seigneurs de fiefs, il n'y a point d'exemple qu'aucun de ces meurtres ait été puni. Là, des provinces entières y sont réservées aux plaisirs du souverain. Les propriétaires de ces cantons y sont privés du droit de défendre leur champ par un enclos, ou de l'employer d'une manière pour laquelle cette clôture serait nécessaire. Il faut que le cultivateur laisse l'herbe qu'il a semée pourrir sur terre jusqu'à ce qu'un garde-chasse ait déclaré que les œufs de perdrix n'ont plus rien à craindre, et qu'il lui est permis de faucher son herbe. Il y a longtemps que ces lois subsistent ; il est évident qu'elles sont un attentat contre la propriété, une insulte aux malheureux, qui meurent de faim au milieu d'une campagne que les sangliers et les cerfs ont ravagée. Cependant aucun confesseur du roi ne s'est encore avisé de faire naître à son pénitent le moindre scrupule sur cet objet.

7°. Les impôts sont une portion du revenu de chaque citoyen, destinée à l'utilité publique. Dans toute administration bien réglée, le nécessaire physique de chaque homme doit être exempt de tout impôt ; mais, au contraire le crédit des riches a fait retomber ce fardeau sur les pauvres, dans presque tous les pays où le peuple n'a point de représentant. Ainsi toute portion de l'impôt qui n'est point employée pour le public doit être regardée comme un véritable vol, et comme un vol fait aux pauvres. Ainsi, pour qu'un homme puisse croire avoir droit à cette portion, il faut qu'il puisse se rendre ce témoignage, qu'il fait à l'état un bien au moins équivalent à la somme qu'il reçoit pour salaire, ou plutôt au mal que cette partie de l'impôt fait souffrir au peuple sur qui elle se lève. Cela même ne suffit pas ; car l'homme riche doit compte à la nation de l'emploi de son temps et de ses forces ; ce n'est même qu'à ce prix qu'il peut lui être permis de jouir d'un superflu sans travail, tandis que d'autres hommes manquent souvent du nécessaire malgré un travail opiniâtre. Il faut donc, pour avoir droit à une part sur le trésor public, que cette part soit employée, par celui qui la reçoit, d'une manière utile à la nation. Si ce principe d'équité naturelle n'avait pas été étouffé par l'habitude, si l'opinion flétrissait celui qui s'en écarte, alors les impôts cesseraient d'être un fardeau pénible, le peuple respirerait, le prix de son travail lui appartiendrait tout entier ; et l'on ne verrait plus les premiers hommes de chaque pays se dévouer uniquement au métier de corrompre les rois pour s'enrichir de la subsistance du peuple.

Le souverain n'a pas le droit de rien détourner du trésor public, pour satisfaire ou ses fantaisies, ou son orgueil ; ce trésor n'est pas à lui, il est au peuple. Une partie du superflu du riche peut sans doute être employée à consoler le chef d'une nation des peines du gouvernement ; mais cet emploi du tribut devient criminel, du moment où une partie de l'impôt se lève sur le peuple. Les courtisans parlent sans cesse des dépenses nécessaires à la majesté du trône. J'ignore toutefois si la vue d'un prince uniquement occupé du bonheur de ses peuples, menant une vie simple et frugale, sans gardes, sans appareil, sans courtisans, que quelques sages livrés aux mêmes soins que lui ; j'ignore si un tel prince n'offrirait point un spectacle plus attendrissant, plus imposant même que celui de la cour la plus brillante, et par conséquent la plus ruineuse pour la nation qui la paye ; mais du moins faut-il avouer qu'il est plus nécessaire à un peuple d'avoir du pain que d'éblouir les étrangers par la triste représentation d'une cour somptueuse. Cette morale devrait être celle de tous les rois. Presque aucun cependant ne l'a connue ; et ceux qui ont paru s'en souvenir quelquefois dans leurs discours, l'ont oubliée dans leur conduite.

90. L'usage d'ouvrir les lettres des citoyens, de leur arracher les secrets qu'ils n'ont pas confiés, ne peut être regardé que comme une violation ouverte de la foi publique. Il est clair encore que cette infamie n'a aucune autre utilité que de fournir un aliment à la curiosité du prince, ou aux petites passions des ministres, et de donner au chef des espions les moyens de nuire à qui il veut auprès du gouvernement. Aucun secret important ne peut se connaître par cette voie, parce que cet espionnage est public, et que, si l'on confie encore quelquefois à la poste des réflexions ou des épigrammes, on n'y livre ni ses projets, ni ses complots. Les espions répandus dans les maisons particulières sont un autre ressort de la police moderne, aussi infâme et aussi inutile. On raconte qu'un ministre de Charles I^{er} d'Angleterre, Falkland, dédaigna de recourir à aucun de ces vils moyens, que jamais il n'intercepta une lettre, que jamais il n'employa un espion : mais, malheureusement pour l'espèce humaine, cet exemple est unique jusqu'ici, et l'usage contraire, proscrit par la raison, par l'équité, par l'honneur, subsiste presque partout ; on l'exerce sans remords, et même sans honte. L'opinion flétrit, à la vérité, les espions subalternes ; mais elle s'arrête là, et elle ne dévoue pas à l'opprobre ceux qui les emploient, et qui, calomniant la nation auprès du prince, osent lui faire accroire que ces infâmes abus de pouvoir sont des précautions nécessaires.

J'ai choisi pour exemples des actions qui peuvent influencer sur la prospérité publique : et je ne les ai choisies que dans nos mœurs. J'aurais pu étendre cette liste ; et si j'avais parcouru l'histoire de toutes les nations, si j'avais voulu m'arrêter sur les actions particulières, cette liste aurait été immense.

Cela prouve, selon moi, que, pour donner aux hommes une morale bien sûre et bien utile, il faut leur inspirer une horreur pour ainsi dire machinale de tout ce qui nuit à leurs semblables ; fermer leur âme de manière que le plaisir de faire du bien soit le premier de tous leurs plaisirs ; que le sentiment d'avoir fait leur devoir soit un dédommagement suffisant de tout ce qu'il leur en a pu coûter pour le remplir. Il faut allumer, dans ceux que l'enthousiasme des passions peut égarer, un enthousiasme pour la vertu, capable de les défendre. Alors qu'on laisse à leur raison le soin de juger de ce qui est juste et de ce qui est injuste, et que leur conscience ne se repose pas sur un certain nombre de maximes de morale, adoptées dans le pays où ils naissent ; ou sur un code dont une classe d'hommes, jalouse de régner sur les esprits, se soit réservé l'interprétation. Condorcet.

On voit bien, dans cette terrible note, que le *louant* est plus véritablement philosophe que le *loué* ; cet éditeur écrit comme le secrétaire de Marc-Aurèle, et Pascal comme le secrétaire de Port-

Royal. L'un semble aimer la rectitude et l'honnêteté pour elles-mêmes, l'autre par esprit de parti. L'un est homme, et veut rendre la nature humaine honorable ; l'autre est chrétien, parce qu'il est janséniste. Tous deux ont de l'enthousiasme et embouchent la trompette ; l'auteur des notes pour agrandir notre espèce, et Pascal pour l'anéantir

Pascal a peur, et il se sert de toute la force de son esprit pour inspirer sa peur. L'autre s'abandonne à son courage, et le communique. Que puis-je conclure ? Que Pascal se portait mal, et que l'autre se porte bien.

Bonne ou mauvaise santé
Fait notre philosophie.

Voltaire.

[253] La difficulté n'est pas seulement de savoir si on croira des témoins qui meurent pour soutenir leur déposition, comme ont fait tant de fanatiques ; mais encore si ces témoins sont effectivement morts pour cela, si on a conservé leurs dépositions, s'ils ont habité les pays où on dit qu'ils sont morts ; pourquoi Josèphe, né dans le temps de la mort du Christ, Josèphe, ennemi d'Hérode, Josèphe, peu attaché au judaïsme, n'a-t-il pas dit un mot de tout cela ? Voilà ce que Pascal eût débrouillé avec succès. Voltaire.

[254] Cet alinéa tout entier forme le §. 58 du chap. 28 de l'édition de 1787. Il manque dans toutes les nouvelles éditions, et même dans celle des oeuvres complètes de 1779 (Note de l'Éditeur.)

[255] Cela est selon tout ordre ; il est aussi impossible qu'une société puisse se former et subsister sans amour-propre, qu'il serait impossible de faire des enfants sans concupiscence, de songer à se nourrir sans appétit. C'est l'amour de nous-mêmes qui assiste l'amour des autres ; c'est par nos besoins mutuels que nous sommes utiles au genre humain : c'est le fondement de tout commerce ; c'est l'éternel lien des hommes ; sans lui, il n'y aurait pas eu un art inventé, ni une société de dix personnes formée. C'est cet amour-propre que chaque animal a reçu de la nature, qui nous avertit de respecter celui des autres. La loi dirige cet amour-propre, et la religion le perfectionne. Il est bien vrai que Dieu aurait pu faire des créatures uniquement attentives au bien d'autrui. Dans ce cas, les marchands auraient été aux Indes par charité, le maçon eût scié de la pierre pour faire plaisir à son prochain, etc. Mais Dieu a établi les choses autrement : n'accusons point l'instinct qu'il nous donne, et faisons-en l'usage qu'il commande. Voltaire.

[256] On voit ici l'homme de parti un peu emporté. Si quelque chose peut justifier Louis XIV d'avoir persécuté les jansénistes, c'est

assurément ce paragraphe. Voltaire.

[257] Hélas ! le ciel, composé d'étoiles et de planètes, dont notre globe est une partie imperceptible, ne s'est jamais mêlé des querelles d'Arnauld avec la Sorbonne, et de Jansénius avec Molina. Voltaire.

[258] Pascal avait, dans ses *Lettres Provinciales*, combattu la doctrine des jésuites avec l'arme du ridicule, arme si dangereuse dans des mains habiles. On sait que ces révérends pères firent, quoique inutilement, tous leurs efforts pour nuire à la vogue prodigieuse dont jouirent ces Lettres dès leur publication. Quelques amis même de Pascal cherchèrent, de son vivant, à lui inspirer des alarmes ou des scrupules sur cette immortelle production. Ce paragraphe est le récit fidèle de la réponse qu'il fit dans une conversation qu'il eut à ce sujet un an avant sa mort. (*Note de l'Éditeur.*)

[259] Vous avez épuisé votre esprit en arguments pour nous prouver que votre religion est certaine, et maintenant vous nous assurez qu'elle n'est pas certaine ; et après vous être si étrangement contredit, vous revenez sur vos pas ; vous dites qu'on ne peut avancer « qu'il soit possible que la religion chrétienne soit fausse. » Cependant c'est vous-même qui venez de nous dire qu'il est possible qu'elle soit faussé, puisque vous avez déclaré qu'elle est incertaine. Voltaire.

[260] Je voudrais qu'on examinât quel siècle a été le plus fécond en crimes, et par conséquent en malheurs. L'auteur de la félicité publique a eu cet objet en vue, et a dit des choses bien vraies et bien utiles. Voltaire.

[261] Sur un autre papier, Pascal avait écrit : J'aurai aussi mes pensées de derrière la tête. Condorcet.

L'auteur de l'Éloge est bien discret, bien retenu, de garder le silence sur ces pensées de derrière. Pascal et Arnauld l'auraient-ils gardé, s'ils avaient trouvé cette maxime dans les papiers d'un jésuite ? Voltaire.

[262] Je n'ai pu trouver dans les deux manuscrits cette pensée que je copie de l'édition de Condorcet, et qui présente un sens tout différent de ce qu'on lit 1^{ère} partie, art. 8, §. 6, où elle est conforme au texte de l'édition de 1779 et aux manuscrits. R.

[263] Cette même pensée, qui se trouve ci-dessus, §. 101 de cet article, telle qu'elle est dans l'édition de 1779, n'y forme qu'un sens assez obscur. Qu'entendre bien par ces mots : « L'unité qui n'est point multitude est tyrannie ? » Elle est ici reproduite telle qu'elle se lit dans les deux manuscrits. R.

[264] Dans le manuscrit original, on trouve à la suite de cette pensée les vestiges d'une continuation qui a été déchirée, et qui

sans doute en complétait le sens. R.

[265] Les premiers éditeurs, trouvant apparemment cette pensée d'un sens trop indéterminé, l'ont refaite, ainsi qu'on la lit art. 17, §. 19, de cette seconde partie, et page 341 de l'édition de 1779. Mais je me crois obligé de la réimprimer ici telle que Pascal l'a écrite, page 63 du manuscrit original. R.

[266] Il faut sous-entendre *se*. (NDLE)

[267] Quoique ces réflexions soient peu développées, elles nous ont paru mériter d'être conservées.

[268] Je crois devoir rappeler ici que Pascal rédigea cet écrit à l'occasion d'une espèce de vision ou extase qu'il eut peu de temps après l'accident qui lui était arrivé au pont de Neuilly, au mois d'octobre 1654. (*Note de l'Éditeur.*)

[269] On n'a pu voir distinctement que certains mots de ces dernières lignes.

[270] Cette seconde partie fut publiée, dans le temps, sous le titre de *Quatrième Factum pour les Curés de Paris, etc.*

[271] Ce Factum est le cinquième dans les éditions précédentes. Les anciens numéros des Factums suivants ont été de même diminués ici d'une unité.

[272] Ces deux écrits sont imprimés ci-dessus sous le seul titre de *Troisième Factum, etc.*

[273] Ci-dessus la quatrième.

[274] Ci-dessus le cinquième.

[275] Ci-dessus le sixième.

[276] Ci-dessus le troisième.

[277] Ci-dessus le sixième.

[278] Cet ouvrage parut en 1647 sous ce titre : « Expériences touchant le vide, faites dans des tuyaux, seringues, soufflets et siphons de plusieurs longueurs et ligures, avec diverses liqueurs, comme vif-argent, eau, vin, huile, air, etc. ; avec un discours sur le même sujet, où est montré qu'un vaisseau, si grand qu'on pourra le faire, peut être rendu vide de toutes les matières connues en la nature, et qui tombent sous nos sens ; et quelle force est nécessaire pour faire admettre ce vide, dédié à M. Pascal, conseiller du roi en ses conseils d'état et privé, par le sieur B. Pascal, son fils ; le tout réduit en abrégé et donné par avance d'un plus grand traité sur le même sujet. (Paris, 1647). »

[279] Les deux traités de *l'Équilibre des Liqueurs* et de la *Pesanteur de la masse de l'air*, ne parurent pour la première fois qu'en 1663, un an après la mort de l'auteur. Mais il paraît qu'ils avaient été composés en 1653. Pascal avait promis, dans son petit ouvrage qui contient ses *Nouvelles Expériences touchant le Vide*, un grand traité où il devait examiner à fond toute cette matière. Mais

ce traité a été perdu ; ou plutôt, comme il aimait fort la brièveté, il l'a réduit lui-même aux petits Traités de l'Équilibre des liqueurs et de la Pesanteur de la masse de l'air : telle est l'opinion des premiers éditeurs de ces ouvrages.

[280] Cette proposition ne doit être entendue généralement qu'en supposant que ce tuyau ait une certaine grosseur, ou qu'il ne soit pas capillaire, c'est-à-dire, d'un diamètre moindre qu'une ou deux lignes. Selon les premiers éditeurs de ce traité, M. Rho, physicien, dont je ne connais d'ailleurs aucun ouvrage, commença à faire en France les expériences touchant les tuyaux capillaires, vers l'année 1663.

[281] Il y a apparence que cet ouvrage est perdu.

[282] Par le rectangle de la figure, l'auteur entend le produit d'un diamètre par son paramètre.

[283] Pierre Segulier.

[284] Médecin de la reine Christine.

[285] Cette excellente description est tirée du premier volume de l'Encyclopédie. La machine dont il s'agit étant aujourd'hui peu connue, et nullement en usage, le seul moyen d'en donner une idée suffisante au lecteur était de la décrire ; les raisons que Pascal a alléguées ci-dessus pour se dispenser lui même de ce travail, n'ont plus lieu.